



Exils et mémoires de l'exil dans le monde ibérique (XII-XXIe siècles)

Michel Boeglin

► To cite this version:

Michel Boeglin (Dir.). Exils et mémoires de l'exil dans le monde ibérique (XII-XXIe siècles). Boeglin Michel. Peter Lang, 291 p., 2014, 978-3-0352-9635-8. <hal-02141448v2>

HAL Id: hal-02141448

<https://hal.science/hal-02141448v2>

Submitted on 12 Jul 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

Exils et mémoires de l'exil dans le monde ibérique (XII^e-XXI^e siècles)

Michel Bæglin (coord.)

Exils et mémoires de l'exil dans le monde ibérique (XII^e-XXI^e siècles)

Michel Bæglin (coord.)

Cet ouvrage a été publié avec le concours de l'Institut de Recherche Intersite en Etudes Culturelles (IRIEC)
de l'Université Montpellier 3.



SOMMAIRE

Avant-propos

Michel Boeglin, Exils et mémoires de l'exil dans le monde ibérique. L'exil au prisme des études culturelles

Exils et mémoire de l'exil dans la péninsule médiévale

Issam Toualbi-Thaâlibî, Retour sur les traces d'Averroès en terre d'exil

Moises Orfali, Mémoire de l'exil séfaraïte et exilés de la Péninsule ibérique dans le récit historique d'Immanuel Aboab

Dissidences politiques et religieuses et expatriation dans l'Espagne des Habsbourgs

Ignacio J. García Pinilla, Escribir en el exilio y en la persecución : sospechas y realidades en las obras inglesas de Antonio del Corro

Daniel M. Sáez Rivera, Visiones críticas de una España alternativa en los gramáticos heterodoxos del español en Europa : de Antonio del Corro a Pedro Pineda

José María Perceval, El 'extrañamiento' del exilado. Cómo se convierte un 'natural' en un 'extranjero' antes de ser expulsado : el caso de los moriscos españoles

Manuel Lomas Cortés, Los moriscos en la historiografía reciente : reflexiones desde el IV centenario de su expulsión

Mémoire, identité et représentations chez les déplacés de la Guerre civile et leurs descendants

Vincent Parello, Mémoire archivée et temps de l'histoire. L'exil des réfugiés espagnols de la Guerre civile dans le département de l'Hérault

Christelle Colin, Exil, histoire et mémoire : la *Retirada* à l'écran

Catherine Berthet Cahuzac, Enjeux mémoriels autour de la figure du maquisard, dans le cinéma espagnol de la transition

Magali Dumousseau, Exil, mémoire et identité. La Ley de Nietos : l'exil en héritage

Artistes et philosophes dans le labyrinthe de l'exil

Jacques Terrasa, L'exil permanent de Raoul Hausmann. Les années à Ibiza (1933-1936)

Miguel Cabañas Bravo, Entre París y Toulouse: los artistas españoles del exilio republicano en Francia

Salomé Fœhn, « España peregrina ». Entre sentiment d'appartenance et sentiment d'exil irrémédiable

Alvaro Castro Sánchez, ¿Qué es un « filósofo español » ? El segundo exilio de los filósofos españoles tras la Guerra Civil

Idoia Murga Castro, La danza y el estereotipo español en el exilio republicano: redes e intercambios

Olga Picún - Consuelo Carredano, Músicos en la sombra : historias desconocidas del exilio republicano español en México

NOTICES BIOGRAPHIQUES

Catherine BERTHET-CAHUZAC. Maître de conférences à l'Université Paul Valéry-Montpellier 3. Elle est l'auteur de nombreux articles sur le cinéma espagnol et l'analyse sociocritique.

Michel BOEGLIN (Lima, 1971). Maître de conférences à l'Université Montpellier 3. Ses recherches portent l'histoire des minorités culturelles et religieuses en Castille au temps des Habsbourgs. Il a notamment publié *L'Inquisition espagnole au lendemain du concile de Trente* (PULM, 2002), *Entre la Cruz y el Corán. Los moriscos en Sevilla (1570-1613)* (ICAS, 2010) et a été le concepteur et coauteur du *Lexique de l'Espagne moderne (1478-1808)* (UOH, 2010), éd. en ligne.

Consuelo CARREDANO. Docteure en musicologie de Universidad Complutense de Madrid et professeure à la UNAM (Mexique). Coordonne et prépare de nombreux ouvrages sur les exilés espagnols et leur influence au Mexique.

Alvaro CASTRO (Cordoue, 1978) est professeur de philosophie. Il coordonne le Séminaire de recherche María Cazalla et la revue électronique de recherche historique *Hairesis*. Ses intérêts portent sur l'histoire moderne, l'épistémologie des sciences sociales et la philosophie contemporaine espagnole. Parmi ses publications, figure l'essai *Las noches oscuras de María de Cazalla. Mujer, herejía y gobierno en el siglo XVI* (Madrid, 2011) et des collaborations régulières dans des revues d'histoire et de philosophie.

Christelle COLIN. Maître de conférences à l'Université de Pau et des Pays de l'Adour. A publié des articles sur les relations entre mémoire, histoire et identité dans le cinéma espagnol récent. Ses recherches actuelles portent sur la récupération de la mémoire historique (guerre civile, exil, répression) dans le cinéma documentaire actuel.

Magali DUMOUSSEAU LESQUER. Agrégée d'espagnol et maître de conférences à l'Université d'Avignon. Spécialiste de la contre-culture madrilène des années 1980 à laquelle elle a consacré une vingtaine d'articles et un ouvrage (*La Movida, au nom du Père, des Fils et du Todo Vale*, Le Mot et le Reste, 2011), ses travaux portent sur les courants émergents en Espagne.

Ignacio J. GARCIA PINILLA. Professeur de latin et de culture classique à l'Universidad Castilla la Mancha et auteur de plusieurs dizaines d'articles sur la culture humaniste au temps des Habsbourgs et sur la question des dissidents religieux. Il a notamment publié la trad. de *Verdadera*

historia de la muerte del santo varón Juan Díaz por Claude de Senarclens, l'Epistolario de Francisco Enzinas (Droz, 1995) et a coordonné récemment *Aspectos de la disidencia religiosa en Castilla-La Mancha en el siglo XVI* (Almud, 2013).

Manuel LOMAS CORTÉS. Chercheur post-doctoral à l'Université de Valence et de l'ERC-Université Paris 1 (Panthéon-Sorbonne). Spécialisé dans l'étude de la minorité morisque en Espagne, il est l'auteur de nombreux articles et ouvrages, dont *La expulsión de los moriscos del Reino de Aragón* (2008), *El puerto de Dénia y el destierro morisco* (2009) et *El proceso de expulsión de los moriscos de España* (2011).

Idoia MURGA CASTRO. Titulaire d'un doctorat en Histoire de l'Art, mention européenne, pour lequel elle a reçu le *Premio Extraordinario de Doctorado*, elle enseigne à l'Université Complutense de Madrid. Elle a collaboré avec différents musées pour des expositions temporaires, notamment la Fundación Mapfre (Madrid), le Musée d'Orsay et la Peggy Guggenheim Collection (Venise). Ses recherches portent sur les arts plastiques et la danse au XX^e siècle et elle a publié *Pintura en danza. Los artistas españoles y el ballet (1916-1962)* (2012) et *Escenografía de la danza en la Edad de Plata (1916-1936)* (2009).

Moises ORFALI. Professeur d'histoire à l'Université Bar-Ilan, Ramat Gan (Israël) et membre-correspondant de la Real Academia Española de la Historia, il a publié de nombreux articles et livres sur le judaïsme espagnol et la diaspora séfarade, notamment : *Los conversos españoles en la literatura rabínica : Problemas jurídicos y opiniones legales durante los siglos XII-XVII* (Univ. Pontificia de Salamanca, 1982) ; *El tratado 'de Iudaicis erroribus ex Talmut' de Jerónimo de Santa Fe* (CSIC, 1987) ; *Talmud y cristianismo : Historia y causas de un conflicto* (Barcelone, 1998).

Vincent PARELLO. Professeur au département d'Espagnol de l'Université Bordeaux Montaigne. Il est l'auteur, entre autres, de *Les judéo-convers de Tolède (XV-XVIe siècle). De l'exclusion à l'intégration* (L'Harmattan, 1999) ; *La Catalogne de Cervantès. Texte et contexte* (Cahiers de l'IREC, 2006) ; *Des réfugiés espagnols de la Guerre civile dans l'Hérault (1937-1939)* (PU Perpignan, 2010).

José María PERCEVAL est professeur agrégé de la Faculté des Sciences de la Communication de l'Universitat Autònoma de Barcelona. Il a publié plusieurs dizaines d'articles et de nombreux ouvrages parmi lesquels *Todos son uno : arquetipos de la xenofobia y el racismo. La imagen de los moriscos en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII* (IEA, 1996), *Nacionalismo, racismo y xenofobia en la comunicación* (Paidós, 1997) et récemment *Historia del racismo y de la xenofobia* (Cátedra, 2013).

Olga PICUN est docteur en Sciences anthropologiques à l'Université Nationale Autonome Métropolitaine de Mexico et diplômée en musicologie à l'Université de la République d'Uruguay. Elle écrit plusieurs articles sur la musique au Mexique et en Amérique latine et *La mala hierba. Músicos en la ciudad*, México (sous presse).

Daniel M. SÁEZ RIVERA, hispaniste et romaniste, Docteur ès lettres de l'Université Complutense de Madrid avec sa thèse *La lengua de las gramáticas y métodos de español como lengua extranjera en Europa (1640-1726)* (publiée en 2008). Il est l'auteur de plusieurs articles de recherche et du livre *El español académico* (2013) (en coll. avec M.^a L. Regueiro) et éditeur de plusieurs recueils d'articles.

Jacques TERRASA (Marseille, 1953) Professeur de civilisation hispanique contemporaine à l'Université Paris-Sorbonne. Il a notamment publié *L'analyse du texte et de l'image en espagnol* (Nathan, 1999), *Joan Fontcuberta / Perfida Imago* (Le temps qu'il fait, 2006), et *Déeses et paillassons. Les grands nus de Picasso* (Presses Universitaires de Vincennes, 2009). En 2012, il a fait paraître deux longues préfaces à des monographies de photographie contemporaine, pour le livre *Barcelona 1974* de Bernard Plossu (Sd. edicions), et pour *La nature, le corps et l'ombre* de Pierre-Jean Amar (Le Bec en l'air).

Issam TOUALBI-THAALIBI. Maître de Conférences en Histoire du Droit et des institutions islamiques à la Faculté de Droit d'Alger et coordinateur national du réseau des écoles associées de l'Unesco. Auteur de nombreux articles sur l'Islam et le droit, il a publié récemment *Introduction historique au droit musulman*, Albouraq, 2013.

AVANT-PROPOS

EXILS ET MEMOIRES DE L'EXIL DANS LE MONDE IBERIQUE. L'EXIL AU PRISME DES ETUDES CULTURELLES

Michel Boeglin - IRIEC - Université
Montpellier 3
michel.boeglin@univ-montp3.fr

Exil, expulsion, exode, déportation, déplacement, dispersion, diasporas... sont autant de termes qui rendent compte, dans les études, les récits et dans les témoignages, d'une expérience individuelle et collective de rupture, de césure des liens d'attachement à une terre. À travers la réalité de ce départ contraint, c'est le lien à un monde qui constituait jadis un univers tangible qui s'étirole et disparaît, englouti, c'est le rapport à un espace qui devient soudain le paysage dévasté d'une mémoire devenue inhabitable.

Avec la dispersion des familles et l'anéantissement des rapports de sociabilité induit par le départ, le lien entre le passé, le présent et le futur se distend et se défait dans la chaîne des générations. Le passé cesse de constituer une ressource identificatoire commune à partir de laquelle puisse se construire le sujet et à travers laquelle s'agence le roman mémoriel ou familial du groupe ou de l'individu. Se pose alors le questionnement, propre aux membres de toutes les diasporas, de la recherche des origines, de la reconstruction des identités dans un nouvel environnement et de la nature des liens conservés avec la terre et la société de départ.

L'expérience de l'exil a été intimement liée à l'existence des groupes humains, dans la péninsule ibérique comme ailleurs, sans qu'il y ait toutefois, me semble-t-il, une prédisposition particulière aux sociétés hispaniques à produire des déplacés comme par fatalité, ainsi que cela a parfois été affirmé¹. Cependant, la réalité de l'exil est venue constamment, du moyen âge à l'époque contemporaine, rappeler le tribut payé par la *otra España* qui n'avait pas pu préserver sa place au sein de la communauté nationale, cette autre Espagne vilipendée, rejetée et expulsée que d'aucuns avaient voulu effacer de la mémoire nationale dans le cadre d'un État en gestation.

De manière révélatrice, le castillan dispose de deux verbes pour signifier la séparation avec la patrie d'origine. Il s'agit d'*exilar* et de *desterrar*, dont les premières occurrences apparaissent au XIII^e siècle, entre 1220 et 1250. Comme le rappelle J. M. Naharro Calderón, le verbe *exilar* dérivé du latin "exsilire" sauter au dehors, partir, et d'"ex solo" quitter le sol, la terre natale, n'a guère connu une grande fortune jusqu'en 1939². L'emploi du terme *exilio* demeurait cantonné dans les cercles érudits jusqu'au déplacement de population majeur que constitua la *Retirada* : il se définit comme "*destierro, en especial el impuesto a la persona de que se trata por las circunstancias de su país y más particularmente, por las persecuciones*

¹ Michael Ugarte, *Shifting ground: Spanish Civil War exile literature*, Duke, University Press, 1989, p. 10.

² Entre el exilio y el interior, p. 24-25.

*políticas*³". *Desterrar* s'entendant comme "*obligar a alguien como castigo a marcharse de su país el que manda o gobierna en él*"⁴". En effet, le terme *destierro*, qui évoque la séparation avec la patrie, contient également l'idée de châtement, de peine alors que le terme *exilio*, tout en renvoyant à une signification proche, évoque un départ où prime le choix de l'individu. Aussi l'exil peut-il être motivé par des causes religieuses, politiques mais aussi économiques ou induit par des raisons personnelles, poussant l'individu à abandonner les terres de ses ancêtres pour rechercher la liberté, la sécurité ou la tranquillité.

Au moyen âge, le pluriel *Las Españas* avait désigné le cadre de *convivencia*, de coexistence en bonne intelligence, bon an mal an, entre les trois cultures maure, juive et chrétienne, parfois parsemée de conflits. Se souviendra-t-on que ce fut un exilé, Abderrahmane, qui, fuyant les massacres contre sa famille omeyyade en Orient, jeta à Cordoue les fondations d'une des sociétés les plus lumineuses de l'Europe médiévale ? Cet islam d'Occident, véritable phare de culture et maillon clé dans l'avènement de la modernité en Europe, constitua un modèle inégalé de dialogue entre les communautés du Livre en faisant de la collaboration entre celles-ci un élément clé des réalisations culturelles et scientifiques du califat. Toutefois, l'éclatement de la société d'El Andalus en des multiples principautés, les *taifas*, avec son cortège de déplacements de populations induits par les guerres et les persécutions de population, mit à bas ce modèle de tolérance qui, s'il ne s'assimilait pas au pluralisme religieux, montrait une collaboration active des membres des trois communautés dans les affaires de la cité et dans les sciences.

La naissance des structures de l'Etat moderne en Occident produisit dans son sillage ses cortèges d'exilés. En 1492, était publié le décret d'expulsion des juifs de Castille et d'Aragon, pudiquement qualifié de décret de conversion, au moment où l'État espagnol prenait racine puis. Dix ans plus tard, c'était au tour des musulmans de la péninsule, les Mudéjares, de devoir choisir entre le baptême ou l'exil. Ces ordonnances signalaient l'irruption violente du religieux dans l'arène politique, dans le cadre du projet de purification et d'homogénéisation religieuses des territoires défendu par les monarques de la péninsule. À l'âge des Réformes, l'expression d'une sensibilité religieuse originale, fût-elle influencée par le judaïsme ou par les écrits des Réformateurs allemands et français, n'eut souvent d'autre épilogue que l'exil comme moyen d'échapper à l'emprise des tribunaux inquisitoriaux de la péninsule. Les cas des humanistes Luis Vives ou de Francisco de Enzinas contraints de vivre hors de la péninsule suffisent à en témoigner. L'expulsion des morisques, ou plutôt les trois vagues d'expulsions qui furent mises en œuvre entre 1609 et 1613 à l'encontre de ces descendants des Maures d'Espagne, inaugurerait une nouvelle modalité dans l'ignoble ; désormais les décrets d'expulsion ne visaient plus uniquement le pratiquant d'une autre

³ María Moliner, *Diccionario del uso del español*, vol. 1, Gredos. Art. exiliar.

⁴ *Ibid.* art. desterrar.

confession mais les propres vassaux du roi, ses sujets morisques : ceux-ci s'étaient convertis au christianisme, certes, mais leur la loyauté et la sincérité de leur sentiment religieux étaient mises en doute dans certains cercles influents de la cour. La quasi-totalité d'entre eux furent jetés sur les chemins de l'exil. Enfin, les projets plusieurs fois présentés au conseil royal d'expulser les Gitans d'Espagne jusqu'au XVIII^e siècle rendaient là encore compte de la difficulté de gérer la diversité dans le cadre de la monarchie ibérique. Indéniablement, au travers de cette histoire convulsionnée des cultures minoritaires de la péninsule transparaît le lien organique du religieux comme ferment d'unité des territoires de la péninsule tel qu'il fut voulu par les monarques espagnols.

Plusieurs contributions s'attachent à dépeindre les différents avatars de l'identité hispanique telle qu'elle se révéla à travers ces vagues d'exils. Issam Touâlbî vient rappeler courageusement la liberté d'esprit et le prix que dut payer pour sa fidélité à une pensée non contrainte Ibn Rushd, connu comme Averroès dans l'Europe de la Renaissance, et l'actualité de sa posture philosophique ; l'exil d'Averroès à la fin du XII^e siècle à Lucena et l'influence de cette expérience sur la pensée du qadi-philosophe, jette une nouvelle lumière sur les liens de son système de pensée avec la pensée juive, comme le rappelle l'enseignant-chercheur d'Alger. Pour sa part, revenant sur le périple des juifs de la péninsule, Moïse Orfali, reprenant l'un des premiers ouvrages d'historiographie des Juifs exilés d'Espagne, revient précisément sur le rôle de la Tradition dans la configuration de l'identité des groupes de la diaspora séfarade et apporte, à travers le témoignage d'Immanuel Aboab, un éclairage nouveau sur plusieurs aspects de l'exode des israélites de la péninsule et les départs des juifs convertis dans les décennies qui suivirent les décrets d'expulsion.

En ce quatre centième anniversaire de l'expulsion des descendants de Maures d'Espagne, la réalité morisque a retenu tout notre intérêt. D'une part à travers l'analyse de José María Pervéal qui se propose, plutôt que d'analyser les modalités de l'expulsion comme nombre de contributions s'y sont attachées ces dernières années, de revenir sur les entreprises de déclassement et de dénigrement dont furent l'objet les morisques d'Espagne en amont, c'est-à-dire avant l'expulsion de 1609 : des campagnes menées auprès de l'opinion afin de faire de cette composante essentielle des peuples de la péninsule à l'époque moderne un élément étranger, lointain et inassimilable, dénué de toute prétention et de tout droit à demeurer sur les terres du roi catholique. À ses côtés, Manuel Lomas Cortés s'attache précisément à décrypter les lignes fortes des parutions publiées ces dernières années dans le cadre de la commémoration de cet événement, en mettant en valeur aussi bien les acquis de l'historiographie que les zones d'ombre et les aspects de la réalité morisque encore insuffisamment explorés.

À l'âge de la confrontation violente des États confessionnels, c'est tout naturellement que les sujets du roi d'Espagne séduits par les doctrines réformées abandonnèrent l'Espagne

pour s'en aller réfugier en France ou en Angleterre. Le cas d'Antonio del Corro, connu comme Antoine Corran, alias Bellerive, en France et à Genève, est d'une certaine façon paradigmatique et illustre le destin de ces Espagnols poussés au départ. Corran constitue une des figures les plus hardies de la libre-pensée, comme analyse José. I. García Pinilla, et figure, en outre, parmi les premiers grammairiens de l'espagnol langue étrangère et Daniel M. Sáez Rivera retrace le parcours de ce Castillan aux côtés d'autres hétérodoxes conduits au départ de leur patrie pour voir respectée la liberté de conscience et qui devinrent, poussés par la nécessité, précepteurs d'espagnol pour étrangers. Ces hommes nous ont légué les premiers ouvrages de grammaire contrastive aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles.

À l'époque contemporaine, les luttes idéologiques ont pris le relais comme élément moteur de l'ostracisme poussant populations, artistes ou intellectuels à quitter leur terre. Pourtant le même soin sera porté par les exilés, à travers le temps, à maintenir vif le témoignage du combat mené pour la liberté, fût-elle religieuse ou politique. Or, inhérente même au groupe et à l'individu qui a abandonné sa patrie, se pose la question de la mémoire et de sa transmission aux générations futures. Par le discours, par les figurations et par les représentations, cette même réalité d'un espace déshabité s'agence, se reconstruit, s'énonce en un mot, pour rendre compte de cette absence et surmonter le lourd silence dont est empreint le passé. L'art, les lettres, mais aussi le témoignage, décliné sous diverses formes, ont été les moyens de se réapproprier cette mémoire confisquée et la critique littéraire tout comme l'analyse historique ont été les instruments idoines pour déconstruire patiemment les discours et les mécanismes de domination et de déclassement des groupes minoritaires et minorés.

Nombre de contributions s'attachent à analyser le sort de ces déclassés de l'histoire et à examiner la place qui leur fut réservée dans les sociétés d'accueil. L'exil vécu par le photographe Raoul Hausmann, tel qu'il est retracé par Jacques Terrasa, témoigne de la façon dont cette expérience a été ressentie et sublimée à travers l'art. Par-delà les parcours individuels, toujours instructifs, c'est également les réseaux de sociabilité et d'entraide qu'illustre le sort des déplacés. Le parcours du peintre Lamolla qu'évoque Miguel Cabañas montre combien l'aide de personnalités espagnoles installées en France, comme Pablo Picasso, fut centrale pour améliorer le sort des artistes et intellectuels internés dans les camps du sud de la France mais il éclaire aussi comment s'organisèrent les réseaux d'entraide qui se mirent en place, à Paris et à Toulouse tout particulièrement. Vincent Parello, quant à lui, dépeint le parcours des fugitifs de la *Retirada* en 1939 dans le département de l'Hérault et le sort qui fut dévolu à ces déplacés, sous la République, dans un premier temps, puis sous Vichy.

Or, cette mémoire atrophiée par la Guerre civile de 1936-1939 et la reconstruction de ce passé a fait l'objet, aussi bien dans le champ philosophique que dans le champ culturel, d'un débat crucial pour récupérer cette part de soi. La fracture laissée par le conflit dans l'école de philosophie espagnole qui s'était construite sous la Seconde république, dans le

sillage d'Ortega y Gasset, est analysée à travers un état des lieux de la situation avant et après la Guerre civile par Alvaro Castro Sanchez, conduisant à interroger la définition même du *ser filósofo* dans l'Espagne d'après-guerre alors que Salomé Föehn dépeint le sort dévolu aux philosophes dans l'exil, qui se retrouvèrent dans cette "Espagne pérégrine" (*España peregrina*) où l'idée d'errance et de vagabondage était consubstantielle à la pensée de ces hommes et de ces femmes qui ne trouvaient plus leur place au sein d'une Espagne franquiste.

La récupération de cette part de soi, bâillonnée durant les années de la dictature et mise en sourdine y compris durant celles de la transition, sont parfaitement analysables à travers le cinéma. Aussi bien le documentaire que le film de fiction sont devenus l'enjeu d'une entreprise mémorielle de recouvrement d'un passé que les vainqueurs avaient voulu enterrer à jamais. L'analyse de Christelle Colin de la production, dans la France des années quatre-vingt-dix, de films et de documentaires sur la Guerre civile comme l'étude de Catherine Berthet-Cahuzac des mutations de la figure du maquisard dans le cinéma de l'après-dictature rendent compte des liens ténus entre mémoire et politique à l'époque contemporaine. Cette réappropriation du passé par les nouvelles générations participe de la reconstruction de la mémoire et constitue le prolongement des revendications politiques et sociales pour réparer l'outrage vécu. La "*ley de nietos*" qui réintègre dans la nationalité nombre de petits enfants de Républicains qui avaient fui lors de la *Retirada* de 1939 en témoigne amplement comme le démontre l'article de Magali Dumousseau et révèle la réparation tardive reconnue à cette *otra España*, réintégrée une à deux générations plus tard seulement, dans son droit à être espagnole.

Il était important que les Études culturelles s'emparent de ce champ dans le monde hispanique et latino-américain, tant du point de vue des productions artistiques liées à l'exil que de celui de la perception et de la représentation des groupes victimes de ces déplacements massifs.

Si la question de l'exil dans les mondes hispaniques a été maintes fois évoquée à l'occasion des différentes commémorations, au terme de plusieurs journées d'études consacrées à la question dans le cadre de l'Institut de Recherches Intersite d'Etudes Culturelles (I.R.I.E.C.) au cours de ces dernières années, il était apparu crucial de favoriser l'émergence d'un axe d'étude s'inscrivant dans le prolongement des travaux d'Edward Saïd et prolongées par les études postcoloniales pour analyser les phénomènes de domination qui informent les représentations et conditionnent la transmission de la mémoire, des groupes dominés comme celle des groupes dominants. Il était essentiel que les Études culturelles investissent ce champ. En premier lieu, parce que l'intérêt des *Cultural Studies* pour la représentation et les projections dans l'imaginaire rendait crucial de proposer, par-delà les accidents historiques ou les figurations ponctuelles, une grille d'analyse. Ainsi, à la chute de la République, le

stéréotype de "*lo español*" est façonné dans l'exil sous un jour nouveau, en contraste avec l'image diffusée par le régime franquiste et c'est ce que s'attache à étudier Idoia Murga Castro, dans une analyse des représentations qui mêle brillamment les créations des troupes, les réseaux et les stratégies politiques qui promurent un certain idéal de l'Espagne à travers la danse à l'étranger. En second lieu, il était opportun d'observer la récupération dans le champ artistique et littéraire de cette mémoire historique, confisquée et bâillonnée, mais qui n'a cessé de se perpétuer à travers les témoignages, les œuvres, les films et les documentaires récemment, tant en Espagne qu'à l'étranger.

En troisième lieu, les Études culturelles demeurent centrales pour interroger les témoignages des artistes et des penseurs depuis le moyen âge jusqu'à l'époque contemporaine. Elles permettent également de redonner toute leur place à des arts dits seconds ou en marge de l'académie, comme la musique populaire, par exemple, qu'analysent dans l'exil républicain à Mexico les anthropologues mexicaine et uruguayenne de la Universidad Autónoma de México, Lisa Carredano et Olga Picún.

Enfin, l'outillage méthodologique des *Cultural studies* constitue un élément essentiel pour analyser et déconstruire les phénomènes d'hégémonismes sous-jacents à toute forme d'expression chez l'exilé comme tout groupe déclassé. Dans un monde de migrations croissantes où les identités sont entremêlées, il était d'autant plus urgent d'analyser les phénomènes d'hybridation au cœur même de l'expérience de l'exil et de ses manifestations culturelles que, précisément, ces cultures en contact, induites par l'exil sont elles-mêmes un champ fécond d'analyse.

Car, au demeurant, l'expérience des exilés rejoint celle des diasporas, dont l'étymologie (du grec dispersion), ne fait pas référence à des tribus éparpillées et dont l'identité ne pourrait être assurée que par rapport à une patrie sacrée, vers laquelle il leur faudrait à tout prix faire retour, même si cela signifie qu'il faudrait jeter, pour cela, d'autres peuples à la mer. C'est là la forme ancienne de l'impérialisme hégémonique de l'ethnicité. Toutefois, il est une autre définition de la diaspora, celle que défend Stuart Hall, d'une identité qui passe non "par son essence ou sa pureté mais par la connaissance d'une nécessaire hétérogénéité et diversité ; par une conception de l'identité qui se vit dans et à travers, et non pas malgré, la différence : en un mot par l'hybridité". Or, inhérent au phénomène de l'exil, se trouve précisément cette expérience de l'entre-deux culturel, trop souvent oubliée ou balayée d'un trait de l'esprit, comme si l'expérience de communication dans l'exil en faisait l'économie. En effet, il y a derrière l'exil un cheminement, une pérégrination mais aussi un renouveau par l'ouverture contrainte à un autre horizon culturel. En définitive, comme le déclarait l'écrivaine canadienne Nancy Huston, l'exil demeure un déboussolement, une perte des repères dans un nouvel espace, dans lequel l'accent dénonce l'étranger et, inévitablement,

la voix de l'exil s'inscrit dans l'incertitude, dans l'errance d'un vocabulaire d'emprunt et dans un entre-deux culturel⁵.

⁵ Nancy Huston, *Nord perdu*, Montréal, Actes Sud - Lemeac, 1999, p. 36-38.

EXILS ET MEMOIRES DE L'EXIL DANS LA PENINSULE MEDIEVALE

RETOUR SUR LES TRACES D'AVERRROES EN TERRE D'EXIL. SEQUENCES HISTORIQUES SUR LA PERSECUTION D'UN JURISTE MUSULMAN DU XIII^e SIECLE

Issam Toualbi-Thaâlibî - Faculté de Droit de
l'Université d'Alger I

Résumé

Bien que la figure du libre penseur l'emporte généralement sur les autres traits de sa personnalité, on sait qu'Averroès (1126-1198) ne fut pas uniquement philosophe. Mais également théologien, médecin et surtout juriste ayant occupé pendant plus de dix années de nombreuses fonctions au sein de l'institution judiciaire andalouse (1169-1195), dont celle de Grand cadi (magistrat) de Cordoue. Mais l'ascension sociale du philosophe n'allait pas se prolonger indéfiniment. En proie aux premières attaques de la Reconquista, l'Andalousie sera, entre 1188 et 1189, secouée par une succession de guerres civiles qui augmenteront l'influence politique des traditionalistes religieux. Dans un climat délétère constamment porté sur le soupçon, il devenait prévisible que l'esprit d'ouverture et la liberté de pensée dont faisait preuve Averroès ne soient rapidement pointés du doigt. Voulant à tout prix éviter le courroux des ulémas et encore plus une éventuelle révolte populaire, le calife al-Mansûr (1184-1199) consentit à se défaire de son premier magistrat en prononçant, en 1197, son exil vers la ville juive de Lucena et la destruction de l'ensemble de ses ouvrages.

Summary :

Although the figure of freethinker generally outweighs other personality traits, known Averroes (1126-1198) was not only a philosopher. But also a theologian, physician and lawyer who mainly worked for more than ten years many functions within the judiciary Andalusian (1169-1195), including the Grand Qadi (judge) of Cordoba. But the rise of social philosopher would not continue indefinitely. Prey to the first attacks of the Reconquista, Andalusia is between 1188 and 1189, shaken by a series of civil wars that will increase the political influence of religious traditionalists. In a climate deleterious constantly focused on the suspicion, it was foreseeable that the openness and freedom of thought which was proof Averroes are quickly singled out. Wanting to avoid the wrath of the scholars and even a possible uprising, the caliph Abu Yusuf (1184-1199) agreed to divest its first magistrate pronouncing, in 1197, his exile to the Jewish town of Lucena and the destruction of the all his works.

Dans son *Introduction à l'histoire des sciences* publiée en 1927, George Sarton n'hésitait pas à assimiler l'œuvre d'Ibn Rochd (1126-1198) - plus connu en Occident sous son nom latinisé d'Averroès – à un « énorme remue-ménage qui influencera l'esprit des hommes pendant plus de quatre siècles »¹. On sait, en effet, que le philosophe arabe réussit à se rendre célèbre en Europe médiévale grâce, entre autres, à son commentaire d'Aristote. Traduit en latin au début du XIII^e siècle par Michael Scot (1175-1236), cette glose allait susciter tellement d'admiration auprès des penseurs juifs et chrétiens de la période médiévale que les aristotéliens en seront divisés en deux groupes : les alexandrites et les averroïstes. Ayant séduit de grands noms de la pensée occidentale médiévale comme Boèce de Dacie (m.1300), Siger de Brabant (1240-1284) ou encore Jean Jandun (m.1328), l'influence d'Averroès allait même atteindre certains humanistes tels que les Florentins Ange Politien (1454-1494) ou Pic de la Mirandole (1463-1494). D'ailleurs, le peintre italien de la Renaissance Raphaël Sanzio (1483-1520) ne cachait pas son admiration pour le penseur arabe lorsqu'il le plaçait dans sa fresque de l'École d'Athènes au milieu des plus illustres philosophes grecs.

¹ George Sarton, *Introduction to the History of Science*, Michigan, Robert E. Krieger publishing Company, 1975, p. 286.

Toutefois, et bien que la figure du libre penseur l'emporte généralement sur les autres traits de sa personnalité, il faut tout de même rappeler qu'Averroès ne fut pas uniquement philosophe. Mais également théologien, médecin et surtout juriste ayant occupé pendant plus de dix années de nombreuses fonctions au sein de l'institution judiciaire andalouse.

Introduit en 1169 par son ami le philosophe et médecin Ibn Tofayl (1105-1182) à la cour du calife almohade Ibn Ya'qûb (1163-1184), le souverain fut tellement séduit par le juriste-philosophe qu'il le nomma aussitôt *cadi* de Séville. Deux ans plus tard, celui-ci se vit promu au grade de Grand *cadi* de Cordoue, sa ville natale. Fêré de philosophie, le calife lui confia aussi la tâche d'interpréter l'œuvre d'Aristote avant de le désigner, à la mort d'Ibn Tofayl en 1182, médecin de la famille califale.

L'ascension sociale du juriste-philosophe n'allait cependant pas se prolonger indéfiniment. En proie aux premières attaques de la *Reconquista*, l'Andalousie sera, suite à la mort du calife Ibn Ya'qûb en 1184, secouée par une succession de guerres civiles qui renforcera l'influence politique des traditionalistes religieux. Dans un climat délétère, et constamment porté sur le soupçon, il devenait prévisible que la liberté de pensée dont faisait preuve Averroès ne soit rapidement pointée du doigt. La volonté affichée du penseur andalou à vouloir libérer la pensée islamique de l'emprise d'un juridisme jugé trop rigide à son goût, ne tardera pas à lui valoir l'accusation d'hérésie portée par les cercles conservateurs. Voulant à tout prix éviter le courroux des ulémas et encore plus une éventuelle révolte populaire, le nouveau calife, Abû Yûsuf (1184-1199), consentit à sacrifier le médecin de son défunt père en prononçant, en 1197, son exil vers la ville juive de Lucena et la destruction de l'ensemble de ses ouvrages.

Si telle est la raison habituellement mise en avant par les historiens pour expliquer l'exil d'Averroès, doit-on toutefois s'en suffire pour justifier le fait que le Grand *cadi* de Cordoue se soit, après une ascension sociale si peu égalée, retrouvé exilé à l'âge de soixante-et-onze ans pour être ensuite condamné à vivre dans la clandestinité la plus totale ? Posons-nous tout de même la question de savoir si l'exil d'Averroès ne résulte pas d'autres considérations, politiques notamment, mais longtemps restées voilées ? C'est sur cette interrogation que portera donc la première partie de notre analyse de l'exil d'Averroès. Cette analyse demeurerait toutefois incomplète si elle ne s'étendait pas aux effets de cet exil sur l'héritage du penseur andalou : quelle influence les années que le philosophe arabe a passé à Lucena auront-elles pu exercer sur son œuvre ?

1. Des véritables raisons de l'exil du Grand *cadi* de Cordoue

Ayant historiquement constitué un espace multiculturel dans lequel de nombreuses ethnies évoluaient, l'Andalousie semblait naturellement prédisposée à devenir cette

légendaire « ville aux trois religions harmonieusement réunies »². En effet, le droit musulman (Charia) dans sa version andalouse semblait beaucoup plus favorable à la diversité religieuse que celui qui était déjà en vigueur dans le Califat d'Orient ; c'est ainsi que, par exemple, le calife Abderrahmane III (889-961) avait choisi comme proche conseiller l'évêque de Cordoue. Et qu'à l'image des empereurs romains, le même calife prenait personnellement soin de convoquer les conciles. Les médecins de la cour califale de Cordoue étaient eux aussi, pour la plupart, de confession juive³. A ce sujet, Mercedes Garcia-Arenal (2003) relate à souhait le statut des non-musulmans au sein de la société andalouse lorsqu'elle écrit par exemple ceci :

Les juifs d'Al-Andalus, qui participaient pleinement de la culture arabo-islamique, vécurent pendant le califat omeyyade et la période des royaumes des Taïfas un véritable « siècle d'or » intellectuel et culturel, qui représente quelques-unes des pages les plus brillantes du judaïsme médiéval⁴.

La représentation du statut féminin par les premiers juristes musulmans andalous était elle aussi bien plus libérale que celle qui prévalait en Orient. Au-delà de l'instruction des filles qui allait de soi en Andalousie, les femmes étaient profondément engagées dans la vie active du pays. Celles-ci s'étaient, entre autres, octroyé le monopole de la papeterie et de la transcription des manuscrits. Pour sa part, le calife al-Hakam (915- 976), par exemple, ne ressentait aucune gêne à s'enorgueillir d'avoir une femme érudite pour secrétaire particulière, une certaine Lubna.

Dans de telles conditions d'ouverture et de tolérance religieuse, on aurait pu penser que les ulémas (savants musulmans) d'Espagne demeurent à l'abri du conservatisme religieux. Ce ne fut cependant pas le cas. L'esprit conservateur apparu en Orient entre le VIII^e-X^e siècle et dont les raisons politiques et sociologiques furent analysées par nous dans des études antérieures⁵, réussit étrangement à contaminer l'ensemble des territoires islamiques et les juristes andalous eux-mêmes ne parvinrent pas à y échapper. Cette propagation du conservatisme en Andalousie pourrait s'expliquer par les voyages initiatiques répétés d'étudiants andalous vers l'Orient. Ou encore par le flux important d'ouvrages affluant du califat de Bagdad vers l'Université de Cordoue. Mais quoi qu'il en fût des raisons réelles ayant favorisé l'implantation du conservatisme en terre d'Espagne, il semble que dès la fin du X^e siècle, la quasi-totalité des juristes andalous s'était définitivement convertie au traditionalisme malékite. L'historien médiéval al-Maqdisi (m. 1000) note, à ce propos, que « les juristes d'Andalousie étaient, au X^e siècle, devenus tellement rigides que s'il leur arrivait

² Bernadette Rey-Mimoso-Ruiz, « Emergences fantasmatiques d'al-Andalus », Juliette Vion-Dury - Jean-Marie Grassin - Bertrand Westphal (dir.), *Littérature et espaces*, Presses Universitaires de Limoges, 2003, p. 246.

³ On peut à ce propos citer le célèbre médecin andalou-hébraïque Hasdai Ibn Shatprut (915-1070).

⁴ Mercedes Garcia-Arenal, *La Diaspora des Andalusiens*, Aix-en-Provence, Edisud, 2003, p. 33.

⁵ Issam Tualbi, *Le droit musulman : de l'interdiction de la jurisprudence aux tentatives de réforme*, Jean-Louis Thireau – Slimane Mohammadi (dir.), Univ. Paris 1 – Panthéon Sorbonne, 2011, p. 277.

de rencontrer un musulman appartenant à un autre rite que le Malékisme ⁶, ils l'exilaient systématiquement »⁷.

Néanmoins, le penchant d'Averroès pour la philosophie et son courage intellectuel ne le prédisposaient aucunement à admettre sans réagir l'obscurantisme grandissant de ses coreligionnaires. Et c'est ainsi que le juriste-philosophe de Cordoue allait, au péril de sa vie, se lancer en croisade contre l'hégémonisme grandissant du conservatisme religieux (§1). Avant de pointer du doigt, dans un deuxième temps, les souverains qui en tiraient sciemment profit afin d'asseoir leur autorité (§2).

1. De l'opposition d'Averroès au conservatisme religieux

C'est après que les ulémas du X^e siècle s'étaient, comme d'un commun accord, entendus pour déclarer la philosophie en tant que science blasphématoire et prohiber aussi bien l'étude que la possession d'ouvrages s'y référant, qu'Averroès s'insurgera contre cette prohibition qu'il interprète comme un facteur de blocage désastreux de la pensée islamique. Et c'est ainsi qu'à l'image de Maïmonide (1137-1204) pour le judaïsme ou Érasme (1466-1536) pour la tradition chrétienne, Averroès mit aussitôt tout en œuvre pour tenter d'asseoir la place de cette « mère des sciences » auprès de l'élite religieuse. Déterminé à faire la preuve irréfragable de la compatibilité du patrimoine des Hellènes avec la tradition islamique, il se mit alors en devoir de rédiger ses deux traités l'un intitulé *L'Incohérence de l'Incohérence*⁸ (*Tahâfut al-Tahâfut*), l'autre le *Discours décisif* (*Fasl al-maqâl*)⁹. Dans le second, l'auteur y écrit notamment :

Il n'y a aucune contradiction entre la vérité de la Religion et la vérité de la Raison car toutes deux viennent de Dieu [...] Quiconque interdit aux fidèles doués de raison de s'initier aux écrits de l'Antiquité, les aura éloigné d'une porte à laquelle l'Islam appelle et d'un moyen qui permet de mieux connaître Allah¹⁰.

On voit donc qu'on est bien loin ici des récits apocalyptiques de la plupart de ces adversaires zélés de la philosophie du genre du traditionaliste Ibn al-Salah (1181-1245) qui considère « la philosophie comme la source de l'idiotie et de la décadence, l'essence de la perte et de l'égarement, de l'erreur et de la perversion »¹¹.

D'un autre côté, en sa qualité de Grand cadî de Cordoue, Averroès ne craignait pas de se poser en gardien de la tradition juridique de l'Islam. En dénonçant ce qu'il considère être

⁶ Fondé par Malik Ibn Anas (685-705), ce courant est le second des quatre rites sunnite (orthodoxes). Il se distingue par sa doctrine traditionaliste fondée essentiellement sur la lecture littérale des Ecritures. Ce courant représente plus de 20 pour cent des musulmans dans le monde.

⁷ Mohammed al-Maqdisî (m. 990), *Les meilleurs partages dans la connaissance des territoires* (*Ahsan al-Taqâsîm fi ma'rifat al-aqâlîm*), Ministère de la Culture, Damas & Maktabat Riyyat, 1980, p. 237.

⁸ Cf. Ibn Rochd / Averroès (1126-1198), *Livre du discours décisif*, T.F : Marc Geoffroy, Flammarion, 1996.

⁹ Cf. Ibn Rochd / Averroès (1126-1198), *The incoherence of the incoherence*, T.A : Simon van den Bergh, Luzac, 1954.

¹⁰ Ibn Rochd / Averroès (1126-1198), *Livre du discours décisif* (*Fasl al-maqâl*), Beyrouth, Centre des études de l'Union arabe, 1997, p. 85.

¹¹ Mohammed al-Dhahabî (1274-1348), *La chronique des nobles savants* (*Sîrat a'lâm al-nubalâ'*), Beyrouth, Mu'assasat al-Risâlah, 2001, t. III, p. 142.

de graves erreurs d'appréciation des anciens jurisconsultes, outre la vénération collective dont ils faisaient pourtant l'objet en Andalousie, il ne tarda pas à battre en brèche plusieurs de leurs dogmes. Le fait est que le juriste cordouan insistait régulièrement sur la nécessité de « distinguer entre ce qui est critique des procédés d'argumentation des théologiens, et ce qui est examen des données de la révélation coranique [car] attaquer la théologie, ce n'est pas attaquer la foi »¹². Il dit aussi que l'examen des Ecritures, dont « les vérités religieuses surpassent la capacité de la raison »¹³, ne saurait être l'apanage des théologiens qui ne sont, au demeurant, que de simples mortels. La question des inégalités sexuelles par exemple est très indicielle de l'approche critique du Grand cadî du patrimoine des Anciens : tandis que l'exégèse classique avait imposé aux femmes un statut juridique inférieur à celui des hommes, statut qui devait aboutir, au fil des siècles, à les écarter de la vie active, Averroès allait consacrer une bonne partie de son *Épitomé de la Politique de Platon* à vilipender cette lecture misogyne, appelant de ses vœux à une plus grande implication des femmes dans la vie sociale et politique. Suivons plutôt l'auteur dans l'un de ses passages :

Doit-on permettre aux femmes de participer aux côtés des hommes à la sauvegarde de la Cité ou, au contraire, limiter leur fonction à la procréation et à la gestion du foyer ? En partant du principe que femmes et hommes appartiennent au même genre humain, ils ont le devoir de s'entre-aider malgré la différence de nature qui les distingue [...] Mais la situation des femmes s'est considérablement dégradée dans nos cités pour la bonne raison que celles-ci ne sont plus utiles qu'à procréer, s'occuper de leurs époux, à allaiter ou à élever leurs enfants. Ceci leur a fait oublier toutes leurs autres possibilités¹⁴ ».

La question liée à l'implication du genre féminin dans la vie politique de « Dar al-islam » (Cité musulmane) ne fut bien évidemment pas le seul point juridique sur lequel Averroès contredira substantiellement les ulémas. D'autres domaines du droit musulman subiront les mêmes critiques dont les successions et les peines pénales.

En tenant par ailleurs compte du caractère proprement révolutionnaire de l'approche critique d'Averroès du droit musulman, rien de plus normal que ses écrits aient suscité la méfiance et le courroux de ses contemporains. Néanmoins, il semble qu'un autre élément et non des moindres allait précipiter son exil : il s'agit, à proprement parler, de son opposition politique à la monarchie almohade.

2. Averroès : un opposant à la monarchie almohade (1147-1269)

L'histoire musulmane nous enseigne que l'étude du phénomène politique en terre d'Islam fut longtemps censurée par les califes d'Orient qui craignaient qu'elle fût prétexte social à la contestation de leur autorité absolue. Il fallut attendre le III^e siècle de l'hégire, soit le IX^e siècle de l'ère chrétienne, pour voir les premiers traités de droit politico-religieux faire

¹² Roger Arnaldez, « Averroès », Jean Jolivet (dir.), *Multiple Averroès*, Belles Lettres, 1978, p. 14.

¹³ Manuel Alonso, *Teología de Averroes : Estudios y documentos*, Public. de la escuela de estudios arabes de Madrid y Granada, T.F : Gomez Nogales, Madrid, 1947, introduction.

¹⁴ Mohammed al-Jabiri, *La raison morale arabe (Al-'aql al-akhlâqî al-'arabî)*, Beyrouth, Centre des Études de l'Union arabe, 2001, t. I, p. 387-388.

leur apparition donnant ainsi naissance à la théorie du Califat. Une théorie dont bien des aspects furent influencés par les modes de gouvernance absolutistes largement empruntés à l'empire perse sassanide¹⁵.

Pour sa part, Averroès ne s'est vraiment intéressé aux sciences politiques qu'à la suite d'une requête qui lui fut adressée par son ami le gouverneur de Cordoue, Abû Yahya Ibn Ya'qûb (m.1193). Désireux d'évincer son frère al-Mansûr (1184-1199) afin de prendre sa place au pouvoir, le gouverneur de Cordoue demanda au philosophe d'écrire pour lui un traité de conseils sur la bonne gouvernance. A la suite de quoi, Averroès se mit au devoir de rédiger son *Commentaire de La République de Platon*¹⁶.

Voulant intégrer dans la pensée islamique la typologie classique de Platon sur les formes de gouvernements, Averroès en viendra à qualifier l'histoire politique musulmane de processus de dégénérescence progressive du Califat ; et alors même que le Prophète de l'Islam réussit à « réaliser le rêve de Platon »¹⁷ en bâtissant la Cité idéale, la gouvernance islamique aurait, au temps des Omeyyades, basculé vers une timocratie. Elle prendra ensuite la forme d'une oligarchie à l'époque des Abbassides puisque la cité était gouvernée par l'élite ne représentant que la richesse. Elle évoluera ensuite vers un Etat informe géré par la masse et l'incompétence avant d'aboutir, en fin de compte, à une gouvernance tyrannique dont les rois – tel son futur bourreau al-Mansûr - ne paraissent motivés que par les passions et les désirs égoïstes. Voilà, par exemple, ce que Averroès écrit à ce sujet :

*les tyrans œuvrent à soumettre le peuple par la force. Le despotisme de ces derniers s'exerce selon leur aptitude à soumettre les autres, et à mettre en pratique leurs stratagèmes qui ne visent que le maintien de leurs intérêts personnels dont dépend leur propre survie*¹⁸.

Averroès recommande alors au futur souverain de « méditer le modèle des cités démocratiques afin de choisir en elles les éléments les plus aptes à redonner naissance à la cité vertueuse »¹⁹. C'est ainsi qu'il suggère, par exemple, de tempérer l'autorité absolue du calife en lui imposant l'assistance d'un juriste-philosophe chargé de contrôler son respect des préceptes divins, nous renvoyant par là, *mutatis mutandis*, au principe de collégialité de l'*imperium duplex* en vigueur à Rome entre 509 et 27 av. J-C., prévoyant que la République soit gouvernée par deux consuls. Averroès conseille également au nouveau souverain d'écarter systématiquement du pouvoir les ulémas, soit tous ces théologiens rigides et alliés par excellence des despotes :

¹⁵ Issam Toulbi, « De la Cité du Prophète au Dictat des théocrates : réflexion sur l'histoire du droit politique musulman et des minorités religieuses en Islam », *Revue Algérienne des Sciences Juridiques, Economiques et Politiques*, Université d'Alger I, n°01/2012, mars 2012, p. 83.

¹⁶ Cf. Ibn Rochd / Averroès (1126-1198), *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, T.A : Ed Rosenthal, Cambridge University Press, 1969 & *Averroes on Plato's Republic*, T.E : Ralph Lerner, Cornell University Press, 1974.

¹⁷ Léo Strauss, *Maïmonide*, Paris, Publications Universitaires de France, 1993, p. 133.

¹⁸ Ibn Rochd / Averroès (1126-1198), *Compendium de la République de Platon (Mukhtasar kitâb al-syâsa li Aflâtûn)*, Beyrouth, Centre des études de l'union arabe, 1998, paragr. 285, p. 179.

¹⁹ Ibn Rochd / Averroès (1126-1198), *Compendium de...* paragr. 319, p. 272.

Les ulémas ne doivent pas participer à la gestion de la cité idéale car ils ignorent tout de la réflexion [...] Ce genre de personnes qui aujourd'hui dirigent nos cités contestent tout ce qui est beau comme la philosophie et admettent tous les maux. Leur hégémonie constitue la principale raison ayant conduit à la disparition de la philosophie du pays de l'Islam²⁰.

On le voit bien : autant Averroès aura constitué un rempart face aux excès des ulémas de son époque, autant aura-t-il été un fort opposant à la classe politique almohade. Le penseur marocain M-A. al-Djâbîrî (1994) ne s'y trompe sans doute pas lorsqu'il décrit Ibn Rochd comme une « voix d'opposition au despotisme au nom de la philosophie et de la connaissance »²¹. Dominique Urvoy (2010) ne dit d'ailleurs pas autre chose quand il réfute l'idée que le penseur ait pu être un jour un intellectuel organique affidé au pouvoir, préférant y voir un « philosophe engagé au service d'une réforme »²². Néanmoins, une contestation aussi affichée du pouvoir califal ajoutée à une féroce opposition au conservatisme chauvin des théologiens, ne laissait, pour ainsi dire, à Averroès aucune chance d'échapper à la sentence de l'excommunication.

2. De l'exil d'Averroès et de ses conséquences sur sa postérité

Ne disposant pas, comme on sait, d'institution inquisitoriale pouvant proclamer des condamnations légales, les savants de l'Islam avaient cependant toute la latitude de solliciter l'intervention de l'autorité temporelle pour réprimander ou censurer les écrits de tous les penseurs qu'ils jugeaient menaçants pour la foi des croyants. On sait qu'en raison de l'emprise qu'ils exerceraient sur les populations andalouses, ces ulémas avaient beaucoup d'influence sur les souverains qui vivaient dans l'appréhension permanente de révoltes populaires. Aussi est-ce par souci maladif de s'attirer la sympathie des religieux conservateurs que celle des populations qui voyaient en leur consentement « une forme indirecte de révélation »²³, que le souverain Abû Amir al-Mansûr (978-1002), par exemple, émit en son temps un décret ordonnant l'autodafé de tous les ouvrages de philosophie disponibles à Cordoue²⁴.

Certes, le calife almohade Ibn Ya'qûb (1163-1184) tenta de réconcilier l'Etat avec ses libres penseurs en s'entourant de philosophes, de médecins et de poètes célèbres²⁵. Mais son successeur, Abû Yûsuf al-Mansour (1184-1199), n'était guère disposé à complaire aux philosophes. Et c'est en effet dans un contexte social particulier ayant « systématisé l'ignorance et tué l'esprit de connaissance »²⁶, que le calife almohade et ses théologiens de salon allaient s'acharner sur Ibn Rochd, jusqu'à provoquer l'exil du penseur et l'autodafé de

²⁰ Ibn Rochd / Averroès (1126-1198), *Compendium de...* § 181.

²¹ Idem § annotation, p. 15.

²² Dominique Urvoy, *Averroès : les ambitions d'un intellectuel musulman*, Flammarion, Paris, 2011. Cité par Jean François Rey (dir.), *Visages de la Justice*, Harmattan, 2010, p. 74.

²³ François-Paul Blanc, *Le droit musulman*, Paris, Dalloz, 1998, p. 16.

²⁴ Saïd al-Andalûsî (1214-1286), *La chronique des nations (Tabakat al-ûmam)*, Nadjaf (Irak), al-Maktabat al-Hamidiyya, 1967, p. 87.

²⁵ Roger Arnaldez, *Averroès : un rationaliste en Islam*, Balland, 1998, p. 223.

²⁶ Abdelmadjid Charfi, *L'Islam entre le message et l'histoire*, Paris, Albin Michel, 2004, p. 167.

son œuvre (§1). Nonobstant le fait que cette condamnation aboutira à la relégation d'Averroès au rang infâmant de « fondateur de la pensée véritablement *incrédule* qui rejette le fondement de tous les dogmes »²⁷, elle aura eu surtout pour conséquence désastreuse d'interdire aux futures générations musulmanes d'approfondir l'étude de son œuvre (§2).

1. De Cordoue à Lucena : itinéraire d'un exilé

Il faut d'abord signaler le manque flagrant de sources arabes relatant les séquences du procès suivi de l'exil d'Averroès. Ceci s'explique en grande partie par la censure posthume imposée à la mémoire du Grand cadî de Cordoue. Il en est résulté que les seules références faisant le récit des derniers jours du Commentateur se limitent aux chroniques de deux historiens maghrébins : Abdulwahid al-Marrakchî (1181-1250) et Ibn Abdulmalik al-Ansârî (1237-1303). Avec quelques mentions plus ou moins brèves à la *nikba* ou « disgrâce » du philosophe andalou dans les célèbres *Muqaddima*²⁸ d'Ibn Khaldûn (1332-1406) et le *Kâmil* de Dhahabî (1274-1348).

On y apprend, par exemple, que le jour où le calife al-Mansûr vint à Cordoue en 1195, il prit soin d'honorer publiquement Averroès, le Grand cadî de la ville et l'ancien ami de son défunt père. Cette reconnaissance publique serait, dit-on, à l'origine de la haine et de la jalousie qu'elle devait susciter au sein de ce que N. Morata (1941) nomme « la cour des envieux »²⁹, dans laquelle se retrouvaient les grandes personnalités de l'aristocratie almohade. Ces derniers auraient alors patienté jusqu'au retour triomphant du calife de la bataille d'Alarcos le 19 juillet 1195 afin de déposer plainte auprès de lui contre Averroès pour subversion, hérésie et complot politique. N'étant alors guère disposé à prendre, pour manque de preuves, ces accusations au sérieux, le calife fera alors mine de remettre son épée dans son étui en signe de non-lieu.

Pas découragés pour autant, les mêmes personnes revinrent à la charge quelque temps plus tard mais munis de preuves d'apparence irréfragables : des parchemins écrits de la main du penseur andalou et dans lesquels celui-ci aurait - comble du blasphème - renié certains récits coraniques. Prenant cette fois-ci ces accusations plus au sérieux, le calife invita Averroès, alors en fonction à Cordoue, à se rendre à Marrakech pour assister à son propre procès face à une cour composée des grands gouverneurs de l'empire et de ses plus illustres théologiens. Dès son entrée dans la salle d'audience, Averroès fut soumis à la question sur la gravité de ses écrits :

« Est-ce ton écriture ? », demanda le calife à Ibn Rochd. « Non ! », s'exclama ce dernier. Et le calife de lancer : « Maudit est celui qui a écrit ces paroles ! ». Et ordonna à toutes les personnes présentes de maudire leur auteur en demandant à ce

²⁷ Ernest Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, Michel Lévy Frères, Paris, 1866, p. 278.

²⁸ Abderrahmane Ibn Khaldûn (1332-1406), *Prolégomènes*, T.F : Mac Guckin de Slane, Paris, Imprimerie impériale, 1863.

²⁹ Norimo Morata, «La presentación de Averroes en la corte almohade», *La Ciudad de Dios*, CLIII, 1941, p. 101.

que Ibn Rochd soit éconduit et gardé éloigné des musulmans [jusqu'à la nouvelle audience]³⁰.

C'est alors qu'un certain cadî Abu Abdullah Ibn Marwân (m. à la fin du XIII^e siècle) tenta de prendre la défense d'Ibn Rochd, son confrère. Mais cette intercession fut sans effet face à la détermination des détracteurs au philosophe, dont les chefs de file étaient Abu Abdullah ibn 'Iyyâch, le secrétaire particulier du calife, et le Grand inquisiteur de la cour califale, Abû Ali Ibn al-Hadjâj. Ce bref extrait du plaidoyer de l'inquisition montre bien toute la violence symbolique dont Averroès fit l'objet :

Il est des gens qui se sont noyés dans les océans de l'illusion et se sont éloignés de la Charia ; Ils sont comme les musulmans d'apparence, mais leur intériorité est remplie de fausses croyances ; Nous demandons à ce qu'il soient chassés pour Dieu et exilés là où doivent être exilés les pervers³¹.

Le fait est que c'est au terme d'un long et violent réquisitoire dressé par ses pourfendeurs, et face aux preuves matérielles exposées, que le calife fut contraint à prononcer l'exil du penseur andalou vers la ville juive de Lucena et la destruction de l'ensemble de ses ouvrages. Pire encore, le Calife ordonna aux ulémas de se réunir à la Grande mosquée pour annoncer aux Croyants « *qu'Ibn Rochd avait été excommunié de la religion et qu'il méritait la damnation des égarés* »³².

Si telles sont brièvement rapportées les principales séquences historiques relatives au procès inquisitoire d'Averroès, il convient cependant de souligner que ses malheurs n'allaient pas s'achever avec cette forfaiture. Tout au long de la période de disgrâce qui lui fut imposée, Averroès devait encore subir les sarcasmes et les insultes des nombreux adeptes de cette « orthodoxie de masse sunnite »³³ dont parle Y. Ben Achour (2009). Ibn Rochd lui-même écrit à ce propos :

La séquence la plus douloureuse de ma disgrâce fut le jour où j'entrai avec mon fils Abdullah dans une mosquée pour y accomplir la prière du soir. En nous apercevant, les incultes se mirent à chauffer les foules qui entreprirent de nous chasser de la mosquée³⁴.

Le philosophe andalou dut également faire face aux satires de certains poètes avides de complaire au prince du moment. C'est ainsi qu'Abû al-Husayn Ibn Djubayr, par exemple, adressa à Ibn Rochd les vers suivants :

Ô toi qui t'es fourvoyé ! Tu te retrouves seul sans personne pour être ton ami !
Tu as trahi la Religion [...] C'est ainsi que le Destin frappe les blasphémateurs ;
Ceux-là mêmes qui mêlent la philosophie à la religion et qui affichent l'hérésie³⁵.

³⁰ Abdulwahid al-Marrâkhî (1181-1250), L'extraordinaire dans le résumé des récits des Arabes (al-Mu'djeb fi talkhîṣ akhbâr al-'arab), Le Caire, Imprimerie al-Istiḳâma, 1949, p. 306.

³¹ Ibn Abdulmalik al-Ansârî (1237-1303), *La richesse et la perfection (Al-dhil wa al-takmila)*, Beyrouth, Maison de la Culture, 1973, t. VI, p. 27.

³² Ibn Abdulmalik al-Ansârî (1237-1303), *La richesse et...*, t. VI, p. 25-26.

³³ Yahd Ben Achour, *Aux fondements de l'Orthodoxie Sunnite*, Tunis, Cértès éditions, 2009, p. 264.

³⁴ Ibn Abdulmalik al-Ansârî (1237-1303), *La richesse et...* t. VI, p. 26

³⁵ Salomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, A. Franck Librairie, Paris, 1857, p. 425.

Néanmoins, les chroniques nous apprennent aussi qu'après trois années d'exil, certains grands noms de Séville auraient intercédé auprès du calife al-Mansûr afin qu'il accorde sa grâce à Ibn Rochd. Celui-ci consentit enfin à lever l'interdit qui frappait le juriste cordouan en l'invitant à venir s'installer à Marrakech. Mais alors faut-il interpréter cette invitation comme une réhabilitation définitive d'Averroès ? Sûrement pas. Les sources mentionnent par ailleurs que malgré un retour triomphant en terre d'Islam, l'ancien cadi de Cordoue allait être assigné à résidence avec la stricte interdiction de prodiguer le moindre enseignement. Le juriste syrien Tâdjuddin Ibn Hamaweh (1170-1244) nous rappelle à ce sujet qu'étant un jour de passage par Marrakech, il insista pour rencontrer le grand Ibn Rochd. On lui aurait alors appris que celui-ci était assigné dans sa demeure par ordre du calife et qu'il lui était strictement interdit d'en sortir ou de recevoir qui que ce soit.

Et il en sera donc ainsi pour le Commentateur et cela jusqu'à sa mort en ce jour du 10 décembre 1198. Après des premières funérailles à Marrakech, la tombe du grand philosophe arabe sera, à la demande de sa famille, transférée trois mois plus tard à Cordoue pour y être déposée avec ses aïeuls. Evènement hautement symbolique s'il en fut car, on doit bien le reconnaître, présageait déjà que l'héritage du Commentateur n'était pas voué à un grand destin épistémologique dans le monde arabe. A contrario de l'intérêt qui allait lui être témoigné dans le vieux continent. Intérêt qui n'aura eu d'égal que le dédain que ses coreligionnaires lui avaient exprimé.

2. De l'Exilé au Chef des commentateurs : un destin d'exception

Les chroniques maghrébines nous apprennent qu'Averroès ne fut pas le seul penseur à avoir été exilé par le calife al-Mansûr. Ce fut également le cas du philosophe Abû Djaafar al-Dhahabî, du poète Abû al Rabî' al-Kafîf ou encore du cadi Mohammed Ibn Ibrahim. Mais à la différence près qu'aucun de ces savants ne fut exilé à Lucena. Pourquoi en fut-il ainsi pour Averroès ? Salomon Munk (1857) qui s'est longuement penché sur la question nous en donne l'explication suivante :

C'est avec une certaine intention qu'Ibn Rochd fut relégué à Elisâna, où il devait exister encore un certain nombre d'anciennes familles juives, qui extérieurement professaient l'islamisme, mais qui étaient méprisées par les vrais musulmans. Les ennemis d'Ibn Rochd, à ce qu'il paraît, avaient répandu le bruit que ce philosophe lui-même était d'origine juive et qu'on ne saurait faire remonter sa généalogie à aucune des familles arabes d'Espagne³⁶.

L'argument paraît fondé. Au-delà du fait que cette explication semble également faire l'unanimité des chroniqueurs arabes, l'histoire juridique de l'Islam nous apprend que la sentence d'excommunications s'accompagne souvent d'une négation des origines arabes - donc sémites - de l'excommunié. Cela n'empêche, nous pensons, pour notre part, pouvoir envisager un autre motif justifiant le choix de Lucena comme terre d'exil pour Averroès : la

³⁶ Salomon Munk, *Mélanges de philosophie...* p. 425.

grande tolérance exprimée par le philosophe arabe vis-à-vis des adeptes des autres cultures et religions.

Et alors même que les ulémas avaient, comme on sait, tôt fait du mépris des « dîmés » (non-musulmans) et du rejet principal de leur patrimoine culturel l'un de leurs principaux credo dogmatiques, Averroès n'allait pas hésiter à considérer tout penseur, quelle que soit son origine ou sa religion, comme un « sage » digne de respect duquel les musulmans doivent tirer le meilleur profit. N'est-ce pas lui qui disait si bien que « *Nous devons écouter avec attention les paroles des peuples qui nous ont précédés et étudier leurs écrits tout en les remerciant pour leur apport à l'humanité* »³⁷ ? Contrairement donc à la majorité des théologiens de l'Islam qui continue à considérer les philosophes de l'Antiquité comme des « païens, des idolâtres et des gens qui n'ont foi ni en Dieu, ni en ses anges, ni en ses Livres ni en le Jour Dernier »³⁸, ne voilà-t-il pas Averroès qui voit en Aristote « le plus sage des Grecs qui a fondé et achevé la logique, la physique et la métaphysique », avant d'adresser « des louanges sans fin à Celui qui a prédestiné cet homme à la perfection »³⁹. De ce point de vue, rien de plus normal donc que le philosophe cordouan ait été assimilé par ses coreligionnaires à un « défenseur des infidèles » devant, de ce fait, finir sa vie parmi eux.

Cependant, quelles qu'aient été les raisons réelles ayant justifié le choix de Lucena comme terre d'exil pour Averroès, il faut toutefois retenir que cette destination n'aura pas été sans conséquences sur la postérité de son œuvre. Sans aller jusqu'à adhérer aux récits controversés de Léon l'Africain (1490-1550) qui prétend que Maïmonide fut un temps le disciple voire même l'hôte d'Averroès⁴⁰, nul doute ne subsiste que la philosophie juive médiévale aura totalement été submergée par l'héritage de ces deux grandes figures cordouanes, le premier surnommé dans les milieux hébraïques « l'aigle de la synagogue », l'autre « le grand sage ». Nonobstant le fait qu'une grande partie de l'œuvre d'Averroès ait été sauvée par les traducteurs hébraïques, dont son résumé de l'*Organon*, le *Commentaire Moyen* et le *Compendium de la République de Platon*⁴¹, c'est par l'intermédiaire d'auteurs comme Isaac Albalag (m. 1250), Joseph ibn Caspi (1279-1340), Lévi Ben Guerchon (1288-1344), Moïse de Narbonne (1300-1362) et Eliya Delmédigo (1460-1493), que les thèses d'Averroès allaient dépasser les frontières de la péninsule ibérique parvenant jusqu'à Perpignan et Padoue.

Et c'est ainsi qu'après un purgatoire de plusieurs siècles, ces averroïstes seront redécouverts vers la fin du XVIII^e siècle par les adeptes de l'*Aufklärung* juive, c'est-à-dire de la *haskala* [et que] le renouveau de la pensée juive en Allemagne au cours

³⁷ Ibn Rochd / Averroès (1126-1198), *Livre du discours...*

³⁸ Ibn al-Qayyim al-Djûziyya (1292-1350), *Les foudres envoyées (Al-Sawâ'iq al-mursala)*, Riad, Dar al-Asima, 1998, § 15514.

³⁹ BADAWI (Abderrahmane), *Averroès*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1998, p. 35.

⁴⁰ Léon l'Africain, *apud* J. Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, ed. Harles, t. III, Hambourg, 1793, p. 296.

⁴¹ Traduit de l'arabe à l'hébreu par Samuel ben Juda de Marseille (1294-1340), ce texte fera l'objet de plusieurs traductions latines dont celles de Rosenthal (1956) en langue anglaise et de Hernandez (1990) en espagnol. Le monde arabe devra patienter jusqu'en 1994 pour voir enfin réapparaître la version arabe de ce livre traduit de l'hébreu par le Libanais Ahmed Chahlân.

du XIX^e siècle, amorcé par Moïse Mendelssohn, se fera sur la base de ce maïmonidisme averroïste⁴².

Il n'en va pas autrement pour le monde chrétien où la pensée d'Averroès allait, dès les premières traductions latines de Michel Scot (1175-1236) à Tolède puis à Naples à la cour de l'empereur Frédéric II, irradier petit à petit toute l'Europe « au point de s'identifier pour trois siècles à la culture philosophique de l'Italie chrétienne »⁴³. Par delà les averroïstes convaincus de la trompe de Siger de Brabant (1240-1284), de Thomas Wylton (m.1322) ou de Jean de Jandun (m.1328), même les adversaires du penseur musulman subiront son influence. Le *Contre Averroès* (1274) de Thomas d'Aquin n'empêcha pas son auteur d'adhérer à plusieurs thèses du philosophe arabe dans le domaine particulier de la providence et des preuves de l'existence de Dieu⁴⁴. L'interdiction faite par l'évêque Etienne Templier en 1277 d'enseigner les 219 thèses averroïstes à l'université de Paris, l'appel de Raymond Lulle en 1310 aux « catholiques intelligents pour une action rapide contre la doctrine d'Averroès », ou encore la censure imposée en 1513 par le pape Léon X aux ouvrages d'Ibn Rochd, n'auront guère empêché les penseurs européens de continuer jusqu'à la Renaissance à s'inspirer des écrits du Commentateur. Démontrant par là, comme le dit F.-B. Fenton (1999), à quel point « le grand maître de Cordoue, habillé d'une tunique hébraïque, puis d'une toge latine, aura pu féconder la pensée occidentale si profondément⁴⁵ ».

* * *

A la question de savoir si le judaïsme, à défaut d'Averroès et son legs spirituel, aurait pu être présent dans le débat philosophique de l'Europe du XVIII^e siècle, M.-H. Hayun (2003) répond à la négative. Faisant ensuite un parallèle le monde musulman, cet historien reconnu du judaïsme ne manque pas d'ajouter :

Le problème est que l'islam qui n'a pas repris ce même legs n'a pas pris par à l'*Aufklärung*, ce qui l'a mis en retrait par rapport aux autres confessions du continent européen. Si l'islam avait cultivé la philosophie d'Ibn Rushd, il aurait eu lui aussi son Moïse Mendelssohn et son Hermann Cohen⁴⁶.

Bien que nous adhérions volontiers à l'affirmation de l'auteur relative à l'influence d'Averroès sur la pensée occidentale, nous ne partageons pas entièrement son opinion concernant la postérité du penseur andalou en terre d'Islam. Certes, l'ensemble des historiens s'accorde sur l'absence d'une postérité musulmane d'Ibn Rochd au Moyen Âge⁴⁷. Ceci est un fait historique irréfragable. Mais il faut toutefois savoir qu'il n'en sera pas ainsi indéfiniment ;

⁴² Maurice Huben Hayun, « La tradition philosophique juive... », p. 31.

⁴³ Alain de Libéra, « Autour d'Averroès l'héritage andalou », *Rencontres d'Averroès*, Editions Paranthèses, Marseille, 2003, p. 24-25.

⁴⁴ Gomez Nogales, *Aquinas and problems of his time*, Leuven Universitu Press, The Hague Martinus Nijhoff, Belgique, 1976, p. 164.

⁴⁵ Paul Fenton, « Le rôle des Juifs dans la transmission de l'héritage d'averroès », Mohammed Habib Samerkandi (dir.), *Horizons maghrébin-le droit à la mémoire*, Presses Universitaires du Mirail, 1999, p. 41.

⁴⁶ Maurice Huben Hayun, « La tradition philosophique juive... », p. 31.

⁴⁷ Dominique Urvoey, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Seuil, 2006, p. 635.

le monde arabo-musulman n'ayant pu, lui aussi, échapper au récurrent antagonisme entre tradition et modernité, le XIX^e siècle devait indéniablement marquer la résurgence de la pensée averroïste en Islam avec ce que l'on a coutume d'appeler la *Nahda*, la tentative de « Renaissance » ou « Éveil » du monde musulman. La rencontre de l'Islam avec l'Occident chrétien fut à cet égard un événement décisif ; en Orient tout d'abord, à partir du XVII^e siècle, avec, entre autres, la Compagnie anglaise des Indes orientales. Puis avec le débarquement de Bonaparte en terre d'Égypte en 1798 et l'instauration du colonialisme français en Afrique du Nord. La société islamique traditionnelle ne tarda dès lors plus à être soudainement confrontée aux idées des Lumières, en même temps qu'elle prenait conscience de l'avancée industrielle de l'Occident sur le monde musulman.

Tandis que l'orthodoxie islamique préférera considérer avec méfiance l'incursion croissante des idées modernes au sein des sociétés musulmanes, un nouveau courant dit *islâhî* ou « réformiste », allait gager sur la voie du juste milieu entre la tradition et la modernité. Pour les adeptes du réformisme, l'issue à la crise du monde musulman ne réside pas dans le conservatisme chauvin des ulémas ; mais requiert, au contraire, un retour salvateur à la rationalité qui faisait par le passé la gloire de la civilisation islamique. La clé de voûte de cette « réforme musulmane » résiderait alors dans un long processus de démythification de certaines traditions avec, en corollaire, la restauration du libre examen des Écritures ; le tout dans le but bien compris d'adapter la norme juridico-sociale de l'Islam aux exigences des temps modernes. Parmi les précurseurs de ce courant de pensée particulier de l'Islam, on peut citer l'éminent professeur de droit musulman Shah Wali Allah (1703-1762) en qui Jacques Berque voyait une sorte de « Diderot des Indes »⁴⁸, le Pakistanais Mohammed Iqbal (1873-1938) dont la traductrice et grande admiratrice Eva de Vitray-Meyerovitch présente comme « le plus important philosophe du sous-continent indien »⁴⁹, ou encore l'égyptien Mohammed Abduh (1849-1905) et son maître à penser le persan Jamal-Eddine al-Afghani (1838-1897) rendu célèbre en France au XIX^e siècle par ses controverses philosophiques avec E. Renan (1883)⁵⁰.

Il va sans dire que l'approche rationnelle d'Averroès aura constitué la pierre angulaire du réformisme musulman du XIX^e siècle. L'apologie faite par Mohammed Abduh à la mémoire du Grand cadi de Cordoue est bien révélatrice de cette filiation historique entre l'averroïsme médiéval et le réformisme musulman contemporain :

Ibn Rochd était un bon croyant qui avait compris que l'Islam ne pouvait contredire la Raison, mais au contraire combattre ce qui peut en entraver l'usage. Bien heureusement, son œuvre nous est parvenue pour nous rappeler cette réalité [...] Quant aux ulémas qui l'ont combattu et cherché à l'éliminer, ils ne l'ont pas fait

⁴⁸ Jacques Berque, « L'Islam au temps du monde », Guy Harpigny (dir.), *Aspects de la foi de l'Islam*, Publications des Facultés universitaires de Saint-Louis, Bruxelles, p. 13.

⁴⁹ Bulletin critique du livre français, « Orientalisme », Association pour la diffusion de la pensée française, France, 1997, p. 214.

⁵⁰ Après que Renan eut dans une conférence donnée à la Sorbonne en 1883 prétendu que l'Islam était par nature opposé au développement des sciences, al-Afghani lui adressa un contre-argumentaire qui défraya la chronique en France. Voir *Journal des Débats*, Paris, 18 mai 1883.

pour la religion mais motivés par l'envie ; la religion ne fut pour eux qu'un instrument⁵¹.

S'il en est ainsi de la genèse du réformisme musulman du XIX^e siècle, comme se fait-il que ce courant ne soit pas parvenu, à l'instar de la Réforme en Europe, à s'imposer en terre d'Islam ? Violence et persécution auront-ils, comme au temps d'Averroès, été les véritables facteurs de dissuasion à la *Nahda*, cet « Éveil de l'Islam » tant espéré ?

L'histoire retiendra que les réformateurs musulmans du XIX^e siècle auront fait l'objet d'une forte animosité de la part des forces conservatrices. Jamal-Eddine al-Afghani (1838-1897) et Mohammed Abduh (1849-1905) ne subirent-ils pas les persécutions des ulémas d'Istanbul et d'Égypte jusqu'à finir par démissionner de leurs postes d'enseignants avant de s'exiler en France ? Il en sera de même pour le magistrat Ali Abderrazzaq (1888-1966) qui sera révoqué de l'institution judiciaire égyptienne après avoir été contraint à abjurer publiquement ses positions anticonformistes. Son homologue syrien Abderrahmane al-Kawâkibî (1855-1902) n'eut pas la même chance : d'abord incarcéré pour son opposition au dogme classique du Califat, il sera exilé en Égypte en 1899 avant d'être proprement assassiné en 1902.

On le voit bien : la longue série de violences morales et physiques qui a émaillé la vie des réformateurs musulmans à travers les âges aura constitué le principal facteur justifiant l'échec du renouveau de la pensée islamique. Mais quoi que l'on pense, il va sans dire que la réappropriation, par les sociétés musulmanes contemporaines, de l'héritage philosophique et théologique du Grand cadî de Cordoue pourrait, à ne pas en douter, constituer une issue salutaire au cloisonnement intellectuel dans lequel la pensée islamique se trouve enfermée depuis des siècles.

⁵¹ Nasser Ismat, Le discours philosophique chez Averroès et ses traces dans les écrits de Mohammed Abduh et Zaki Nadjib Mahmoud (*Al-khitâb al-falsafî 'inda Ibn rochd wa âtharuhu fî kiâabât Mohammed Abduh wa Zaki Nadjib Mahmoud*), op.cit, 2002, p. 55.

MEMOIRE DE L'EXIL SEFARADE ET EXILES DE LA PENINSULE IBERIQUE DANS LE RECIT HISTORIQUE D'IMANUEL ABOAB

Moises Orfali - Université Bar-Ilan, Israel

La intención prioritaria de Imanuel Aboab (1555-1628) al escribir el texto de la *Nomología* fue probar la autoridad de la Ley Oral y la legitimidad de las autoridades rabínicas, haciendo incapié en el origen divino de dicha Ley y en la cadena ininterrumpida del liderazgo rabínico a través de los siglos. En su discurso historiográfico trata del exilio y de los exiliados de la Península ibérica, incluyendo recuerdos personales suyos, con el fin de demostrar que ni la expulsión general de España ni las conversiones forzadas de Portugal interrumpieron la continuidad de la tradición. Expone la idea de que, a pesar de las tribulaciones y el exilio, se siguieron fundando academias talmúdicas y prosiguió por medio de los mismos desterrados la transmisión del legado espiritual acumulado durante generaciones desde el Sinaí.

En écrivant la *Nomología*, l'objectif premier d'Aboab Imanuel (1555-1628) était de montrer l'autorité de la Loi Orale et la légitimité des autorités rabbiniques, en insistant sur l'origine divine de la loi et de la chaîne ininterrompue de direction rabbinique à travers les siècles. Dans son discours historiographique il traite la question de l'exil et des exilés de la péninsule ibérique, et inclut des souvenirs personnels, afin de prouver que ni l'expulsion générale de l'Espagne et du Portugal, ni les conversions forcées n'ont interrompu la continuité de la tradition. Il expose l'idée que, malgré les tribulations et l'exil, des académies talmudiques ont continué à être fondées et que s'est perpétuée la transmission de l'héritage spirituel accumulé au fil des générations depuis le Sinaï.

D'après ce que dit Yosef Hayim Yerushalmi dans ses études sur la spécificité juive du rapport entre mémoire et histoire, le stimulus primordial de l'émergence de l'historiographie au XVI^e siècle fut la grande catastrophe qui avait mis fin, de manière abrupte, à la liberté de la vie juive dans la péninsule ibérique à la fin du XV^e. Et ce fait, nous dit Yerushalmi, est confirmé par des affirmations explicites présentes dans certaines des œuvres en question¹. C'est ainsi que, pour la première fois depuis l'Antiquité, nous trouvons une réponse historiographique diversifiée à un événement historique capital. Rien de ce qui était arrivé au Moyen Âge, pas même les massacres par les Croisés, n'avait engendré de littérature comparable. Outre les œuvres historiques, presque toutes les branches de la littérature juive du XVI^e siècle contiennent des références, directes ou indirectes, à l'expulsion d'Espagne de 1492, à la conversion massive et forcée des juifs du Portugal, qui eut lieu cinq ans plus tard à peine, et aux souffrances que les réfugiés connurent sur terre et sur mer².

Le dénominateur commun que trouve Yerushalmi chez la plupart des huit auteurs qu'il mentionne, est que cinq d'entre eux furent exilés d'Espagne et du Portugal (Ibn Verga, Zacuto, Usque, Yosef ha-Kohen et Gedaliya Ibn Yahia) ; d'autres, par exemple Eliyahu Capsali de Crète, avaient subi une profonde influence des exilés espagnols installés dans cette île ; d'autres encore, comme Azariah de Rossi et David Gans, bien que ne provenant pas d'un milieu séfaraide

¹ Y. H. Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris, 1984, pp. 73-75.

² Y. H. Yerushalmi, « Clio and the Jews: Reflections on Jewish Historiography in the Sixteenth Century », *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* (Jubilee Volume), 46-47 (1979-80), II, pp. 620-621 ; *idem.*, *Zakhor*, pp. 74-75.

(Mantoue et Prague, respectivement) avaient certainement lu et assimilé les œuvres de leurs prédécesseurs *sefardim*.

1. Entre apologétique et historiographie

L’auteur séfaraï dont je veux traiter ici est lui aussi mentionné par l’insigne historien Yerushalmi, mais seulement dans une note en bas de page³. Il s’agit de R. Imanuel Aboab (Porto, 1555 – Jérusalem, 1628), descendant de la famille bien connue de l’Espagne chrétienne⁴ à laquelle appartenaient R. Isaac Aboab, auteur d’*Almenara de la Luz*, qui était l’arrière-grand-père de R. Imanuel, et le second R. Isaac Aboab, appelé « le dernier Gaon⁵ de Castille » (mort en 1493), qui à l’époque de l’expulsion d’Espagne avait mené des négociations avec le gouvernement portugais pour qu’il accueille les exilés dans ce pays. Au Portugal, les membres de la famille Aboab se virent obligés à adopter le christianisme lors de la conversion massive de 1497 ; parmi eux se trouvait le grand-père de R. Imanuel, Abraham Aboab de Tolède, connu sous le nom de Duarte Dias. Imanuel Aboab dut être très jeune orphelin, car il ne fait généralement pas allusion à ses parents⁶ mais à son grand-père, dans la maison de qui il fut élevé, à Porto, demeure dont il se souvient dans ses mémoires d’exil, comme nous le verrons plus bas.

Les sources que nous conservons sur la biographie de notre auteur sont très succinctes, et la plupart des informations que nous possédons procèdent de son ouvrage *Nomologia o Discursos legales*⁷ ; il s’agit d’allusions aux lieux où se déroula son activité, aux personnes avec lesquelles il était en relation, aux ouvrages qu’il avait l’intention d’écrire et, en général, de toute une série de détails biographiques et historiques qui viennent compléter ceux que contient la lettre qu’il écrivit à ses coreligionnaires convertis de Labastide-Clairence, en Aquitaine⁸. L’objectif de la lettre découle de l’en-tête qui lui sert de titre et qui évoque clairement le public

³ Y. H. Yerushalmi, *Zakhor...*, p. 142, note 41.

⁴ Sur l’importance et les ramifications de cette famille, v. L. Loewenstein, *Die Familie Aboab*, Pressburg, 1905 ; I. Révah, « Pour l’histoire des Nouveaux-Christiens portugais – La relation généalogique d’I. de M. Aboab », *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira*, 2 (1961), pp. 276-312 ; M. Benayahu, *A Single Generation in the Land. Letters of R. Shmuel Aboab and R. Moseh Zacuto Concerning the Affairs of Erez Israel*, Jérusalem, 1988, en particulier le chapitre « La famille Aboab » dans la première partie, pp. 51-62 (en hébreu) ; N. Yosha, « Two R. Ishaq Aboab », *Pe’amim*, 51 (1992), p. 141 (en hébreu) ; D. Aboab, *Fleurs séfarades, la saga des Aboab*, Paris, 2005.

⁵ *Gaon*, signifie en hébreu savant par excellence. Le terme *gaon* a été latinisé et historiens écrivent des *geonim* et la période appris au pluriel.

⁶ Dans toute la *Nomologia*, il ne mentionne son père que deux fois. La première fois, il fait allusion à lui en disant : « ... et de ce que j’ai souvent entendu verbalement de mon seigneur, que Dieu ait dans Sa gloire » (II^e partie, ch. 26, p. 306 [297] ; la seconde, il le mentionne par son nom : « Et j’ai souvent entendu dire à mon seigneur Isaac Aboab, que Dieu ait en Sa gloire » (II^e partie, ch. 27, pp. 315-316 [307]).

⁷ *Nomologia o Discursos Legales de Imanuel Aboab*, M. Orfali (ed.), Ediciones Universidad de Salamanca, 2007. Dorénavant la pagination selon cette édition et entre crochets celle de l’édition originale d’Amsterdam 1629

⁸ British Museum, Ms Or. 8698, fols. 275-297. C. Roth a publié ce texte dans « Imanuel Aboab’s Proselytisation of the Marranos », *Jewish Quarterly Review*, 23 (1932-1933), pp. 143-162.

visé : « pour les israélites négligents qui, éparpillés dans cette province et d'autres, passent leur vie hors de l'observance de la loi du Dieu Béni, oublieux de son service...⁹ ».

D'après le poète Daniel Levi de Barrios, le jeune Imanuel quitta le Portugal et se dirigea vers l'Italie pour revenir ouvertement au judaïsme en 1585, à la même époque où les membres de la famille Franco (Melchor Mendes Franco, Abraham Franco, sa femme Sarah et leurs deux fils, Francisco et Cristóbal) quittaient le Portugal pour s'exiler à Amsterdam¹⁰. De longues années durant, il déambula à travers différentes cités italiennes, en allant même jusqu'à Corfou, pour finir par se fixer chez des parents, à Venise. On lui proposa dans cette ville le poste de *Ḥakam*¹¹ dans la communauté hispano-portugaise, appelée « Scola Spagnola » ou « Scola Ponentina », charge qu'il occupa jusqu'à ce qu'il quitte Venise trois ans plus tard, pour émigrer de nouveau, cette fois à Jérusalem avec trente-six de ses parents, suivant en cela les pas de sa fille Gracia qui dirigeait deux académies talmudiques : l'une à Safed et l'autre à Jérusalem, et qui « durant vingt-huit ans géra toutes les offrandes qu'on lui envoyait en sa qualité de responsable de tous ceux qui se consacraient à l'étude »¹².

Un recensement de ses activités montre qu'en 1597, à Pise, il entretint une controverse religieuse avec un érudit anglais¹³. Nous savons qu'il fut l'un des administrateurs (*parnasim*) de la communauté israélite de cette ville, ce dont témoignent les livres de registre où l'on peut clairement reconnaître sa signature au bas de plusieurs des "accords" (*ascamot*)¹⁴ qui furent conclus au mois de Tišri 5360 [= 1599]¹⁵. Il se rendit ensuite à Reggio d'Emilia, où il entra en relation avec le cabaliste R. Menahem Azariah de Fano (1548-1620)¹⁶ ; il entretint une controverse à Ferrare avec un érudit chrétien au sujet des traductions de la Bible, durant laquelle il démontra à son adversaire que la version des Écritures la plus fidèle à l'original est la version hébraïque, conservée par les juifs, alors que toutes les versions latines et grecques sont

⁹ Comme il le dit dans le titre de sa lettre (Roth, *ibid.*, p. 143). En effet, des descendants de juifs portugais convertis en 1497 auxquels se joignirent des Espagnols fuyant le Saint-Office s'installèrent à Amsterdam, à Bordeaux et à Bayonne, mais aussi dans de petites localités françaises comme Bardos, Biarritz, Bidache, Came, Labastide-Clairence, Saint Jean de Luz et Peyrehorade : cf. G. Nahon, *Métropoles et Périphéries Sefarades d'Occident: Kairouan, Amsterdam, Bayonne, Bordeaux, Jérusalem*, Paris, 1993, pp. 11, 100-101, 103, 115, 122, 129, 143, 150, 152, 162, 164, 238, 246, 255-266.

¹⁰ Cette information est empruntée à M. Kayserling, « Imanuel Aboab und seine Nomologia », *Jeshurun*, 4 (1859), p. 571.

¹¹ De l'hébreu *ḥakam*, sage. Titre honorifique conféré, chez les Séfarades, à une autorité rabbinique, à un dirigeant spirituel ou à un prédicateur.

¹² Cette importante information est donnée par R. Isaac de Matatias Aboab, dans son *Livro y note de Ydades*, ms. HS 48 E27 édité par I. Révah, (note 3), p. 292 : « Imanuel Aboab deixou uma filha, chamada Gracia Aboab, que cazou em Florença com hum Conde e, despois de viúva, a levou o Haham Binyamin Levy a Terra Santa, donde governou 28 annos todas as esmolos que ally mandavão, com imperio sobre todos os Hahamim ; et ally foy a morer o ditto Haham Imanuel Aboab com 36 pessoas parentes ; e a ditto Gracia Aboab governava 2 Iesibot que tihna Duarte Dias Henriquez, huma el Ierusalaim et outra en Saphet ».

¹³ *Nomología*, II^e partie, ch. 15, p. 229 [203]. La controverse concernait le sens messianique dans la tradition juive et chrétienne du contenu de Dt. 18, 18.

¹⁴ Règlements (*taqqanot*) qui régissent la vie des communautés juives.

¹⁵ Le manuscrit du livre de registres de la Communauté israélite de Pise est conservé à Jérusalem, Institut Ben Zvi, ms. 4009. V. les décisions du 22 Tišri 5360. V. Aussi R. Toaff, *La Nazione Ebraica a Livorno e a Pisa (1591-1700)*, Florence, 1990, pp. 56-57, 444, 493.

¹⁶ *Nomología*, II^e partie, ch. 28, p. 317 [310].

manipulées¹⁷. C'est lui-même qui nous dit qu'en 1603 il prononça devant le Collège de Venise, dans ladite ville, et en présence du duc Marin Grimani, un discours sur la loyauté des juifs envers les pays où ils résidaient. D'après son propre témoignage, son allocution reçut un accueil favorable¹⁸ ; il y démontrait, en s'appuyant sur des exemples historiques, que les juifs n'avaient jamais hésité à l'heure de se mettre en danger et de subir des pertes humaines considérables en l'honneur de leur pays natal¹⁹.

Quatre ans plus tard, en 1607, Imanuel Aboab arriva à l'île de Corfou, pour affaires commerciales, et il y eut des contacts avec le ministre de l'Armée de la République de Venise, Orazio dal Monte, qui était un neveu du duc d'Urbino. Leurs échanges épistolaires sont reproduits dans la *Nomología*²⁰. D'autre part, on peut trouver dans le même livre d'obscures allusions qui pourraient signifier qu'il résida également à Amsterdam et en Afrique du Nord²¹, ainsi que d'autres références semblant indiquer qu'il se rendit à Sienne et à Spalato (Split), bien que ces renseignements n'aient pu être corroborés par d'autres documents.

La partie la plus importante de son œuvre littéraire et de son activité publique se déroula à Venise et, ce qui est bien connu, c'est dans cette ville qu'il écrivit entre 1615 et 1625 son livre *Nomología*, avec pour objectif de soutenir l'autorité de la tradition juive et de la Loi orale, à la demande de nombreux autres juifs *sefardim* exilés à Venise, Amsterdam et Hambourg²². De fait, le livre fut imprimé à Amsterdam en 1629, un an après sa mort²³ et il s'agit d'une défense de la Loi orale contre ceux de ses coreligionnaires qui niaient la valeur de l'exégèse que faisaient les savants juifs de la Torah et osaient affirmer avec obstination « que l'Écriture sainte (comme absolument parfaite) se laisse comprendre d'elle-même, et peut être, avec un peu d'étude, parfaitement comprise par tous : point n'est besoin d'autre chose que de la lire et d'observer son contenu au pied de la lettre »²⁴.

¹⁷ *Idem*, cap. 19, pp. 240-264 [218-245]. La question de la supériorité de la version juive de la Bible (ainsi que de l'exégèse qui l'accompagne) fut adoptée par les apologistes postérieurs, parmi lesquels se distinguent le médecin et philosophe Isaac Cardoso (1604-1681) et R. Samuel Aboab (1619-1694).

¹⁸ *Idem*, ch. 26, p. 300 [290]. Le discours d'Aboab, tout comme le *Discurso circa il stato de gl'Hebrei, e in particolar dimoranti nell'inclita Città di Venetia* de R. Simone Luzzatto (1582-1633), exalte les mérites de la communauté juive de Venise, et démontre son utilité pour la République, son gouvernement et ses citoyens. Cf. B. David, « How Profitable The Nation of The Jews are : *The Humble Addresses of Menasseh ben Israel and the Discorso of Simone Luzzatto* », J. Reinharz et al. (éds.), *Mystics, Philosophers, and Politicians : Essays in Honor of Alexander Altmann*, Durham, 1982, pp. 159-180.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.* ch. 5, pp. 183-194 [144-157]. L'auteur reproduit l'échange épistolaire en langues originales, latin et italien, et les traduit ensuite en espagnol. V. D. Aboab, *L'ange invisible dans les trois religions monothéistes*, Paris, 2008.

²¹ *Ibid.*, Introduction, p. 77 [6] ; II^e partie, ch. 27, pp. 311, 316 [302, 308].

²² *Ibid.*, p. 77 [6] : « Néanmoins, certains de mes seigneurs, tant dans la cité de Venise que dans celle d'Amsterdam, ayant appris que mon travail était désormais visible, me persuadèrent de le communiquer à tout le monde et m'exhortèrent à le faire, disant qu'il en résulterait des bienfaits pour tous, et en particulier pour certains, qui avaient là-bas besoin de ce remède salutaire ».

²³ *Nomología o Discursos Legales*, compuestos por el virtuoso Haham Rabi Imanuel Aboab, de buena memoria. Estampados a costa y despesa de sus herederos, [Amsterdam] en el año de la creación 5389 [=1629]. Dans la bibliothèque de la Real Academia Española de la Historia, à Madrid, se trouve un manuscrit de cette édition, copié par Theophilo Ungero en 1715 (ms. Hébreu 18). Il existe aussi une seconde édition, avec corrections, du docteur R. Isaac Lopes, parue à Amsterdam en 5487 [=1727].

²⁴ *Ibid.*, Introduction, p. 76 [5].

2. L'expulsion générale d'Espagne

L'objectif de l'auteur de la *Nomología o Discursos legales*, dans les deux parties qui composent l'ouvrage, est de démontrer aux juifs convertis que leur repentir n'a pas été absolu parce que la Loi orale est elle aussi d'origine divine et oblige tout juif. La première partie du livre se compose de vingt-cinq chapitres et traite de la véracité et la nécessité de la Loi orale : du caractère totalisant de la Torah écrite et de l'impossibilité où se trouve l'être humain de la comprendre telle qu'il l'a reçue, car la capacité de l'intellect est limitée et soumise à la révélation et à la tradition des maîtres du Talmud.

Le principal sujet traité dans la seconde partie est la continuité de la tradition et de la vigueur de l'autorité rabbinique ; la Loi orale, les *halakhot* et les interdictions préventives et les décisions des rabbins — tout cela fait partie d'un système unique dont les composantes ne peuvent être séparées. Aboab consacre de nombreux chapitres à la question de la continuité de la tradition, jamais interrompue lors des périodes de transition depuis l'époque des Sages jusqu'aux temps où il écrit. Avec ses paroles, il apporte une réponse non seulement à ceux qui niaient l'autorité des rabbins, mais aussi et surtout à ceux qui réfutaient l'idée de la continuité de la tradition²⁵.

De même, la *Nomología* recueille certains détails historiques sur les exils des juifs et le nombre des expulsés, sur la conversion forcée de 1497 au Portugal et sur le châtement des rois d'Espagne et du Portugal qui affligèrent les juifs. C'est ainsi que le chapitre XXVI de la seconde partie de la *Nomología* commence avec le récit des différents exils des Hébreux ordonnés par Nabuchodonosor II²⁶, origine, à ce qu'on nous explique, du départ de certains Hébreux pour la région d'Espagne, soit que Nabuchodonosor leur ait ordonné de s'y fixer, comme seigneur et monarque universel qu'il était, soit qu'il les ait donnés à Hispan, roi d'Espagne, qui l'avait aidé dans son entreprise de Judée, comme l'écrivent certains²⁷. C'est à cette époque qu'arrivèrent les israélites en Espagne et qu'ils s'y établirent et édifièrent la ville de Tolède, dont le nom et celui de nombreux lieux de sa juridiction et des environs montrent qu'il s'agit d'édification et d'habitation juive²⁸. Quand soixante-dix ans eurent passé, les exilés rentrèrent à Jérusalem sous la protection et le gouvernement de Zerubabel, Ezrá et Nehemias, qui reconstruisirent le Temple et restèrent en Judée pendant quatre cent vingt ans, avant d'être à nouveau vaincus par Vespasien, que le Temple de Jérusalem soit à nouveau ravagé et que quatre-vingt-dix mille captifs soient exilés dans les Province d'Europe, en particulier en Italie. Trajan, et d'autres empereurs successeurs de Vespasien envoyèrent les gens les plus

²⁵ *Ibid.*, II^e partie, chs. 1-30, pp. 167-324 [164-320].

²⁶ V. 2 Re 25, 1-22 ; 2 Cr 36, 17-20 ; Je 52, 1-27.

²⁷ Pour la question du début de l'installation des juifs dans la Péninsule Ibérique, v. H. Beinart, « ¿ Cuándo llegaron los judíos a España ? », *Estudios* 3 (1961), pp. 3-52.

²⁸ Cf. le Commentaire d'Isaac Abravanel à Zac 12, 7 (*Commentaire sur les Prophètes et les Hagiographes*, Tel Aviv 1960, p. 239).

remarquables aux ultimes confins de l'Empire romain, et c'est ainsi, poursuit le récit de Aboab, que presque la crème du peuple d'Israël s'en alla habiter les régions d'Espagne et de France. C'est alors que s'accomplit la prophétie d'Abdias, 20, qui dit : *Les exilés israélites, ces infortunés, de Canaan jusqu'en France ; et les déportés de Jérusalem qui sont en Espagne, occuperont les cités du Négueb* [Abd, 20]. En cela, Aboab suit la tradition juive qui identifie depuis l'Antiquité l'Espagne avec la Sefarad que mentionne la Bible, et qui est à l'origine du nom donné aux juifs du lignage espagnol, les Séfarades.

Les communautés juives en Espagne grandirent durant toute la période romaine, et à l'époque wisigothe dans les centres de population les plus avancés culturellement, si bien que leur répartition coïncidait avec le réseau urbain de la Péninsule. Par la suite, elles demeurèrent dans les mêmes zones tout au long du Moyen-Âge, tant sous la domination musulmane que chrétienne, en jouissant d'une autonomie religieuse. Les *aljamas* juives, dit Aboab, progressèrent qualitativement en bien-être lors des périodes de paix, leurs habitants obtinrent des postes élevés dans la vie publique, et reçurent de nombreux privilèges, aussi bien individuels que collectifs, excepté lors des périodes de crise sociale et économique ou lorsque se produisaient des soulèvements populaires contre les rois ; les communautés israélites étaient alors violemment attaquées, comme, du reste, les propriétés royales. La tolérance politique, mais non sociale, à l'égard des communautés juives d'Espagne finit par disparaître une fois terminée la conquête du Royaume de Grenade ; c'est alors que les Rois Catholiques Ferdinand et Isabelle promulguèrent, le 31 mars 1492, le décret d'expulsion des juifs de tous les territoires de leurs royaumes²⁹ ; Aboab cite, comme raison de cette expulsion le motif suivant : « *vu que les Juifs de leurs États poussaient de nombreux chrétiens à judaïser, en particulier les nobles de leur royaume d'Andalousie, ils les exilaient sous de très graves peines etc.* »³⁰, en rendant grâce au Ciel que les Rois n'aient allégué aucune raison d'infidélité. Il fait état, à ce sujet, de témoignages sur la loyauté des juifs aux rois dans les royaumes dans lesquels ils vivaient et des bienfaits qu'en tiraient ces derniers depuis les Ptolémées d'Égypte et les Romains ; il va jusqu'à évoquer la loyauté des juifs de Burgos envers la Couronne de Castille lors de la guerre fratricide (1366-1369) entre Pierre I^{er} et son demi-frère Henri de Trastamare, qui entraîna de grandes pertes pour les juifs³¹. Il insiste en disant qu'il aurait pu donner bien d'autres exemples de la fidélité des juifs aux autorités, exemples dont il se servit, en y faisant longuement allusion, lors de ses argumentations dans l'illustre cité de Venise devant l'éminent Collège, au temps du Sérénissime Marin Grimani, en l'an 5363 [= 1603], mais qu'il omet de développer pour éviter

²⁹ *Nomología*, II^e partie, ch. 26, p. 299 [289].

³⁰ La mention du caractère judaïsant d'une partie de la noblesse andalouse ne figure pas dans le décret d'expulsion, v. L. Suárez Fernández, *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, Valladolid, 1964, p. 391-395; cf. M. Orfali – M.A. Motis Dolader, « An Examination of the Texts of the General Edict of Expulsion », *Pe'amim*, 46-47 (1991), p. 148-168 (en hébreu).

³¹ V. J. Valdeón Baroque, Enrique II de Castilla : la guerra civil y la consolidación del régimen (1366-1371), Valladolid, 1966, p. 326-334.

d'être prolix³². Aussi, les Rois Catholiques n'avaient-ils d'autres raisons pour justifier l'exil que celle qu'ils alléguèrent, à savoir que les juifs poussaient leurs nobles à judaïser. Néanmoins, plus de 420 000 Hébreux furent exilés, après avoir subi de très graves extorsions et actes de tyrannie, des épreuves et des malheurs dignes d'une très grande compassion, sur lesquelles je ne reviens pas ici, d'autres auteurs hébreux les ayant déjà décrits³³.

Même si elle est différente de celles qui ont habituellement été prises en considération, la notice présentée par Aboab au sujet du nombre des exilés est importante vu qu'il est difficile de calculer le nombre de juifs qu'il y avait en Espagne quand le décret fut promulgué, et plus encore d'évaluer le nombre de ceux qui quittèrent le pays. Les chercheurs actuels sont unanimes quant au rejet des chiffres fantaisistes jadis avancés, car ces derniers nous obligeraient à accroître la démographie péninsulaire jusqu'à des limites absurdes (8, 5 millions d'habitants !)³⁴. Ytzhak Baer, tenu pour l'un des meilleurs connaisseurs de l'histoire des juifs dans l'Espagne chrétienne, propose une limite extrême de 200 000 âmes — à savoir 30 000 familles en Castille et 6 000 pour la Couronne d'Aragon —, à partir de laquelle il avança le chiffre de 150 000 émigrants³⁵. La base de son calcul était la chronique d'Andrés Bernáldez, le seul qui osa donner des chiffres au XV^e siècle et, en même temps, celui qui donnait l'impression de posséder les détails les plus précis³⁶, car Zurita, qui écrivait un siècle plus tard, à la vue de relations et de documents que nous ne connaissons pas, fit preuve d'une grande hésitation en formulant des chiffres hypothétiques oscillant entre deux grands extrêmes : 170 000 et 400 000 personnes.

L'approche de la question que font les historiens à travers les charges fiscales que la Couronne imposa aux juifs³⁷ nous éloigne elle aussi de la réalité parce que ces documents

³² Marino Grimani, doge de Venise durant les années 1595-1605. La thèse sur la fidélité des juifs aux rois fit partie d'une espèce d'apologie générale en faveur des juifs, qui prit son essor au XVI^e siècle, se développa au XVII^e pour culminer au XVIII^e, et dans laquelle intervinrent tant les juifs que les chrétiens, comme le démontre F. Díaz Esteban, « La fidelidad de los Judíos a los Reyes en la *Historia Universal Judayca* de Miguel de Barrios », in A. Sáenz-Badillos - J. Targarona (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century*, Leiden, 1999, vol. II, p. 498-503 : idem, « La fidelidad judía a las autoridades : un Memorial de cuando la pérdida turca de Buda en 1686 », *Sefarad*, 57 (1997), pp. 227-250.

³³ Le chiffre exact des expulsés en 1492 est objet de controverse. D'après le témoignage d'auteurs juifs contemporains, comme don Isaac Abravanel et R. Salmón ibn Verga, il fut de 300 000 âmes. Il semble que sur cette question Aboab dépende de traditions, de jugements et de témoignages de chroniqueurs chrétiens, comme Andrés Bernáldez et Diego de Simancas. Cf. H. Beinart, *The Expulsion of the Jews from Spain*, Jérusalem, 1994, p. 269-275 (en hébreu).

³⁴ V. T. de Azcona, OFM, *Isabel la Católica*, Madrid, 1964, pp. 623 et s. ; J. Vicens Vives, *Historia social y económica de España y América*, Barcelona, 1977, pp. 360 et s.

³⁵ Y. Baer, *Historia de los judíos en la España Cristiana*, traducida del hebreo por José Luis Lacave, Madrid, 1981, p. 790, note 16.

³⁶ A. Bernáldez, *Crónica de los Reyes Católicos don Hernando y doña Isabel*, Biblioteca de Autores Españoles, vol. LXX, Madrid, 1953, pp. 651-652., affirme que ses informations proviennent d'une lettre de rabî Mayr Melamed à son beau-père Abraham Seneor et « d'un homme qu'on appelait Zentollo et qui était de Vitoria, à qui je donnai le nom de Tristán Bogado, je reçus l'assurance qu'il y avait en Castille plus de trente mille juifs mariés et qu'il y en avait en Aragon six mille, ce qui faisait plus de cent soixante mille âmes ». Il est au demeurant très difficile de comprendre ce qu'on entend par marié au XV^e siècle.

³⁷ L. Suárez Fernández, *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, Valladolid, 1964, pp. 55-57, tenta une nouvelle approche de la question en utilisant les listes des contributions des communautés juives à la guerre de Grenade, entre 1482 et 1491. Après un débat avec les procureurs des communautés juives, l'aide fut fixée à 12.000 pièces en 1482. En théorie, cela signifierait que c'était là le nombre de maisons existant en Castille. Mais cela n'est

n'englobent pas toutes les couches sociales, à cause des exemptions dont bénéficiaient les privilégiés, les sujets disposant d'un niveau de rente et d'un patrimoine au-dessous du seuil imposable et les familles exemptes. Bien plus, les calculs qui ont été faits en essayant de fixer l'équivalence entre unité fiscale et nombre de personnes ne conduisent pas non plus à un chiffre raisonnable, car si nous acceptons un ratio de 3,5, comme certains démographes le proposent, nous trouverions un chiffre d'un peu plus de 50 000 individus pour la Castille ; en y ajoutant les exemptés et ceux qui proviennent de la Couronne d'Aragon, on arriverait au chiffre illogique de 100 000 juifs affectés par le décret, et pas davantage, que de prestigieux historiens comme Miguel Ángel Ladero Quesada proposent même d'abaisser³⁸.

Sans nier le fait que l'historiographie espagnole ait connu des progrès significatifs dans le domaine de l'histoire des Hispano-hébreux, et que nous puissions avoir connaissance aujourd'hui de la plupart des charges fiscales imposées par la Couronne aux juifs entre 1472 et 1491, cette précision quantitative et topographique laisse pourtant sur le tapis la question tant rebattue de la densité démographique des communautés juives, dont on n'a pas encore dit le dernier mot. Il est par conséquent inévitable qu'expulsion et démographie s'interrogent mutuellement, et que nous devions recourir à une autre documentation, par exemple celle qui est conservée à la chancellerie portugaise, qui atteste que 120 000 exilés entrèrent officiellement au Portugal depuis la Castille³⁹, auxquels il faudrait ajouter ceux qui y entrèrent clandestinement et aussi ceux qui, depuis l'Aragon et la Catalogne, suivirent d'autres routes et d'autres itinéraires d'exil⁴⁰. Par conséquent, les données fournies par Aboab, même si elles semblent excessives, invitent à réfléchir sur la tendance minimaliste des historiens modernistes qui réduisent l'ampleur de la diaspora séfarade ; elles pourraient, en outre, nous rapprocher d'une réalité plus voisine de celle d'Isaac Abravanel lui-même, témoin des faits, et qui quitta la péninsule avec les exilés après le décret d'expulsion⁴¹.

3. Le destin des exilés au Portugal

Après avoir donné son opinion sur le nombre des exilés, Aboab narre les persécutions du Portugal et commente l'expulsion de Castille selon les analyses qu'en font des personnalités

pas vrai, car en 1485, il fut perçu une somme de 18.000 castellanos, en 1487, 14.000 et seulement 10.000 en 1488. Il n'est pas possible de croire que le nombre des familles ait varié d'une façon si remarquable d'une année à l'autre.

³⁸ M. A. Ladero Quesada, « El número de judíos en la España de 1492 : Los que se fueron », in Ángel Alcalá (ed.) *Judíos, Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, 1995, pp. 170-180.

³⁹ Sur les taxes de paiement dans les registres d'archives portugaises et chez les chroniqueurs hispano-juifs (Usque, Capsali, Zacuto), v. E. Lipiner, *Os baptizados em pé. Estudos acerca da origem e da luta dos Cristãos Novos em Portugal*, Lisbonne, 1998, pp. 13-20.

⁴⁰ On peut voir à ce sujet les études de R. Segre, Y. Tov Assis, Michele Luzzati, M. Motis Dolader et autres dans « Los caminos del exilio », *Actas de los Segundos Encuentros Judaicos de Tudela* [7, 8 et 9 novembre 1995], Gouvernement de Navarre, 1996, pp. 23-39 ; 61-70 ; 159-179 ; 197-252, respectivement.

⁴¹ Abravanel, dans l'Introduction au Livre des Rois et dans celle de son *Ma'ayané Yešu 'á* déclare formellement (« je prends à témoins la crainte du Ciel et la Présence Divine ») que le nombre de juifs qui se trouvaient dans le royaume du monarque d'Espagne était de « 300.000 âmes » l'année de l'expulsion. Un autre exilé, Işḥaq ibn Farax se rapproche plutôt de Bernáldez, en disant que l'expulsion affecta « plus de 40.000 foyers juifs ».

de l'époque. Il le fait de façon tout à fait originale en donnant une certaine vitalité à son récit, à travers une version personnelle de l'*Alegación y discurso, que hizo en Roma vn famoso iuriconsulto sobre los destierros de los Hebreos de Castilla y Portugal*⁴². De l'exposition générale des faits ressort la politique internationale de l'Espagne relativement aux juifs. Depuis le décret de 1492, les israélites qui avaient quitté la Castille et l'Aragon pouvaient encore vivre à l'intérieur de la péninsule ibérique, principalement au Portugal, pays vers lequel la plupart s'étaient dirigés, et en Navarre. Toutefois, ainsi que le souligne Aboab, en décembre 1496, comme résultat du mariage de dom Manuel de Portugal⁴³ avec l'infante doña Isabelle d'Espagne, le roi Ferdinand exigea que les juifs soient expulsés du Portugal et fit pression pour que soit promulgué un décret d'expulsion cette année-là, qui fut suivi d'un second, en avril 1497. En fait, ce dernier était un décret de conversion forcée que l'insigne historienne des juifs au Portugal María José Pimenta Ferro Tavares qualifie de « religiocide »⁴⁴.

Aboab fait référence à la politique manuéline d'intégration forcée qui promettait l'égalité des *conversos* devant la loi générale du royaume sans enquêter sur leur comportement religieux. Il est toutefois étrange qu'il passe sous silence les interdictions que fit dom Manuel aux nouveaux chrétiens de se marier entre eux (1498) ou de quitter le royaume, que ce soit par terre ou par mer, sous peine de confiscation de leurs biens en faveur de la couronne (1499). Aboab ne mentionne que les concessions et l'ouverture du monarque, en opposition à la politique ambiguë de son successeur dom João III⁴⁵, qui d'un côté s'engagea à ne pas enquêter sur le comportement religieux des nouveaux chrétiens, les autorisa à sortir du royaume, à vendre leurs biens-fonds et promit de ne pas les distinguer des vieux-chrétiens et, d'un autre côté, interrompit cette politique d'ouverture. Bien plus, il commença (1530) à négocier devant le Saint-Siège afin d'obtenir pour le Portugal une inquisition dotée des mêmes pouvoirs que le tribunal espagnol. Aboab mentionne les refus papaux et même les pardons généraux ordonnés par Clément VI (1533) et Paul III (1535) en faveur des nouveaux chrétiens portugais. Cependant, ce dernier pontife finit par autoriser l'établissement du tribunal du Saint-Office au Portugal, par la bulle du 23 mai 1536. Dès lors, dom João III et l'Inquisition utilisèrent la peur comme arme pour intégrer la minorité nouvelle chrétienne dans la majorité vieille chrétienne, en même temps que l'Inquisition la catéchisait⁴⁶.

⁴² *Nomología*, II^e partie, ch. 26, pp. 301-307, [291-296]. Je n'ai pu identifier ce juriste anonyme, mais le fond de son message est constitué des négociations continues pour l'établissement de l'Inquisition portugaise sur le modèle de l'espagnole.

⁴³ Manuel I^{er} le Fortuné, roi du Portugal (1495-1521). Il gouverna en monarque absolu ; par sa politique matrimoniale il tenta, infructueusement, d'unifier la péninsule Ibérique. C'est à son époque que le Portugal fixa les bases de son futur empire colonial. On voit un reflet de cette prospérité dans les nombreux édifices et monuments construits à cette époque, dans le style connu comme *manuelin*.

⁴⁴ M. J. Pimenta Ferro Tavares, *Los Judíos en Portugal*, Madrid, 1992, pp. 163-169.

⁴⁵ Jean III le Pieux, roi du Portugal (1521-1557). Fils de Manuel I^{er}, c'est durant son règne que s'établirent l'Inquisition (1531) et les jésuites (1540). Il encouragea la colonisation du Brésil et annexa Macao et les Moluques.

⁴⁶ L'activité procédurière du Tribunal du Saint-Office resta quasi immuable au Portugal du milieu du XVI^e siècle à la réforme pombaline, puis jusqu'à sa suppression en 1882.

Dans le même discours, il est fait allusion aux privilèges accordés par le pape Clément VII à tous les Portugais de la *Nação* qui voudraient s'établir dans les États de l'Église sans être obligés de rendre des comptes sur le passé au Portugal, ce qui provoqua l'immigration, entre autres lieux, vers la ville côtière d'Ancône, siège d'une antique et renommée communauté juive, et qui était à l'époque un des ports italiens les plus florissants⁴⁷. D'autres princes chrétiens d'Italie agirent de la même façon en accordant les mêmes privilèges⁴⁸. Il mentionne parmi eux le duc Cosme I^{er} (1519-1574), Grand Duc de Toscane, le duc Ercole II (1508-1559), Marquis d'Este et quatrième duc de Ferrare, et plus tard le duc Emmanuel-Philibert de Savoie (1528-1580), duc de Savoie. Bien plus, Aboab dit aussi que selon les chroniques, les seigneurs de Castille se plaignaient qu'à cause de l'expulsion, les cités et les villes étaient détruites et désertées, en disant que s'ils l'avaient su, ils se seraient opposés au décret royal et ne l'aurait pas accepté⁴⁹. Raison que le roi dom Manuel, affirme-t-il, prit en compte pour ne pas les expulser, mais, pour ne pas manquer à la promesse faite au roi Ferdinand il dut les obliger à se convertir.

Le discours se poursuit avec la réaction de Paul IV, le féroce cardinal Caraffa, en qui semblaient personnifiés les plus fanatiques aspects de la Contre-Réforme. En dépit de toutes les promesses de ses prédécesseurs, les *ex-conversos* d'Ancône furent les premiers à subir le zèle religieux du nouveau pape. En avril 1556, il annula les lettres de protection et ordonna d'entamer immédiatement des poursuites contre eux. La persécution fut menée sans remords. Vingt-cinq hommes et une femme, qui étaient demeurés fermes dans leurs croyances jusqu'au bout, furent brûlés vifs lors d'autodafés successifs au cours du printemps 1556. Leur martyre fut loué dans plusieurs élégies émouvantes⁵⁰. Il termine en citant Lycurgue, Solon et Dracon, les fondateurs des Républiques qui conseillaient d'accueillir et d'aimer les étrangers, et la Loi Divine elle-même vu que, selon la parole de Moïse, il ne faut ni opprimer ni maltraiter l'étranger « car vous-même avez été étrangers dans le pays d'Égypte » (Exode 22, 20)⁵¹.

Aboab mentionne d'autres sources, qui racontent ce qui arriva aux exilés de Castille et aux *conversos* du Portugal. Par exemple, l'œuvre de Samuel Usque, qu'il cite erronément

⁴⁷ Sur cette question, v. A. Toaff, « L'Universitas Hebraeorum Portugallensium di Ancona nel Cinquecento : Interessi economici e ambiguità religiosa » in *Mercati, Mercanti, denaro nelle Marche (secoli XIV-XIX)*, Ancône, 1989, pp. 115-145 ; V. Bonazzolli, « Ebrei italiani, portoghesi, levantini sulla Piazza commerciale di Ancona intorno alla metà del Cinquecento », in G. Gozzi (ed.) *Gli Ebrei a Venezia secoli XIV-XVII*, Milan, 1987, pp. 727-770.

⁴⁸ V. à ce sujet l'éclairante étude de B. Ravid, « A Tale of Three Cities and their Raison d'État : Ancona, Venice, Livorno, and the Competition for Jewish Merchants in the Sixteenth Century », *Mediterranean Historical Review*, 6 (1991), pp. 138-162.

⁴⁹ Je n'ai pu identifier cette chronique. Autant que permettent de le dire mes recherches, les chroniqueurs de la Couronne prirent plutôt l'expulsion comme une preuve de la grandeur du christianisme et montrèrent leur satisfaction, comme si cette grandeur reflétait la vérité de la foi.

⁵⁰ Sur cet épisode v. I. Sonne, « Une source nouvelle pour l'histoire des martyrs d'Ancône », *REJ*, 89 (1930), pp. 360-373 ; H. Rosenberg, « Alcuni documenti riguardanti i marrani protoghesi in Ancona », *RMI*, 10 (1935), pp. 306-323 ; C. Roth, *Doña Gracia of the Hosue of Nasi*, Philadelphie, 1947, part. p. 134 et s. ; id., « Un'elegia giudeoitaliana sui martiri de Ancona (1556-1567) », *RMI*, 16 (1950), pp. 147-156 ; A. Toaff, « Nuova luce sui Marrani de Ancona (1556) », *Studi sull'ebraismo italiano in memoria di Cecil Roth*, Rome, 1974, pp. 261-280 ; R. Segre, « Nuovi documenti sui marrani d'Ancona (1555-1559) », *Michael*, 9 (1985), pp. 130-233.

⁵¹ *Nomologia* II^e partie, ch. 26, p. 305 [296].

comme Abraham Usque, en se référant à sa *Consolação às Tribulações de Israel*, et aux souffrances dont fait état Hieronimo Osorio, chroniqueur de dom Manuel, dans le premier de ses élégants douze livres *De Rebus Emmanuelis*. Il fait également référence aux informations données par les exilés eux-mêmes, parmi lesquels se distinguent Isaac Abravanel dans ses œuvres, le cabaliste Yehudá Hayat, dans son introduction au commentaire qu'il fait du livre *Ma'areket ha-Elohut* ; Abraham Zacuto dans son *Libro de las Genealogías* ; un manuscrit hébreu qu'il dit avoir vu et qui traite longuement des événements de l'exil de Castille et de ses causes précédentes ; il évoque aussi ce qu'il entendit souvent dire à son grand-père et à d'autres vieillards de la *Nação*. Parmi toutes ces sources, il préfère ne traiter qu'une partie de ce qu'écrivit Hieronimo Osorio quand il critiqua le roi dom Manuel pour la force et la violence qu'il exerça sur les exilés de Castille au Portugal⁵². Après avoir parlé du décret qui ordonnait l'expulsion des juifs et des Maures affranchis, devenu par la suite pour les juifs un décret de conversion forcée, l'auteur évoque l'ordre donné par dom Manuel de retirer aux juifs leurs enfants, et, après les avoir baptisés, de les remettre à des familles chrétiennes pour qu'elles les éduquent Cela, selon Osorio,

ne put être fait sans un très grand trouble des esprits, et c'était un spectacle horrible, et misérable, de voir arracher ces tendres enfants des bras et des poitrines de leurs mères affligées ; traîner leurs pauvres pères, qui ne voulaient pas les lâcher, et à qui on infligeait force coups et blessures pour les tirer de leurs mains ; entendre les clameurs qui montaient vers le ciel, les soupirs, les gémissements et les pleurs dont tout était rempli. Si bien que cette cruauté fut cause que nombre de ces pères infortunés jetèrent leurs propres enfants dans des puits ; et que d'autres se tuèrent de leurs propres mains, pour ne pas voir chose si affreuse à leurs yeux.

Ces récits sont accompagnés des titres intéressants donnés par Osorio à ces chapitres : *Iudaeorum liberi parvim ad Christianismus per tracti* ; *Vis, et dolus Iudaeis illata* ; *Fuit quidem hoc neque ex lege, neque ex religione factum* ; *Regii in Iudaeos facinoris reprehensio*. C'est évidemment à juste titre qu'Osorio nomme ces faits commis par son roi : « iniquités et injustices ; violences dolosives et cruautés scélérates » et qu'il les réproue avec de très élégantes raisons, avant de dire que pour ne pas heurter davantage le bon lecteur il ne s'étend pas sur ces actes, que ce dernier pourra lire dans ledit livre s'il le souhaite.

Revenant à la question des exilés au Portugal, Aboab mentionne tout particulièrement l'activité de son bisaïeul R. Isaac Aboab II, le dernier *Gaón* de Castille, qui négocia l'entrée et l'établissement au Portugal de 600 familles argentées parmi les exilés de Castille⁵³ qui, grâce à l'accord passé avec le roi, donneraient cent ducats, tandis que cent autres paieraient huit ducats

⁵² V. Hieronimo Osorio, *Da vida e feitos de el rei Dom Manuel*, edição actualizada e prefaciada por Joaquim Ferreira, Porto, 1944, vol. I, pp. 30-32.

⁵³ Damião Góis, *Crónica do Felicíssimo rei D. Manuel*, vol. I, ch. 10, fait aussi allusion à une délégation de juifs qui s'adresse à dom João avant de quitter la Castille, pour solliciter la permission de résider au Portugal.

par tête⁵⁴. Il rapporte aussi qu'on imposa par ordre royal à trente de ces maisons qui constituaient l'aristocratie juive castillane de s'installer dans la ville de Porto, en assignant à chacune d'entre elles une maison dans la rue San Miguel, et en installant au milieu d'elles la synagogue qu'Immanuel Aboab se souvenait de son enfance chez son grand-père Abraham Aboab, alias Duarte Dias⁵⁵.

Après cette description et avant de traiter des maîtres immigrés au Levant, Aboab fait référence à la déportation des enfants juifs baptisés dans les îles dites des Lézards⁵⁶. Le souverain se proposait de les peupler et d'accroître la culture de la canne à sucre dans des plantations et raffineries, qui leur seraient remises quand ils auraient atteint leur majorité. Le responsable de l'éducation et de la survie des enfants et de la gestion de l'argent donné par le roi à cette fin était Alvaro de Caminha, le capitaine et donataire de São Tomé lui-même. Cependant, comme il l'écrivait dans son testament, la vie ne fut facile pour personne et moins encore pour les enfants. D'après les chroniqueurs juifs, la plupart moururent, rongés par les maladies ou dévorés par les crocodiles et autres animaux sauvages⁵⁷. Après avoir énuméré la chaîne des grands maîtres qui quittèrent l'Espagne et le Portugal pour enseigner en Italie, en Afrique du Nord et au Levant aux enfants et aux adultes la foi de leurs ancêtres, comme pour dire symboliquement que la continuité de l'héritage d'Israël n'était pas interrompue malgré les persécutions et l'exil, il mentionne de nouveau la cruelle déportation des enfants dans les îles, afin de relever les principes de la récompense et du châtiment, qui dépendent l'un de l'autre. Comme application concrète de la loi de la rétribution divine⁵⁸, il cite l'exemple du châtiment que les rois d'Espagne et du Portugal avaient reçus pour les terribles mesures qu'ils avaient prises contre les juifs et les *conversos* dans la péninsule ibérique⁵⁹. Il dit ceci :

Et le Seigneur ne montre pas son infinie miséricorde pour nous en nous prenant en pitié et en nous protégeant, et en inspirant au cœur des Princes de la terre de nous recueillir et nous secourir, comme nous l'avons dit ; mais il montre aussi de façon

⁵⁴ Bernáldez (v. *supra*, note 31), pp. 653-654 ; v. aussi Alonso de Santa Cruz, *Crónica de los Reyes Católicos*, vol. I, ch. 7, p. 62 ; cf. *Nomologia*, II partie, ch. 26, pp. 307-308, [299-300].

⁵⁵ *Nomologia*, p. 308 [300].

⁵⁶ Il fait allusion aux îles de São Tomé et Príncipe dans le golfe de Guinée, qui furent découvertes à cette époque. Voir l'étude et l'analyse des sources in E. Lipiner, *Os baptizados em pé. Estudos acerca da origem e da luta dos Christãos-Novos em Portugal*, Lisboa, 1998, pp. 20 et s.

⁵⁷ V. Samuel Usque, *Consolação às Tribulações de israel*, edição de Ferrara 1553 com estudos introdutórios por Yosef Hayim Yerushalmi et José V de Pina Martins, Lisbonne, 1989, III, § 27 ; dans son commentaire à Ex 7, 26, dit que les lézards sortaient de la mer et abordaient l'île en quête de proies, et qu'ils avaient déjà dévoré nombre de ces enfants ; malgré la guerre que leur menaient des hommes armés d'épées, de lances, de martillos et de machetes, ils apparaissaient encore sur le littoral et étaient capables de dévorer entièrement une génisse ou un enfant. Amato Lusitano, célèbre médecin et scientifique portugais fait référence à l'île de São Tomé comme habitat de terribles crocodiles qui mesuraient jusqu'à 15 et 18 covados (= 9, 90 et 11, 88 m) et qu'on ne pouvait les tuer qu'à l'aide d'armes à feu. V. R. Jorge, *Amato Lusitano*, Lisbonne, s. d., p. 230.

⁵⁸ Sur cette vision providentielle de l'Histoire où Dieu se venge des monarques qui ont mal agi contre son peuple, v. M. Orfali, « La retribución divina en la historiografía sefardí (ss. XVI-XVII) », in Elena Romero (ed.), *Judaísmo hispano : Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, Madrid, 2002, vol. II, pp. 799-808.

⁵⁹ Cf. B. Merriman, *The Rise of the Spanish Empire in the Old World and in the New*, New York, 1936, vol. II, p. 270. Il signale qu'au Portugal était répandue l'idée que pesait sur la Maison régnante « la malédiction des juifs » à l'époque de l'expulsion et des conversions forcées, et que c'était cette malédiction qui avait provoqué l'extinction de la Maison du roi Manuel.

patente combien il tient compte de nous (bien que nous en soyons indignes) en châtiât sévèrement ceux qui nous persécutent sans raison. Et j'ai bien souvent entendu dire à mon seigneur Isaac Aboab, que Dieu ait en Sa Gloire : Regardez, mes enfants, les preuves si évidentes de la divine providence ; pour le Roi don Juan II, qui si injustement a écarté les enfants innocents de l'aimante présence de leurs parents, et les fit envoyer aux Îles des Lézard, le Seigneur a permis que son fils unique don Alonso, en galopant sur son cheval à Santaren, fût traîné par ce dernier et mourût misérablement, son père se retrouvant alors sans fils⁶⁰ ; puis il mourut au meilleur de son âge, non sans soupçon de poison, et le Royaume resta entre les mains de don Manuel son beau-frère, qu'il ne haïssait pas peu ; et on dit que lorsqu'il mourut, il criait dans ces derniers instants en disant : Ôtez de ma vue ces enfants !⁶¹ Le roi don Manuel, et son fils don Juan III, qui nous ont persécutés, ainsi que nous l'avons dit plus haut, le Seigneur a permis qu'à la quatrième génération, presque toute la noblesse du Portugal, et son roi don Sebastian viennent en Afrique pour être détruits, et capturés à l'endroit même où leurs grands-parents, de façon indigne et cruelle, firent débarquer les malheureux israélites. Là mourut la fleur du Portugal, et ceux qui en réchappèrent furent emmenés à Fez, où ils furent vendus à l'encan, sur les places où habitaient les juifs descendants des innocents persécutés ; car le Seigneur avait voulu leur montrer cette vengeance. Et le Sage David Fayon, habitant de Alcazarquivir et disciple du Rab lehudá Aboab, déjà cité, me disait que ces misérables n'avaient pas de plus grande consolation que d'être vendus comme esclaves à des juifs, car ils connaissaient leur pitié naturelle⁶². Que le Seigneur Dieu d'Israël, qui n'a jamais abandonné et n'abandonnera jamais son peuple, soit loué à tout jamais⁶³.

4. Au fil de l'épilogue

Tout au long de son historiographie, Aboab insiste sur une continuité permanente, ininterrompue lors des périodes de transition, depuis les générations des Sages jusqu'à son époque. Il répond par là non seulement aux descendants des expulsés et aux *conversos* qui

⁶⁰ Un contemporain de Aboab, auteur anonyme du manuscrit *Apologia em abono dos christãos cognomiandos novos deste reyno de Portugal* (1624) dédié au pape Urbain VIII écrit également : « Mas esta inumidade nao quis deus passasse sem exemplar castigo ; antes o experimentou o rei que tal fireza, poucos anos depois (!), vendo morrer a seu próprio filho, único herdeiro de seus estados, esposado de oito meses, de uma queda de um cavalo, expirando em uma pobre choça de um humilde pescador, sobre umas pahlas, na vila de Santarém, ficando o magoadado rei sem herdeiro descendente com que poder consular sua mágoa, em pago de o haver tirado a tantos ; que nem com infieis consente Deus se use de rigor e poder supremo — e mais quando se opoem palabr real que ele quer que muito a risca cumpram monarcas da terra ainda que seja dada aidólatras ». D'autre part, certain cercles catholiques interprétèrent la mort du fils de dom João II comme un châtiement pour avoir favorisé les juifs en laissant entrer dans le royaume du Portugal les expulsés de Castille, v. J. Lúcio de Azvedo, *História dos Cristãos Novos Portugueses*, Lisbonne, 1921-22, pp. 272-273.

⁶¹ Citant cette idée d'Immanuel Aboab, David Franco Mendes écrit que dom João II « moreo na flor de sua idade, gritando nos seus últimos transeos que lhe tirassem esses meninos de diante que tihan aí presentes », v. les Mémoires de Franco Mendes, reproduits par L. Fuks-Manfield in *Studia Rosenthaliana*, 9 (1975), 2.

⁶² Jerónimo de Mendonça, dans sa *Jornada de África*, rééd. Lisbonne, 1904, vol. I, 110, 111, 120, 130 ; vol. II, 11, 40, 41, 123), souligne) plusieurs reprises l'intervention des juifs et de leur *Xeque* dans les négociations pour délivrer les hidalgos portugais captifs. Il fait en particulier l'éloge du bon traitement des juifs envers les captifs portugais qui « achavam algum remédio e consolação, sendo tratados com muita humanidade aqueles que foram a seu poder, além de que era grande alivio a todos entenderem-se com eles, porque falam em geral castelhano ». Mendonça ne manque pas de mentionner non plus le rôle de la femme juive dans cette œuvre humanitaire. Louant les vertus des femmes juives de Fez il souligne « su muita brandura e piedade, como eu vi muitas vezes como nas doenças » (*Ibid.*, vol. II, p. 41).

⁶³ *Nomologia* II^e partie, ch. 27, pp. 315-316 [307-308]. Cet événement donna lieu à la célébration dans certaines communautés du Maroc (Alcazarquivir et Tanger entre autres) du « Purim Sebastaino » ou « Purim de los Cristianos », institué pour commémorer la défaite, en 1578, du roi Sebastien du Portugal, qui avait promis, s'il gagnait la bataille, d'imposer le baptême ou l'extermination aux juifs. On peut voir des versions du rouleau (*meguillá*) de ce Purim in F. Cantera y Burgos, "El 'Purim' del rey Don Sebastián", *Sefarad*, 5 (1945), pp. 224-225 ; *Séfer Ahabat ha-Qadmonim*, rééd. Jérusalem, 1986, pp. 12-15 (en hébreu) et in Haim Zafrani, *Deux mille ans de vie juive au Maroc – Histoire et culture, religión et magie*, Paris, 1998, pp. 266-267.

refusaient l'autorité rabbinique mais aussi, et surtout, à ceux qui n'iaient le principe de la continuité dans la tradition. Ce principe est posé dans l'enseignement des grands savants juifs du Moyen Âge qui permirent ainsi de réfuter les arguments des Caraïtes : Sherira Gaón, Saadia Gaón, Yehudá ha-Leví, Abraham ibn Daud, Maïmonide et autres.

Dans l'intention de démontrer que ni l'expulsion générale d'Espagne, ni les conversions forcées au Portugal n'interrompirent la continuité de la tradition ni n'entamèrent l'autorité des rabbins, il expose l'idée qu'en dépit des tribulations et de l'exil, on continua à fonder des académies talmudiques, et que par l'intermédiaire des exilés eux-mêmes la transmission de l'héritage spirituel accumulé durant des générations depuis le Sinaï put se poursuivre. C'est ainsi que s'accomplissait ce que Dieu lui-même avait expressément ordonné dans la Torah en disant : « et tu iras vers les prêtres, les lévites et le juge qui sera en place en ces jours-là » (Deutéronome 17, 9). C'est pourquoi Aboab consacre un chapitre aux excellents Sages disciples du Rab Isaac Aboab II et d'autres seigneurs qui sortirent d'Espagne à l'époque des exils de Castille et du Portugal, et se rendirent dans différentes régions du Levant, où ils enseignèrent la Loi du Seigneur avec de fructueux progrès, et c'est ainsi que se poursuit la série de nos Sages bénis, et de nos Juges, jusqu'au temps du Rab Joseph Caro, d'heureuse mémoire⁶⁴.

En guise de conclusion, nous dirons que l'historiographie d'Immanuel Aboab, fondée sur le principe de la continuité de la tradition depuis les générations des Sages jusqu'à sa propre époque, se referme avec le quatorzième et dernier âge, ou cycle des Sages, dont il retrace l'histoire. Les principaux maîtres du treizième âge se trouvaient notamment à Safed, comme R. Joseph Caro, dont le code de la loi juive, appelé *Šulhán 'Aruk*, constitue jusqu'à nos jours la référence fondamentale de toute décision attenante aux quatre principaux domaines de la vie juive (vie quotidienne, religieuse, conjugale et droit civil). Par ailleurs, à Salonique, au cours du XVI^e siècle toujours, l'autorité rabbinique principale était incarnée par Samuel de Medina, lequel se distingua dans le domaine des *Responsa*. Enfin, parmi ses contemporains du quatorzième âge, Aboab mentionnait R. Abraham de Botton, R. Abraham Salom et R. Elias Falcón, qui faisaient partie des Sages de Safed, ainsi que les maîtres R. Israel Benjamín, R. David de Cáceres et R. Selomó Hadida, qui vivaient, pour leur part, à Jérusalem⁶⁵.

L'expulsion de Castille et les conversions forcées massives qui suivirent au Portugal ne purent éteindre la chaîne de la tradition juive et affaiblir les célèbres écoles talmudiques de Castille, lesquelles s'exilèrent vers de nouveaux horizons de la diaspora séfarde. Ainsi, Fez, Safed, Salonique, Jérusalem, voire d'autres communautés, furent gratifiées de nouvelles académies rabbiniques, qui raffermirent considérablement la vie intellectuelle urbaine. C'est ainsi que l'héritage séfarde fut transmis aussi bien par les grandes figures intellectuelles des

⁶⁴ *Nomología*, II partie, ch. 27, pp. 307-316, [289-299]

⁶⁵ *Ibid.*, ch. 28, pp. 316-318 [309-311].

exilés espagnols et portugais qu'Aboab mentionne, que par leurs descendants, héritiers de la tradition hispano-portugaise originale.

**EXPATRIATION ET DISSIDENCES POLITIQUES ET RELIGIEUSES DANS
L'ESPAGNE DES HABSBOURGS**

ESCRIBIR EN EL EXILIO Y EN LA PERSECUCION : SOSPECHAS Y REALIDADES EN LAS OBRAS INGLESAS DE ANTONIO DEL CORRO

Ignacio J. García Pinilla - Universidad de Castilla La Mancha

Resumen : Los investigadores han estudiado en detalle cómo el exiliado Antonio del Corro vivió, al llegar a Londres (a partir de 1567), una enconada persecución por parte de las iglesias de refugiados de esa ciudad, de marcada orientación calvinista. Sin embargo, en sus escritos se leen otras alusiones que han sido menos estudiadas : se exponen sus dificultades con algunos sectores de la Iglesia de Inglaterra, en concreto con los elementos puritanos. El objetivo de este trabajo es explicar cómo Corro, protegido por la amistad de grandes personajes públicos, reaccionó poniendo en ridículo a sus perseguidores en su propio terreno.

palabras clave : Antonio del Corro, protestantismo, iglesias de refugiados, puritanismo, disidencia, Sebastian Castellio, *Confessio Helvetica posterior*.

Résumé : Les chercheurs ont étudié en détail comment l'exilé Antonio del Corro a fait l'objet, à son arrivée à Londres en 1567, d'une violente persécution des églises de réfugiés de la capitale anglaise, à orientation majoritairement calviniste. Toutefois, dans ses écrits ont lu d'autres allusions qui ont été moins étudiées : ses difficultés avec certains secteurs de l'Église d'Angleterre sont exposées, en particulier avec les éléments puritains. Le but de ce travail est d'expliquer comment Corro, protégé par l'amitié des grandes personnalités publiques, a réagi en tournant en ridicule ses accusateurs sur leur propre terrain.

Mots-clés: Antonio del Corro, protestantisme, églises de réfugiés, puritanisme, dissidents, Sébastien Castellio, *Confessio Helvetica posterior*.

Abstract : Scholars have thoroughly studied how the exiled Antonio del Corro suffered bitter persecution from the calvinist refugee churches after his arrival in London (from 1567). Nevertheless, his writings contain other allusions which have received less attention : these show his troubles with some groups of the Church of England, specifically the puritan elements. The aim of this work is to explain how Corro, protected by his friendship with important public figures, replied to his persecutors, making them look ridiculous in their own field.

Keys: Antonio del Corro, protestantism, refugees church, puritanism, dissidents, Sébastien Castellio, *Confessio Helvetica posterior*.

Los escritos ingleses de Antonio del Corro, en su mayor parte de contenido teológico, presentan una configuración poco habitual : rara vez se formulan según los modelos habituales de tratados, cuestiones, catecismos o comentarios. Le gustan los diálogos, las paráfrasis, la narración, la mezcla de géneros. El objetivo de este trabajo se limita a reevaluar algunos escritos de marcado carácter doctrinal que han sido tradicionalmente olvidados o malinterpretados, esto último por causas relacionadas con su exilio y persecución. Pertenecen estos escritos a su etapa londinense, a partir de la primavera de 1567, pero es oportuno retroceder un poco en el tiempo para establecer un marco que facilite la comprensión.

En noviembre de 1566 Antonio del Corro llegaba a Amberes con el anhelo de desempeñar un ministerio que, por fin, pusiera a su cuidado a algunos españoles¹. Había salido de España diez años

¹ A partir de la gran aportación de la tesis doctoral inédita de W. McFadden, *The Life and Works of Antonio del Corro (1521-1591)*, Belfast, 1953, 2 vols., explotada por, P. J. Hauben *Del monasterio al ministerio*, Madrid, 1978, el estudio de Antonio del Corro emprendió nuevos caminos. De la bibliografía anterior es imprescindible E. Boehmer, *Bibliotheca Wiffeniana: Spanish Reformers of Two Centuries*, Strassburg-London, 1878-1904, 3 vols., 3, p. 1-146; de la posterior, A. G. Kinder, « Antonio del Corro », en A. Séguenny, (ed.), *Bibliotheca dissidentium: répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, vol. VII, 1986, p. 121-176, con bibliografía actualizada hasta 1983; B. A. Vermaseren, « The life of Antonio del Corro (1527-1591) before his stay in England. I », *Archives et Bibliothèques de Belgique - Archief- en*

atrás, huyendo de su monasterio de San Isidro del Campo, al igual que otra decena de monjes. Su dirección era el exilio, pues su conciencia no le permitía seguir viviendo ocultamente su fe, que había llegado a ser incompatible con la doctrina católica ; de haberse quedado en Sevilla, sin duda habría sufrido la represión inquisitorial que se desencadenó al año siguiente de su huida (de hecho, fue quemada su estatua en 1562). Su primer destino fue Ginebra, al igual que el de buena parte de sus compañeros fugitivos. Sin embargo, permaneció allí solo unos meses, pues en 1558 y 1559 estuvo en Lausanne, completando su formación teológica protestante y en lenguas bíblicas gracias a una beca. Allí, cuando llevaba poco tiempo en ámbito protestante, le tocó ser testigo directo de la gran tensión social y política como consecuencia de las divergencias entre calvinistas y zuinglianos, incluyendo excomuniones y la obligación de someterse a exámenes doctrinales. Una vez que la academia se disolvió por la controversia a comienzos de 1559, Corro, con todas las bendiciones de Calvino, optó por ir a la Navarra francesa con la esperanza de configurar una iglesia para protestantes españoles. Esto último no fue posible, pero desempeñó varias actividades docentes, entre ellas de la ser tutor del futuro Enrique IV de Francia. Fue de nuevo un período corto el de Nérac, pues la restauración católica de la zona le obligó a emigrar a Bigorre (para trasladarse pronto a Burdeos), y otro tanto sucedió en su nuevo asiento, Toulouse, entre marzo y mayo de 1562. Se instaló a continuación en Bearne como ministro, pero rodeado de problemas, tanto por las dudas doctrinales que suscitaba como por su escaso gusto por la vida sedentaria. La lista de asientos siguió engrosando con Bergerac, Orleáns y Montargis.

En Amberes se incorporó al consistorio valón, dirigido por Jean Taffin. Cuando se le reclamó suscribir la confesión de fe belga redactada por Guy de Brès en 1561, no tuvo inconveniente en hacerlo ; sin embargo, cuando se le pidió lo mismo respecto a otro documento en que se condenaba a arrianos, anabaptistas, schwenckfeldianos y partidarios de Castellio, rehusó, alegando que él suscribiría la palabra de Dios, pero no las opiniones de los hombres. El consistorio lo aceptó, pero este rechazo no sería olvidado y le causaría a Corro problemas más adelante, y especialmente su declaración de que para algunos Lutero y Calvino constituían un quinto evangelio. Tampoco abogó en su favor un escrito que escribió para intentar reconciliar a las comunidades luterana y calvinista de Amberes y que consiguió lo contrario de lo que buscaba, la *Epistre et amiable remonstrance d'un ministre de l'Evangile... envoyée aux pasteurs de l'Eglise Flamengue d'Anvers...*².

Ante la inminente ocupación de Amberes por las tropas del Duque de Alba tuvo que exiliarse una vez más, en este caso a Inglaterra. Desde su llegada a Londres suscitó desconfianza en las iglesias de extranjeros, tanto por su condición de amigo de Casiodoro de Reina como por los informes que llegaron de Amberes ; se le acusaba de falta de rectitud doctrinal, con especial énfasis en su cercanía a

Bibliotheekwezen in België, 57 (1986), p. 530-568; y « II », 61 (1990), p. 175-275; C. Gilly, « “Comme un cinquiesme evangile”: Glaubensbekenntnisse und Toleranz in antwerpens “Wonderjaar” », en *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, Firenze, 2001, vol. I, p. 295-329; Ignacio J. García Pinilla, « Valor de la *Epistola ad potentissimum Philippum Austriacum Regem* de Antonio del Corro », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 70 (2008), p. 595 -607. Existe una síntesis reciente en Carlos Gilly, « Corro, Antonio del, il giovane », en Adriano Prosperi (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa, 2010, 4 vols., vol. 1, p. 418-419. A estas obras me remito para el apunte biográfico que sigue.

² Un profuso análisis de esta obra en B. A. Vermaseren, «The Life... II », . 213-243.

Servet y Castellio. A pesar de esto, los dos primeros años de Corro en Londres son mencionados por él como de alegría, porque pudo reunir y predicar a una pequeña iglesia española³. En cambio, el siguiente bienio (desde mediados de 1569), fue de continuas contrariedades y persecución por parte de sus adversarios, sobre todo las iglesias de refugiados francesa e italiana.

Su posición cambió a partir de su incorporación como profesor de Teología del *Inner y Middle Temple*, en 1571. Pasaba de ser un pobre refugiado acogido en una iglesia de extranjeros a ser profesor bien remunerado de la prestigiosa institución que formaba los juristas para todo el reino. Pero la nueva categoría académica y el respaldo de Lord Leicester no bastaron para acallar las voces acusadoras⁴. De hecho, cuando, al tercer año de su docencia allí, en la primavera de 1574, publicó su *Dialogus Theologicus quo epistola divi Pauli Apostoli ad Romanos explanatur* (en versión inglesa publicado en 1575⁵). Corro incluyó en la dedicatoria a sus alumnos varias referencias a las calumnias y persecuciones a que se veía sometido :

Sed quid agerem ? Quo me verterem ? Vos una ex parte me accersebatis, ego ex altera idoneas optabam rationes quibus sinistros de me sparsos rumores (sane a quibus minime decebat) diluerem, infamiaequae aspersas labes abstergerem. Idcirco calumniis fere oppressus vestrae parere voluntati et meo pariter satisfacere desiderio decrevi...⁶

El cúmulo de contradicciones que tenía que sobrellevar Corro y que motivaba estas amargas palabras ha sido descrito antes de ahora por los investigadores⁷. Pero es preciso profundizar para conocer algunos detalles más y, sobre todo, la satisfacción que el español supo tomarse. Pues se trataba, en efecto, de un cruce de golpes dentro de una batalla desigual : si antes no había dudado en enfrentarse a los consistorios de las iglesias de refugiados, ahora eran los puritanos quienes presionaban públicamente al profesor de Teología. El episodio que voy a presentar, no narrado hasta ahora, constituye un nuevo intento de suprimir, al menos en su faceta pública, al tantas veces exiliado Corro.

A comienzos de 1574 Richard Alvey (que ocupaba el cargo de *Master of the Temple*) trasladó al arzobispo Parker la alarma suscitada en torno a la enseñanza de Corro. Ahora bien, gracias a unos papeles conservados en el Staatsarchiv des Kantons Zürich, citados ya antes pero no correctamente comprendidos, podemos conocer más detalles de las acusaciones. Y es el propio Corro quien, en

³ Antonio del Corro, *Dialogus Theologicus quo epistola divi Pauli Apostoli ad Romanos explanatur*, Londres, 1574, [f. *3r]: « Hac vero animi voluptate et optatissima quiete frui mihi licuit bienii tantum spacio. In quo quantum acceperim solatii, quantum coelestis iucunditatis et incrementi doctrinae inter pauperrimos meos populares, pauperrime in hac urbe agens, ipse nouit qui pro sua clementia me his affecit beneficiis ».

⁴ La protección de Robert Dudley, conde de Leicester, sobre Corro remonta a 1568 y se manifiesta repetidamente, tanto en la dedicatoria de libros como en el empeño del primero por conseguir la aceptación del segundo en Oxford y la cercanía de Corro al hermanastro de Dudley, Lord Huntingdon. Centrándose sobre todo en el período oxoniense del sevillano, cf. Eleanor Rosenberg, *Leicester, Patron of Letters*, Nueva York, 1955, p. 135-136.

⁵ Antonio del Corro, *A Theological Dialogue. Wherein the Epistle of S. Paul the Apostle to the Romanes is expounded*, Londres, 1575.

⁶ A. del Corro, *Dialogus...*, f. **1v: « Pero, ¿qué podía hacer? ¿Qué podía intentar? De una parte, vosotros me reclamabais, de la otra yo deseaba argumentos apropiados para deshacer los negativos rumores difundidos sobre mí por aquellos a quienes menos correspondía, y para limpiar las manchas de infamia que se me habían lanzado. Así pues, casi asfixiado por las calumnias determiné seguir vuestra voluntad y, a la vez, satisfacer mi afán... »

⁷ Una aceptable descripción en P. J. Hauben, *Del monasterio...*, p. 75-113.

tercera persona, hace escribirlo a mano en el vuelto del cartel de Zúrich, no aprovechado hasta ahora por los investigadores :

Explanabat Ant. Corranus suis auditoribus Londini nonum caput Epistolae ad Romanos, ubi Apostolus agit de reiectione Iudaeorum et uocatione Gentium, propositis typis huius arcani ex historiis ueteris foederis etc. Cum autem Corranus inter alia assereret, promissiones Euangelicas esse uniuersales et pertinere ad omnes, qui eas fuerint amplexati etc., insurrexerunt quidam e quorum numero est, ac ueluti eorum coryphaeus, iste Edwardus Deringe, qui sinistros sparserunt rumores de doctrina Corrani, male, ut aiebant, sentientis de diuina praedestinatione⁸.

Quien capitaneaba al grupo de alborotadores era Edward Dering, unos trece años más joven que Corro. Clérigo formado en Cambridge, ya había adoptado una actitud de clara confrontación con las autoridades de la Iglesia de Inglaterra e incluso fue suspendido de la predicación, como consecuencia de un arrebatado sermón ante la reina⁹. Todavía a mediados de 1573 la reina rechazaba su completa rehabilitación, si bien pronto pasó a ocupar el puesto de profesor de Teología en la catedral de San Pablo. Desconocemos cómo llegaron a él estas sospechas difundidas en el *Temple* contra la ortodoxia de la docencia de Corro, pues no parece que fuera un oyente de sus lecciones ; pero posiblemente tenía ya una idea previa sobre la persona del sevillano, formada a raíz de su participación en el comité reunido para valorar su caso a finales de enero de 1570¹⁰. En cualquier caso, el sevillano le atribuye en el texto citado la dirección de una camarilla de opositores que criticaban, en esta ocasión, su doctrina sobre la predestinación. De modo coincidente, en el citado prólogo de su *Dialogus Theologicus*, fechado en mayo de 1574, Corro reiteraba líneas más abajo sus quejas sobre las sospechas que había suscitado su enseñanza, especialmente en cuanto a la justificación y a la predestinación :

Testes estis quo pacto in tractatu de iustificatione confutauerim Pelagianorum et iustitiariorum peruersa dogmata. Nostis etiam quanta cum diligentia in tractatu de praedestinatione, seu gentium uocatione, retexerim et confutauerim cum stoicorum furores, tum maxime Manichaeorum horrendas blasphemias...¹¹

Este relato coincide con el del cartel antes citado, en el que Corro continúa explicando lo sucedido, posiblemente a finales de 1573 o comienzos de 1574:

⁸ Antonio del Corro, cartel *De praedestinatione*, Staatsarchiv des Kantons Zürich (= SAZ) E II 369, verso: « Antonio del Corro exponía a sus oyentes en Londres el capítulo noveno de la Carta a los Romanos, allí donde el apóstol trata del rechazo de los judíos y de la vocación de los gentiles, sirviéndose de tipos de este misterio tomados de historias del Antiguo Testamento, etc. Cuando Corro, entre otras cosas, aseguró que las promesas evangélicas son universales y se aplican a todos los que las acepten, etc., se levantaron algunos (entre los que se cuenta, y viene a ser su cabecilla, ese Edward Dering) y difundieron rumores negativos sobre la doctrina de Corro, quien, según decía, sostenía ideas erróneas sobre la divina predestinación ».

⁹ Sobre Edward Dering, cf. Patrick Collinson, « Dering, Edward (c.1540–1576) », en *Oxford Dictionary of National Biography*, 2004 [online] <http://www.oxforddnb.com/view/article/7530> (consultado 28 de enero, 2013), con la bibliografía allí alegada.

¹⁰ W. McFadden, *The Life...*, p. 378 no duda en identificar con Dering al « Magister Deringk » mencionado en E. Boehmer, *Spanish Protestants...*, vol. 3, p. 97.

¹¹ A. del Corro, *Dialogus Theologicus...*, f. A2r: « Sois testigos de cómo, en el tratado de la justificación, refuté las perversas enseñanzas de pelagianos y autojustificantes. También sabéis con cuánto cuidado condené, en el tratado sobre la predestinación (o vocación de los gentiles) tanto las locuras de los estoicos como, sobre todo, las terribles blasfemias de los maniqueos... »

Auditores uero aegre ferentes has calumnias de eorum doctores sparsas, Corranum rogarunt ut breui aliquo scripto ostenderet suam sententiam de electione sanctorum. Ipse uero, quia probe nouerat sycophantarum animos non pietatis, sed malignitatis potius studio ferri, destinato consilio hunc articulum ex recepta apud omnes fere Ecclesias confessione aduersariis obtrusit perpendendum et iudicandum suo subscripto nomine in approbationis testimonium¹².

Es decir, que sus alumnos propusieron a Corro una clarificación que hiciera callar a los revoltosos. Esto no era nuevo para el sevillano, quien ya había experimentado que las aclaraciones doctrinales no servían a menudo más que para proporcionar munición a los adversarios ; no en vano había denunciado esta táctica aplicada contra él por el consistorio de la iglesia francesa de Londres, a la que llegó a calificar como más allá de las prácticas inquisitoriales. La última vez que Corro había publicado algo tocante a la predestinación estaba todavía cerca en el tiempo, unos tres años antes, en las distintas ediciones de su *Tableau de l'ouvre de Dieu* (1569/70), y a la vista estaban las censuras y denuncias que había suscitado¹³. Volviendo a 1573, como Corro percibía la torcida intención de sus opositores en el *Temple*, optó por curarse en salud y difundir un texto que, como explicaría luego a Bullinger, reproducía al pie de la letra, en latín y en inglés, una confesión de fe « aceptada en casi todas las iglesias » ; ahora bien, Corro se abstuvo de indicar la procedencia de esas palabras, sino que las presentaba como su profesión de fe en esa cuestión. En el mencionado cartel (fueron varias las copias de este enviadas a Zúrich, aunque hay un solo ejemplar localizado, pero presumiblemente todas debían de contener lo mismo), puede leerse con más detalle la información sobre la fuente usada, con las siguientes palabras manuscritas al dorso :

Hic articulus de praedestinatione uerbum e uerbo desumptus est ex libello cui titulus est Confessio et expositio simplex orthodoxae fidei et dogmatum Catholicorum syncerae Christianae concorditer ab Ecclesiae Christi ministris, qui sunt in Heluetia, Tiguri, Bernae, Scaphusii, Sangalli, Curiae Rhetorum, et apud confoederatos, Mylhusii item, et Biennae, quibus adiunxerunt se Geneuenses Ecclesiae ministris, edita in hoc, ut uniuersis testentur fidelibus, quod in unitate uerae et antiquae Christi Ecclesiae perstent, neque ulla noua aut erronea dogmata spargant, atque ideo etiam nihil consortii cum ullis sectis aut haeresibus habeant : hoc demum uulgata tempore, qui de ea aestimare piis omnibus liceat¹⁴.

La descripción del título corresponde exactamente con el de la versión latina, publicada en Zúrich por Christoph Froschouer en 1568 ; otro tanto puede decirse de la indicación inglesa, en paralelo a la latina sobre el origen de las palabras que reproduce :

Article of predestination is word by worde taken out of a booke intituled a *Confessione of faith made by common consent of diuers reformed churches beyond the seas*, etc. which is the same before named and translated into Englishe. *And is perused and allowed accordinge*

¹² Antonio del Corro, Carta a Heinrich Bullinger, 7-7-1574 (SAZ E II 369, f. 186r-v): « Pero mis oyentes, molestos por estas calumnias lanzadas sobre sus profesores, pidieron a Corro que mostrara su parecer sobre la elección de los santos con algún tipo de escrito breve. Él, por su parte, como conocía bien que la voluntad de los esbirros no se movía por afán piadoso, sino más bien de malicia, con toda intención les plantó delante a sus oponentes este artículo, tomado de una confesión aceptada en casi todas las iglesias pero firmado con su nombre, en señal de aceptación, para que lo examinaran y valoraran ».

¹³ Se describen las varias ediciones del *Tableau* (aunque sin dar razón de las significativas variantes entre ellas) en A. G. Kinder, « Antonio del Corro... », p. 157-160.

¹⁴ Tanto en este texto como en el siguiente he añadido la cursiva; las referencias son tan exactas que basta con la referencia del editor y año añadida en el cuerpo del artículo.

to the queenes maiestyes iniunctions. This booke was imprinted at London by Henry Binneman for Lucas Harrisone.

La descripción es, nuevamente, muy exacta : se trata de la traducción de John Old con prólogo del mismo y una exhortación de Theodore de Bèze, es decir :

A Confession of Faith, made by common consent of diuers reformed Churches beyond the seas : With an Exhortation to the Reformation of the church, [Londres] : by Henry Bynneman, for Lucas Harison, 1571.

Por lo tanto, el texto bilingüe reproducido por Corro corresponde, nada más y nada menos, a la *Confessio Helvetica posterior*, que constituía un elemento de consenso cada vez más difundido y aceptado entre muchas iglesias nacidas de la Reforma¹⁵ : al incorporarla como expresión personal, Corro manifestaba su deseo de evitar la polémica.

Según lo relatado en la nota manuscrita al dorso del cartel, la confesión de fe aparecía firmada. Sin embargo, el conservado Zúrich no tiene firma de imprenta, sino que se añade una dedicatoria final autógrafa de Corro, al pie de la impresión :

Ex dono Antonii Corrani Hispal [ensis]

A la vista de que el nombre del firmante no está impreso, cabe suponer que, como el objetivo no era difundirlo indiscriminadamente sino su distribución entre los afectados por el escándalo (alumnos, miembros del *Temple*, amigos...), la tirada sería pequeña y Corro se ocuparía de firmarlos uno a uno para su repartición como regalo. Pero esto no es todo sino que disponemos de otros elementos para entender cómo se desarrolló este suceso en la carta a Bullinger que envió Corro, junto con el cartel, por mediación de Rudolf Gwalther (1552-1577), nieto del *Antistes* de Zúrich :

Articuli religionis quos in calce libelli posui, ex uestra confessione decerpti sunt ad confutandam illorum malignitatem qui ob priuatum odium, quo me prosequuntur ; hos eosdem articulos manu scriptos et ad meam ostendendam innocentiam oblatos, summa cum impudentia damnarunt, existimantes foetum fuisse meum. Specimen huius malignitatis perspicies in folio quodam hic Latino et Anglicano sermone excuso cum censuris cuiusdam Aristarchi, ut ex unguibus, uti dici solet, possis dignoscere leonem¹⁶.

Del texto anterior puede concluirse que la versión inicial de Corro no fue el cartel impreso, sino una versión manuscrita, hoy desconocida, y que era la que llevaba, efectivamente, su firma. Ahora bien, no debe pensarse que el contenido de ese manuscrito era únicamente, como el cartel, el artículo *De praedestinatione Dei* : esto es fácilmente comprensible a la vista de los *Articuli fidei orthodoxae* que completan su *Dialogus Theologicus* de 1574 (a los que se refiere en el texto citado) :

¹⁵ No sé por qué McFadden señala que « we have collated them (los *Articuli*) with the contemporary editions of the latter (la *Confessio*) and find that they are not a textual reproduction » (p. 422). Aparte de las erratas que tanto dolieron a Corro, la única diferencia reseñable entre los *Articuli* y la *Confessio* es la alteración del orden en que aparecen los artículos seleccionados y la adopción sistemática de la primera persona del singular (*credo*) en vez de la segunda (*credimus*).

¹⁶ Antonio del Corro, Carta a Heinrich Bullinger, 7-7-1574 (SAZ E II 369, f. 186r-v): « Los artículos de la religión que puse al pie del libro están seleccionados de vuestra confesión, para demostrar la malicia de aquellos que, a causa del odio particular con que me persiguen. Estos mismo artículos, copiados a mano y presentados para demostrar mi inocencia, los condenaron con absoluta desvergüenza, porque pensaron que eran de mi invención. Un botón de muestra de esta malicia la puedes comprobar en cierta hoja impresa aquí en latín y en inglés, que incluye las condenas de cierto Aristarco: para que, como suele decirse, a partir de las uñas puedas conocer el león ».

estos son mucho más amplios, pues contienen varias secciones de la *Confessio*. Lo más probable es que el manuscrito coincidiera sustancialmente con los *Articuli* impresos, lo que justifica que califique el cartel de *specimen*, un simple botón de muestra de lo sucedido.

A pesar de la evidencia, los adversarios del sevillano no se percataron de la ironía y demostraron a la par su escaso dominio de la teología reformada que profesaban :

Aduersarii autem existimantes scriptum hoc ex marte Corrani fuisse profectum, illud multis scommatibus lacerarunt ac tandem his censuris conspurcarunt. Iudicet pius lector quantum possit aut maleuolentiae aut inuidiae morbus, quae non raro facit candida de nigris et de candentibus atra. Deus det istis hominibus saniozem et meliozem mentem¹⁷.

Dicho con otras palabras, en cuanto Dering y su grupo tuvieron en sus manos el manuscrito de los *Articuli*, les faltó tiempo para lanzarse a señalar en él errores y herejías con que desprestigiar a su enemigo. Inocentemente habían caído en la simple trampa que les tendió su presunta víctima. A manos de Corro llegaron las apostillas del joven teólogo puritano, profesor en la catedral, incapaz de reconocer algo tan básico como la *Confessio Helvetica posterior*, difundida en Inglaterra, incluso en lengua inglesa, muy poco tiempo atrás. La ironía de Corro al calificarlo de « Aristarco » se torna así demoledora. El ejemplar remitido a Bullinger incluye, de mano del escribano habitual de Corro, tales apostillas, que alternan latín e inglés y se rematan con un remedo de la firma de Dering. Sin duda, y antes que a Bullinger, Corro remitió copias a otras autoridades eclesiásticas, especialmente las inglesas, para demostrar la animadversión de que era objeto y la injusticia de tales ataques.

Por si el suceso fuera poco llamativo, hay que añadir que no era la primera vez que Corro se servía de esta argucia. La burla a sus adversarios en el *Temple* parece un calco de lo sucedido a finales de 1570, unos tres años antes y que curiosamente ha pasado casi desapercibido una vez más a los investigadores. Conocemos dos relatos sobre un aspecto deliberadamente silenciado en el enfrentamiento entre el consistorio de la iglesia francesa y Corro. En uno de estos relatos, de febrero de 1572, Francisco Farías (compañero de Corro en el monasterio de San Isidro y en el exilio) declaraba a la congregación de la iglesia italiana de Londres, a la que pertenecía, que tiempo antes Corro había hecho esta misma prueba con idéntico resultado, y que con ello había dado una prueba notable de que la persecución que sufría tenía fundamentos poco objetivos :

...essendo il Corrano dal detto Chiarinton quasi ripreso come huomo che dava grand'occasione a molti di esser tenuto sospetto di qualche mala opinione, egli gli dete subito una sua Confessione, pregandolo che la facesse leggere et ben essaminare da qualche huomini pii e dotti, et che se vi trovassero cosa che fusse alla verità contraria, che esso la corrigerebbe. Et che havendola fatta vedere, disse al Corrano, che infatti era tenuta per una cosa oscura et ambigua.

Et che quivi il Corrano cavò fuori la Confession de le chiese di Svizeri, la qual confrontata, trovarono quella del Corrano altro non esser che una copia di quell'altra. Et che da questo

¹⁷ Antonio del Corro, cartel *De praedestinatione* (SAZ E II 369, f. 186r-v): « Sus enemigos, pensando que este escrito había nacido de la iniciativa de Corro, lo ridiculizaron con muchas burlas y al final lo ensuciaron con estas críticas. Juzgue el piadoso lector qué fuerza tiene el mal de la malicia o de la malquerencia, que no pocas veces torna blanco lo negro y negro lo blanco. Conceda Dios a esos individuos una cabeza más sana y recta ».

presero argomento, e confermanronsi i presenti, et esso istesso Farias ancora, che potesse esser che le cose del Corrano fossero male intese, o prese in mala parte da quelle persone, che (come essi dicevano) fossero tirate da qualche mala affettione o volontà contro il detto Corrano¹⁸.

El segundo relato sobre este suceso, más extenso, es de una de las partes, del propio Corro, en carta al conde de Huntingdon, del 18 de enero de 1571. Narra en ella cómo cuatro meses atrás (es decir, en septiembre de 1570) Corro había accedido a someter las acusaciones lanzadas contra él por Jean Cousin al arbitraje del consistorio de la iglesia francesa de Londres ; pero este se había tornado en una acusación formal contra Corro sobre la doctrina de la predestinación, del libre arbitrio y de la justificación por la fe, de modo que se le conminó a presentar una declaración sobre estos tres aspectos ; vuelto a casa, decidió presentar los pasajes correspondientes de la *Confessio Helvetica* :

Numerum tantum pluralem in singularem mutauī, dicebamque « hoc credo de aeterna Dei praedestinatione », « hoc sentio de hominis libero arbitrio », « hoc fateor de piorum iustificatione per solam fidem » etc. Huic schedulae adiunxi etiam interpretationem Paulinae sententiae « Jacob dilexi, Esau autem odio habui » etc., verbum e verbo transcriptam ex Commentariolo Nicolai Hemmingii viri piissimi et doctissimi.

Quum haec mea scripta viderunt candidi illi censores, confessionem de Praedestinatione vocarunt, « meum figmentum et deliramentum » ; articulos vero de libero arbitrio et iustificatione dixerunt esse ex schola Melanthonis, ac perinde non omni ex parte illis placere ; interpretationem Hemmingii plane asseuerarunt esse Castalionis, impurissimi ut dicebant, haeretici, meque insimulabant audaciae, quod illius nebulonis scriptum illis legendum obtulissem¹⁹.

Corro hizo traer entonces los libros de los que había extraído las palabras y los miembros del consistorio pudieron comprobar su error. Aun así, tras el inicial embarazo su reacción fue la de sentirse ofendidos y considerar poco honrada la actuación del sevillano. Desde luego, en los escritos del consistorio no hay referencia alguna a este suceso. Todo esto se produjo pocos meses antes de que examinara las denuncias contra Corro una comisión anglicana, compuesta por el deán de Westminster

¹⁸ O. Boersma-A. J. Jelsma (eds.), *Unity in multiformity: the minutes of the coetus of London, 1575, and the consistory minutes of the Italian church of London, 1570–1591*, Londres, 1997, p. 149: acta del 08/02/1572: « Siendo reprendido Corro por el dicho Chiarinton [¿William Chaderton?] por dar mucha ocasión a muchos de tenerle por sospechoso de sostener algunas malas doctrinas, él le dio al punto una confesión suya, pidiéndole que la hiciese leer y examinar bien por algunos hombres piadosos y doctos, y que si encontraban en ella algo que fuese contrario a la verdad, que lo corregiría. Y que, habiéndola hecho examinar, dijo a Corro que, efectivamente, se la tenía por oscura y ambigua. Y lo que Corro extrajo fue la Confesión que se dice de los suizos; y comparándola, encontraron que la de Corro no era otra cosa que una copia de ella. Y que de aquí los presentes tomaron argumento y se convencieron, e igualmente Farías, de que podría ser que el asunto de Corro fuera mala interpretación, o tomado en mal sentido por las personas que, como decían, habían sido llevadas por cierta mala inclinación o voluntad contra el dicho Corro ».

¹⁹ Carta al conde de Huntingdon, 18/01/1571: « Tan solo cambié el plural en singular, y decía “esto creo sobre la predestinación eterna de Dios”, “esto me parece sobre el libre albedrío del hombre”, “esto confieso sobre la justificación de los píos por la fe sola », etc. A este papel adjunté además una interpretación de la frase paulina “Amé a Jacob y odié a Esaú”, transcrita palabra por palabra del pequeño comentario de Nils Hemmingsen, varón muy piadoso y docto. Cuando aquellos sinceros censores vieron mis escritos, calificaron la confesión sobre la predestinación de “invención y locura mía”; los artículos sobre el libre albedrío y la justificación dijeron que eran de la escuela de Melancthon y que, por ello, no les gustaba del todo; y la interpretación de Hemmingsen aseguraron abiertamente que era de Castellio, un hereje, según decían, corruptísimo, y me acusaban de desvergüenza por haberles dado a leer un escrito de ese granuja ».

(Dr Goodman), el obispo de Chichester (Richard Curteis), Thomas Watters, John Hammond, y... Edward Dering²⁰.

Volviendo al *Temple* y a 1573, podría decirse que Dering y otros enemigos de Corro se convirtieron en el hazmerreír entre los grupos anglicanos menos calvinistas y seguramente el sucedido obtuvo, esta vez sí, notable eco. En este contexto, la decisión de Corro de incluir al final de su *Dialogus Theologicus* los *Articuli fidei orthodoxae* adquiere un sentido nuevo: servían como recordatorio de la persecución a que se había visto sometido, pero también eran un aviso de lo que podía ocurrirle a cualquiera que intentara criticar su doctrina. De hecho, parece que a la publicación del *Dialogus Theologicus* no siguieron grandes críticas.

Pero Corro no consideró satisfacción suficiente la pública vergüenza de sus perseguidores, sino que les planteó un nuevo reto. En algunos pocos ejemplares, tanto del *Dialogus* como del *Dialogue*, se ha conservado tras el colofón una hoja que, sin duda, formaba parte del plan inicial del libro²¹: *Brevis dispositio illius epistolae quam beatus apostolus Paulus ad Romanos scripsit, explanata similitudine quam ipse Apostolus usurpat ab arborum insitione*. Se trata de un comentario, nuevamente en formato de cartel, sobre la figura paulina del árbol injertado, en el capítulo sexto de *Romanos*. Consiste en cuatro viñetas en un taco único, que representan las diversas fases del injerto, y en las que aparecen letras mayúsculas (de la A a la L) que corresponden con otros tantos apartados del texto, donde se expone su sentido. Se aplica a la situación del hombre antes y después de la justificación. Hasta ahora solo Carlos Gilly ha dado cuenta de que encierra el colmo de la burla de Corro contra sus adversarios²². No consta que cuando el *Dialogus* se publicó alguien hiciera comentarios ni críticas sobre este nuevo cartel, y así Corro pasó por delante de las narices de sus adversarios, esta vez sí, un pasaje de su tan denostado Castellio, en concreto de la *Sententia de iustificatione*, del *De arte dubitandi*²³. En efecto, el cartel de Corro reproduce, adaptándolas a sus necesidades cuando es preciso, grandes secciones de esa obra del saboyardo, junto con palabras de su propia cosecha siempre que lo estima oportuno. El placer de ver a sus adversarios nuevamente burlados se lo guardó Corro para sí mismo, de modo que han tenido que pasar más de cuatro siglos para que saliera a la luz.

²⁰ Se trata, por tanto, de la segunda vez en pocos meses que Dering formaba parte de un comité evaluador de la doctrina de Corro, cf. E. Boehmer, *Spanish Protestants...*, vol. 3, p. 100-101 y W. McFadden, *The Life...*, p. 394.

²¹ Además de las hojas impresas en latín (ejemplar consultado: Cambridge University Library, Syn. 8.57.18) y en inglés (ibid., Broadside.B.57.4), en Schaffhausen, Stadtbibliothek, Ms. 8 vol. IV, fasc. 7/15 se conserva una copia latina manuscrita, de letra de Francesco Pucci, fechada en 1573. Esta hoja representa un estadio anterior, evidenciado porque carece de los párrafos inicial y final de las hojas impresas, pero sin duda sigue siendo atribuible a Corro, pues entre 1572 y 1574 este y Pucci mantuvieron una estrecha relación en Londres. Cf. Mario Biagioni, «Introduzione», en Fausto Sozzini y Francesco Pucci, *De statu primi hominis ante lapsum disputatio*, a cura de M. Biagioni, Roma, 2010, p. IX-LXIV, p. XXXV-XXXVI, con la bibliografía allí alegada. El párrafo final de la versión impresa se refiere expresamente al *Dialogus Theologicus* al que acompaña.

²² Carlos Gilly, «Corro, Antonio...», p. 419.

²³ Cuando Corro publicó el cartel, se trataba de un inédito, que no se publicó impreso hasta 1613. Existe edición crítica: Sebastian Castellio, *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi*, ed. de Elisabeth Feist Hirsh, Leiden, 1981, p. 147-149. Los grabados usados por Corro, de gran belleza y detalle, son mucho mejores que los de las ediciones impresas.

Pero si Corro quería desactivar los efectos de las críticas de las iglesias de refugiados y de los puritanos, puede decirse que fracasó. En efecto, en los años siguientes las sospechas contra Corro rebrotaron periódicamente, y de modo especial cuando intentaba dar algún paso, como en sus fallidos intentos de incorporarse a las universidades de Cambridge y Oxford, si bien en esta última tuvo éxito en un segundo intento gracias a la intervención de personajes que protegían al sevillano, muy especialmente el conde de Leicester. Por otra parte, la desconfianza hacia la teología de Corro, envuelta en estas idas y venidas, ha seguido desconcertando a muchos investigadores. Ateniéndonos solo a los últimos cincuenta años, casi todos los que han estudiado el contenido teológico de su obra han sucumbido a un doble engaño : el atribuir a Corro lo que es de Bullinger y el de encontrar doctrina anticalvinista en una parte de la *Confessio Helvetica posterior*. En concreto, Walter McFadden, en su meritoria tesis doctoral sobre Corro, opinaba que los *Articuli fidei orthodoxae* mostraban numerosos puntos oscuros, y nada tuvo que oponer a ello Paul Hauben, por lo general tan fiel de McFadden ; en el mismo sentido (condena de la predestinación en sentido calvinista) se manifestaba Gordon Kinder en un trabajo inédito sobre Corro. Y el mismo juicio se vertió en la Historia de la Universidad de Oxford²⁴ publicada en los años ochenta ; y, *last but not least*, hace solo tres años en un trabajo explícitamente teológico en *A Companion to Paul in the Reformation*, publicado por la prestigiosa editorial Brill²⁵.

El exiliado y perseguido tiene formas peculiares de responder a los ataques que sufre, como hemos visto ; lo curioso es que somos muchas veces incapaces de vencer la inercia que perpetúa el orden de cosas arbitrariamente establecido por la parte más fuerte y que nos lleva a asumir juicios ajenos a la realidad.

²⁴ « Reformation Controversies », en *The History of the University of Oxford*, vol. 3, *The Collegiate University*, ed. James McConica, Oxford, 1986, p. 390.

²⁵ Rady Roldán-Figueroa, « Antonio del Corro and Paul as the Apostle of the Gospel of Universal Redemption », en R. Ward Holder (ed.), *A Companion to Paul in the Reformation*, Leiden-Boston, Brill, 2009, p. 389-425, p. 421-422.

VISIONES CRITICAS DE UNA ESPAÑA ALTERNATIVA EN LOS GRAMATICOS HETERODOXOS DEL ESPAÑOL EN EUROPA : DE ANTONIO DEL CORRO A PEDRO

PINEDA *

Daniel M. Sáez Rivera - Universidad Complutense de Madrid

dansaez@filol.ucm.es

Resumen. En el siglo XVI, con la figura del sevillano y protestante Antonio del Corro, se inaugura la tradición del intelectual que debe huir de España por motivos religiosos o políticos y ha de ganarse la vida en Europa como profesor de español y publicar obras para la enseñanza del español. Ya en el XVII, nos encontramos con otro ejemplo similar en el toledano Juan de Luna. En este trabajo nos centraremos más bien en otras figuras menos conocidas del XVII, como el madrileño Carlos Rodríguez Matritense, autor de *Linguae Hispanicae Compendium* (Copenhague, 1662), y como Marcos Fernández, profesor itinerante por Europa y que aquí interesa por *Olla podrida a la española* ([Ámsterdam], 1655). El círculo se cierra otra vez en Londres en el siglo XVIII, donde recaló de nuevo un sevillano protestante, Félix Antonio de Alvarado, autor de un diálogo y otros escritos incendiarios contra el papismo, parte de *Diálogos ingleses y españoles* (Londres, 1718). En la misma línea Pedro Pineda lanza en Londres en el siglo XVIII diatribas antipapistas pero también antiborbónicas y antiacadémicas en sus obras para enseñar español.

Resumé. Antonio del Corro, protestant originaire de Séville, inaugure au XVI^e siècle la tradition du penseur espagnol fuyant l'Espagne pour des motifs religieux ou politiques et contraint de devenir professeur d'espagnol et de publier des ouvrages destinées à l'enseignement de la langue espagnole pour gagner sa vie. On trouve également le Tolédan Juan de Luna, au début du XVII^e siècle, avec un destin similaire. Dans ce travail, nous nous concentrerons plutôt sur d'autres figures moins connues du XVII^e siècle et des Lumières, comme Carlos Rodríguez Matritense, auteur du *Linguae Hispanicae Compendium* (Copenhague, 1662) ou Marcos Fernández, professeur itinérant en Europe, intéressant notamment pour son *Olla podrida a la española* (Ámsterdam, 1655). A Londres, au XVIII^e siècle, un protestant de Séville, Félix Antonio de Alvarado, sera l'auteur d'un dialogue et d'autres textes incendiaires contre le papisme qui feront partie des *Diálogos ingleses y españoles* (Londres, 1718). Dans la même lignée, Pedro Pineda lance, à Londres, au XVIII^e siècle, des diatribes antipapistes mais aussi contre les Bourbons et contre l'Académie royale espagnole dans ses ouvrages pour enseigner l'espagnol.

1. Introducción : gramáticas y otros textos análogos como fuente

Las gramáticas, los diccionarios y otros textos análogos constituyen según Sylvain Auroux¹ *herramientas lingüísticas* en tanto en cuanto no solo realizan una descripción de las lenguas en una operación metalingüística sino que extienden la competencia de las lenguas naturales (un diccionario recoge por ejemplo más palabras de las que conoce o emplea un hablante). Este tipo particular de textos de épocas pretéritas puede ser y ha sido empleado como fuente para diferentes tipos de historia en el caso de las herramientas lingüísticas que tienen por objeto de reflexión la lengua española, ya empleen como lengua de metalenguaje la misma lengua española o bien otra distinta.

En primer lugar, especialmente las gramáticas han sido utilizadas como una fuente privilegiada en historia de la lengua española², para estudiar diferentes niveles lingüísticos. Así, este tipo de estudios surgieron como especialmente adecuados para poder estudiar el nivel fónico o de los sonidos, inaccesible para la pronunciación antigua antes del invento del magnetofón, pero

* Este trabajo se enmarca dentro del proyecto nacional *Programes 4* ("Procesos de gramaticalización en la historia del español (IV): gramaticalización y textualización"), referencia FFI2012-31427.

¹ Sylvain Auroux, *La révolution technologique de la grammatisation*, París, 1994, p. 115.

² Antonio Salvador Plans, « Los tratadistas del siglo de oro como fuente para el análisis de la historia de la lengua », J. J. Bustos Tovar-J. L. Girón Alconchel (eds.), *Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, I, Madrid, 2006, pp. 159-183.

documentable indirectamente a través de las observaciones que trataban de enseñar la pronunciación de las letras en la fecunda gramática, sobre todo para extranjeros, que se produjo en Europa durante el Siglo de Oro. De forma pionera, contamos con los estudios de Rufino José Cuervo³, y con los clásicos de Amado Alonso⁴ que abren una brecha que aún no se ha cerrado. Y simultáneamente también se revela la utilidad de las gramáticas para el estudio de la evolución de fenómenos morfosintácticos, así de nuevo corriente inaugurada por los estudios de Cuervo⁵ con numerosos continuadores posteriores⁶. Otra vía de acceso a datos más cercanos a la lengua oral que a la escrita la proporcionan las gramáticas sobre el nivel pragmático, así el empleo de formas de tratamiento como *tú*, *vos*, *él* o *vuestra merced* y las diferentes posibilidades de abreviación fonética, del tipo de *voacé*, *vusted* o finalmente *usted*⁷; la evolución en su uso es paralela a diferentes cambios sociales.

En segundo lugar, las herramientas lingüísticas son por supuesto la fuente documental de la historia de la lingüística, la historia de las ideas lingüísticas y de la enseñanza del español, todo agrupado bajo el paraguas de lo que se tiende a denominar *historiografía lingüística*, con lo que se comprueba que la corriente historiográfica no solo afecta a la historia general⁸.

En tercer lugar, este tipo de textos también puede constituir una interesante fuente documental para la historia general. De este modo, la gramática como discurso asociado al poder, normativo e instructivo, resulta especialmente apto para la propaganda ideológica⁹ (política y religiosa), por lo que estos textos resultan útiles para documentar la diseminación o plasmación de ideologías particulares y generalizadas. Tal ideología se manifiesta especialmente en los paratextos que rodean el cuerpo del texto, sobre todo dedicatorias, en la selección y el contenido de los ejemplos (un tipo de enseñanza informal que siempre ha sido una puerta abierta al adoctrinamiento ideológico), en los diálogos

³ Rufino José Cuervo, « Disquisiciones sobre la antigua ortografía y pronunciación castellanas », *Revue Hispanique*, II (1895), pp. 1-69, *Revue Hispanique*, V (1898), pp. 273-313.

⁴ Amado Alonso: « La pronunciación francesa de la *ç* y de la *z* españolas », *Nueva Revista de Filología Hispánica*, V:1 (1951), pp. 1-37; « Formación del timbre ciceante en la *c*, *z* española », *Nueva Revista de Filología Hispánica*, V:3 (1951), pp. 121-172, 263-312; « Identificación de gramáticos españoles clásicos », *Revista de Filología Española*, XXXV (1951), pp. 221-236; « Cronología de la igualación *c-z* en español », *Hispanic Review*, XIX (1951), pp. 37-58, 143-164; *De la pronunciación medieval a la moderna*, 2 vols., Madrid, 1967/1988.

⁵ Rufino José Cuervo, « Las segundas personas de plural en la conjugación castellana », *Romania*, 22 (1893), pp. 71-86; « Los casos enclíticos y proclíticos del pronombre de tercera persona en castellano », *Romania*, 24 (1895), pp. 95-113, 219-263.

⁶ Como botón de muestra: José J. Gómez Asencio, « Gramáticos para todos los gustos: leístas, laístas y loístas », J. Borrego Nieto *et al.* (eds.), *Philologica. Homenaje a D. Antonio Llorente*, II, Salamanca, 1989, pp. 375-388; José Luis Girón Alconchel: « Las gramáticas del español y el español de las gramáticas en el Siglo de Oro », *Boletín de la Real Academia Española*, LXXV (1996), pp. 285-308.

⁷ Entre otros: María Dolores Martínez Gavilán: « Formas de tratamiento en el siglo XVII », *Estudios humanísticos. Filología* 10 (1988), pp. 85-105; Antonio Salvador Plans, « Las fórmulas de tratamiento en la teoría gramatical de los siglos XVI y XVII », *Scripta Philologica in memoriam Manuel Taboada Cid*, I, Coruña, 1996, pp. 185-206; Daniel M. Sáez Rivera, « *Vuestra merced* > *usted*: nuevos datos y perspectivas », J. J. Bustos Tovar-J. L. Girón Alconchel (eds.), *Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, III, Madrid, pp. 2899-2911.

⁸ Para nuestro estudio y aún útil es el trabajo de Alfred Morel-Fatio, *Ambrosio de Salazar et l'étude de l'espagnol en France sous Louis XIII*, Paris, 1900. De la larga bibliografía posterior, destacamos: Juan Miguel Lope Blanch, « La enseñanza del español durante el Siglo de Oro », M. Fernández Rodríguez *et al.* (ed.), *Actas del I Congreso Internacional de la Sociedad Española de Historiografía Lingüística*, I, Madrid, 1999, pp. 49-73; Aquilino Sánchez Pérez, *Historia de la enseñanza del español como lengua extranjera*, Madrid, 1992.

⁹ Entendida ideología como « un conjunto de creencias y conceptos –fácticos y normativos– que explican el mundo social a quienes la sustentan », en palabras de Salvador Giner, *Sociología*, Barcelona, 1988, p. 168.

escolares y en entradas lexicográficas de viejos diccionarios que no cumplían la supuesta neutralidad que debe cumplir una buena definición diccionarística.

2. Gramáticos heterodoxos en Europa

Desde el siglo XVI, es larga la lista de heterodoxos que, temiendo por su vida y por la acción de la Santísima Inquisición, han de cruzar los Pirineos. Una de las formas más frecuentes de poder sobrevivir y costearse los gastos cotidianos será el recurso a ofrecerse como maestro de lenguas, en este caso de la demandada lengua española. Unida a esta labor, con frecuencia escribirán estos hispanistas heterodoxos diversas gramáticas, diccionarios o diálogos escolares, o bien editarán obras literarias españolas e incluso las continuarán, o realizarán diferentes labores de traducción.

Primeramente, me ocuparé a manera de breve recordatorio de los casos bastante conocidos de Antonio del Corro y Juan de Luna (2.1). Sin embargo, a estos precursores quiero añadir otros continuadores (2.2) en la figura de gramático heterodoxo, como serán Carlos Rodríguez Matritense y Marcos Fernández en el siglo XVII, y dentro del siglo XVIII Félix Antonio de Alvarado (por sevillano, protestante y desplazado a Inglaterra, el Antonio del Corro del siglo XVIII), así como el airado Pedro Pineda.

2.1. Los precursores : Antonio del Corro y Juan de Luna

2.1.1. Antonio del Corro

El sevillano Antonio del Corro profesaba como fraile jerónimo en el convento de San Isidro del Campo pero en 1557 hubo de huir de España con parte de su congregación por calvinista¹⁰, primero a Suiza, Francia y Países Bajos, y después en 1569 a Inglaterra, donde se instaló como pastor de la comunidad protestante española y llegó incluso a catedrático de teología en Oxford. Ahora bien, aparte de ministro protestante, también fue gramático. Así, de la época en la que fue tutor del protestante príncipe de Navarra, el futuro Enrique IV, en la corte de los Albret en Nérac, esto es, en 1560, debe de datar la composición de las *Reglas gramaticales para aprender la lengua española y francesa*, que no obstante no se publicarían sino bastante después, en 1586, en Oxford por Joseph Barnes, estando ya Del Corro en Inglaterra¹¹.

Sobre su figura y el resto de su obra, remitimos al trabajo de Ignacio García Pinilla en este mismo volumen, además de que suscribimos las palabras de Menéndez Pelayo¹², que consideraba que el sevillano « tenía más de librepensador que de calvinista ni de luterano », de modo que se avenía mal con las intolerancias religiosas que no solo encontró en España sino también en el extranjero. Un

¹⁰ Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, II, Madrid, 1963 [ed. original de 1880-188), p. 158.

¹¹ Existe también otra tirada de la edición que aparece con un falso pie de imprenta, como publicado en París, por puras razones comerciales. Edición moderna y estudio de Lidio Nieto, Antonio del Corro, *Reglas gramaticales para aprender la lengua española y francesa* [1586] (reprod. facsimil de la ed. de Oxford), Madrid, 1988. De las páginas 18-20 del estudio preliminar extraemos las noticias que acabamos de indicar.

¹² Historia de los heterodoxos..., p. 160.

índice de su independencia y espíritu ecuménico es que en su *Lettre envoyée a la Maesté du Roy des Espaignes* (1567) propone tolerancia religiosa mutua entre católicos y protestantes como remedio a los enfrentamientos que se estaban produciendo.

2.1.2. Juan de Luna

El toledano sigue un periplo similar al de Corro, pues también llega primero a Francia huyendo de la Inquisición y luego se traslada a Inglaterra en 1620¹³ e, igual que Antonio del Corro, también ejerció como predicador protestante de la comunidad española en Londres y fue autor de textos gramaticales, paragramaticales y literarios. De su obra gramatical destaca el *Arte breve, y compendiosa para aprender a leer, escribir, pronunciar, y hablar la Lengua Española* (París, 1616), cuya vinculación con los protestantes franceses se muestra en la dedicatoria a Anne de Lucé, condesa de Soissons¹⁴. La obra tiene una edición más conocida de Londres (1623)¹⁵. Pero Luna también es muy conocido por sus *Diálogos familiares* (París, 1619), dirigidos igualmente a un alto personaje de la esfera protestante francesa, en este caso Louis de Borbons, conde de Soissons, hijo de Anne de Lucé (a la que Luna había dedicado su edición del *Arte* de 1616) y sucesor del líder de los hugonotes¹⁶.

Coherente con su pensamiento crítico, no es de extrañar que Luna adaptara para extranjeros el *Lazarillo de Tormes* que, acompañado de una *Segunda Parte* de su propia pluma, publicó en un solo volumen en París (1620). En esta continuación del *Lazarillo* exagera y radicaliza la crítica a la iglesia católica, y se dirige especialmente contra la Inquisición¹⁷. La asociación al poder alternativo de los protestantes franceses se muestra en la dedicatoria de la *Segunda Parte*, dirigida a la Princesa doña Henriette de Rohan, hermana del líder de los protestantes franceses, duque Henri.

2.2. Continuadores

2.2.1. Carlos Rodríguez Matritense

De quien firma su *Linguae Hispanicæ Compendium* (Copenhague, 1662) como Carolus Rodriguez Matritensis se sabe que nació evidentemente en Madrid en 1618 y murió en Dinamarca en

¹³ Sabine Collet-Sedola, « Gramáticos y gramáticas: España en Francia (1600-1650) », Ignacio Arellano *et al.*, *Studia Aurea. Actas del III Congreso de la AISO (Toulouse, 1993)*, I, Logroño, 1996, p. 165.

¹⁴ R. S. Rudder, « Nueva luz sobre Juan de Luna », Manuel Criado del Val (coord.), *La picaresca: orígenes, textos y estructuras*, Madrid, 1979, pp. 485-491.

¹⁵ Esta edición se encuentra en la útil colección de facsímiles compilada por José J. Gómez Asencio, *Antiguas Gramáticas del Castellano*, Madrid, 2001 [CD-ROM]. Aparte de ediciones y facsímiles en papel y de la consulta de los originales en bibliotecas, cada vez es más frecuente la posibilidad de consultar facsímiles electrónicos disponibles en Internet a través de Google Books o de las colecciones digitales de las bibliotecas, así la Biblioteca Digital Hispánica de la Biblioteca Nacional de España (<http://www.bne.es/es/Catalogos/BibliotecaDigital/>) o Gallica de la Bibliothèque Nationale de France (<http://gallica.bnf.fr/?lang=ES>).

¹⁶ R. S. Rudder, « Nueva luz... », p. 489.

¹⁷ R. S. Rudder, « Nueva luz... », p. 485. Podemos leer una muestra de sus radicales opiniones contra la Inquisición en el mismo prólogo a la *Segunda parte*: « tanto es lo que los temen, no solo los labradores, y gente baxa, mas los señores, y grandes: todos tiemblan quando oyen estos nombres enquisidor, e inquisicion, mas que las ojas del arbol, con el blando zafiro » (*apud* R. S. Rudder, « Nueva luz », p. 482).

1689¹⁸. Dado que el hijo que tuvo con su mujer Sibylle Pederstatter, llamado Frederik Christian Rodríguez (1668-1726) llegó a ser licenciado en Teología en Copenhague en 1688 y luego sacerdote luterano, no es descabellado pensar que ya su padre Carlos Rodríguez compartiera las mismas creencias que su hijo, de modo que « Carlos Rodríguez buscara refugio en un país protestante debido a sus creencias religiosas »¹⁹.

Según una costumbre habitual en la época de que un mismo maestro de lenguas ofreciera servicios para varios idiomas, sobre todo afines como las románicas, Carlos Rodríguez enseñaba no solo español sino también francés e italiano en Dinamarca, primero en la Real y Ecuestre Academia de Soroe, como reza la portada de su obra, el *Linguae hispanicae compendium* de 1662, y luego en la Universidad de Copenhague. Según portada de la misma obra, fue incluso maestro de lenguas del príncipe heredero del reino de Dinamarca y Noruega, Cristián V, cuando este tenía 16 años.

Su obra gramatical, *Linguae Hispanicae Compendium* (Copenhague, 1662), es una gramática en latín para enseñar español, en la que de nuevo encontramos la típica vinculación al poder marcada en la dedicatoria a su insigne alumno, « Al Celsissimo y potentissimo principe y señor Christiano principe heredero de Dinamarca y de Noruega. Mi Clementissimo Señor » [sign.)(2 r], hijo de Federico III, y más tarde rey de Dinamarca y Noruega como Cristián V (1670-1699). La dedicatoria publica la fidelidad del gramático a la monarquía, que se presenta como divina al igual que se había hecho anteriormente con monarquías católicas : « [el príncipe Cristián] *no tan solo en los loores y hechos paternos igualarse parece, pero al mismo Dios (cuya imagen en este mundo representa) muy al viuo se semeja.* » [sign.)(5 r]

La ideología de Carlos Rodríguez monárquica y profundamente religiosa se plasma igualmente en los ejemplos del *Linguae Hispanicae Compendium* (1662), ya que muchos giran alrededor de tales puntos :

1. *Monarquía* : « *El Rey está bueno* » (p. 49), « *El Privado del Rey esta desgraciado* » (p. 49) ; « *Nos don Phelipe, por la gracia de Dios* » (p. 201) ; obsérvese no obstante que parece referirse más a la monarquía hispánica (Felipe IV) y a la realidad de los validos que a la monarquía danesa.
2. *Dios* : la profunda religiosidad de Carlos Rodríguez se muestra en ejemplos « *O quan lindo Dios tenemos, quan justo, y quan grande* » (p. 12), « *Con perdonar se sirve a Dios* » (p. 48), « *Admirationis. Valame Dios, Valgame Dios, Bone Deus* » (p. 57)
3. « *Herege* » : resulta también señalable la naturalidad con la que Carlos Rodríguez ilustra con la palabra *hereje* la conversión de voces latinas en españolas, naturalidad quizá debida a que él mismo no se consideraba tal :

¹⁸ María Luisa Viejo Sánchez, « Del *Linguae hispanicae compendium* de Carolus Rodríguez Matritensis », J. M. Hernández Torres et al. (eds.), *Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística. Nebrija V Centenario*, III, Murcia, 1994, pp. 619-628, y María Luisa Viejo Sánchez (ed. y trad.), *Carolus Rodríguez Matritensis: Linguae Hispanicae Compendium*, Madrid, 2007, especialmente pp. 19-21 para la biografía de Carlos Rodríguez, de donde extraemos también las noticias consignadas en el cuerpo del texto; el facsímil de esta edición es también nuestra fuente para el texto.

¹⁹ M.^a L. Viejo Sánchez, *Carolus Rodríguez...*, p. 21.

Observationes universales de formatione Vocum Hispanicarum ex latino ortarum.

Hispani plerumque latinorum Ablativum retinent. Ut : *Mesa, Gallo, Sacerdote, especie*, in quarta verò Declinatione, *u*, mutatur in *o*. ut : *Fruto, mano*, Excipiuntur, *Angel, Aposto, Combite*, Convivium, *Cuerpo, Herege, Tiempo, Nuera, Nurus, Rey, Ley*, Fide, facit se [p. 57]

2.2.2. Marcos Fernández

Por datos dialectales que aparecen en su obra, suponemos que Marcos Fernández probablemente nace en Salamanca ; en todo caso estudia allí, sale de España en torno a 1627, es profesor de nobles en el ambiente cortesano de París y Bruselas (adonde sigue a María de Medicis), luego en Colonia y Münster hacia 1647, y después enseña a burgueses en Ámsterdam desde al menos 1655²⁰.

Marcos Fernández ha sido considerado simplemente como exiliado por Amado Alonso²¹, quizá fuera un aventurero al estilo de los que Menéndez Pelayo²² o López Barrera²³ tachaban como tales, así el murciano Ambrosio de Salazar, autor del *Espejo de la gramática en diálogos* con el que rivalizó César Oudin²⁴, o un heterodoxo conforme lo quiere Sabine Collet-Sedola²⁵. Pero tales identidades atribuidas no son incompatibles : una vez salido de España, probablemente empezó su empresa imbuido de un fuerte espíritu aventurero y después, en parte por el conocimiento de otras naciones y su contexto de libertad (especialmente Holanda), don Marcos sería reformista en muchos aspectos, tanto lingüísticos como políticos. En todo caso se nos presenta como un hombre con fuerte personalidad y pensador independiente en el que se mezclan opiniones tanto ortodoxas como heterodoxas, conforme podemos comprobar en sus obras.

La primera publicación de Marcos Fernández es la *Instruction espagnole accentuée* (Colonia : Andrea Bingio, 1647), una gramática del español en francés y en español en la que ya apunta su espíritu independiente, pues se atreve a proponer una reforma de las ortografías española y francesa, lo que hemos llamado “ortografía idiosincrásica” que dice aplica a todos sus escritos²⁶. De naturaleza también lingüística, publica una nomenclatura o vocabulario temático trilingüe, en castellano, francés y flamenco (Holanda, 1654)²⁷, a lo que podemos añadir su versión al castellano de los coloquios latino-franceses de Philippe Garnier : *Dialogues en quatre langues : française, espagnole, italienne, et allemande / Gemmulae linguarum* (Amsterdam : Daniel & Louis Elzevir, 1656)²⁸. Entre medias, se

²⁰ Daniel M. Sáez Rivera, « Marcos Fernández y su versión española de los diálogos latino-franceses de Philippe Garnier (Amsterdam, 1656; Estrasburgo, 1659) », *Recherches* (Université de Strasbourg), 5 (2010), pp. 173-174.

²¹ « Formación del timbre ciceante... », p. 286.

²² Historia de los heterodoxos..., p. 207.

²³ Joaquín López Barrera, « Libros raros y curiosos. Literatura francesa hispanófoba en los siglos XVI y XVII », *Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo* VII (1925), pp. 379-395.

²⁴ A. Morel-Fatio, Ambrosio de Salazar...

²⁵ « Gramáticos y gramáticas... », p. 165.

²⁶ Daniel M. Sáez Rivera, « La *Olla podrida a la española* (1655) o los presuntos entretenimientos de un maestro de lenguas del siglo XVII », M.^a C. Cazorla Vivas et al. (coords.), *Estudios de historia de la lengua e historiografía lingüística*, Madrid, pp.457-467; Daniel M. Sáez Rivera: « La edición de textos con ortografía idiosincrásica: el caso de Marcos Fernández, gramático y ortógrafo del siglo XVII », *Philologia Hispalensis* XXIII:3 (2009), pp. 117-142.

²⁷ Hans-Josef Niederehe, Bibliografía cronológica de la lingüística, la gramática y la lexicografía del español (BICRES II). Desde el año 1601 hasta el año 1700, Amsterdam y Filadelfia, 1999, p. 174.

²⁸ D. M. Sáez Rivera, « Marcos Fernández y su versión española... », pp. 173-201.

conoce como suya una breve compilación de poesía religiosa, el *Ramillete espiritual, compuesto de la salutación angélica i oración dominical* (s. i., [La Haya], 1650²⁹) y sobre todo la *Olla podrida a la española* (Amberes [=Ámsterdam]: Felipe van Eyck, 1655), un tratado inductivo de ortografía y descripción de Münster, según portada: « OLLA PODRIDA | a la Española, | Compuesta i sazonada en la Description de Munster en Ves- | falia con falsa Sarracena i Africana. Por | fer esta ciudad mas a propofito que otra para Olla podrida, con la verdade- | ra Ortografía âsta âora | inorada », y a la vez una sátira menipea que critica la política de la época, por ejemplo al recoger una ficcionalización de las conversaciones de Münster que llevaron a la firma del tratado de la Paz de Westfalia en 1648³⁰.

Esta última obra, la *Olla podrida a la española*³¹ nos interesa especialmente porque plasma la peculiar heterodoxia de Marcos Fernández. Acerca de esta obra, llama la atención en primer lugar que se publicó en 1655 con pie de imprenta falso por Felipe van Eyck no en Amberes (como reza la portada), sino en Ámsterdam, donde el impresor tenía su oficina³². El impresor solía usar falsas adscripciones a Amberes o Colonia falso para no perjudicar la difusión de los libros de contenido católico que solía imprimir, cuya carrera comercial se podía ver perjudicada por el conocimiento de su procedencia de una ciudad calvinista como Ámsterdam³³, a lo que podemos añadir la certeza de ampliar el vuelo comercial de la obra al intentar que entrara en el circuito mercantil del imperio español; tal infiltración llevaría acarreada la difusión en los territorios españoles de ciertas ideas novedosas por críticas, si no subversivas al menos sí chocantes para el pensar hegemónico reinante en España y sus dominios.

En cuanto a la tematización de la heterodoxia en la *Olla podrida*, podemos ver tres campos temáticos: la heterodoxia religiosa, la política y la político-religiosa.

Respecto a la heterodoxia religiosa de Marcos Fernández, el *Ramillete espiritual*, que incluye glosas del padre nuestro y de la salutación angélica, y las poesías religiosas ortodoxas al fin de la *Olla podrida* (« Las drogas de la olla podrida para el alma son las siguientes », pp. 283-324, con poemas titulados como « Engaños i desengaños de la vida Silva moral. » o « Canciones de moralidad i devocion. »), contrastan con prácticas y discursos particulares que aparecen en la *Olla*. Así, Marcos Fernández no tiene empacho en enseñar español a judíos marranos, que debían reaprender o perfeccionar sus conocimientos de lengua española a la vez que reaprendían el judaísmo cuyos ritos habían en parte perdido tras la conversión al cristianismo y haber pasado por Portugal antes de recalar

²⁹ Descubrimiento de Carlos Vaíllo, « La sátira de un expatriado español: la *Olla podrida* (1655), de Marcos Fernández », Carlos Vaíllo-Ramón Valdés (eds.), *Estudios sobre la sátira española en el Siglo de Oro*, Madrid, 2006, p. 157.

³⁰ D. M. Sáez Rivera, « La *Olla podrida*... », « Marcos Fernández: "Capítulo y explicación de la palabra *hidalgo* o *hidalga*", en *Olla podrida a la española*... (1655) », *Anales Cervantinos*, XL (2008), pp. 283-310; C. Vaíllo, « La sátira... », pp. 151-178.

³¹ Empleo el ejemplar conservado en Madrid, en la Biblioteca Nacional de España, bajo la signatura R/7548, cuyo facsímil se encuentra fácilmente accesible a través de la Biblioteca Digital Hispánica: <http://www.bne.es/es/Catalogos/BibliotecaDigitalHispanica/Inicio/index.html>. Aparte, existe edición moderna parcial en Ignacio Arellano, « Marcos Fernández[:] *Olla podrida a la española* », *Príncipe de Viana*, 236 (2005), pp. 967-968; D. M. Sáez Rivera, « « Marcos Fernández: "Capítulo y explicación..." », pp. 283-310.

³² Según desveló C. Vaíllo, « La sátira... », pp. 153-154.

³³ C. Vaíllo, « La sátira... », p. 154.

en Amsterdam. Por la lista de alumnos que aparece en el prólogo-dedicatoria al frente de la *Olla podrida*, que de hecho dirige a sus « amados Dicipulos » (« *En esta república el más virtuoso es el primero A mis Señores i amados Dicipulos.* »,) tenemos conocimiento de que parte de la clientela de Marcos Fernández como maestro de lengua española tenía el origen citado, pues la lista recoge nombres como « El S. Bento de Osorio. El S. Josef. Bueno de Mezquita. El S. Jacob. Bueno de Mezquita. El S. Isac de Pinto. El S. Jacob de Pinto. El S. Abrahan Pereira», etc³⁴.

Es tan nutrida la comunidad judío-portuguesa en Ámsterdam que se llaman « primos » entre sí, por mucho que esta apelación sin haber trabado conocimiento previo pueda levantar suspicacias, conforme la escena que narra Marcos Fernández en el siguiente pasaje (empleamos a partir de hora subrayado para resaltar texto en las distintas citas) :

entró un ômbre bien vestido, i endereçandose al paseante le dixo, buenos dias primo, por el Dios de Abrahan, que es mui lindo que os levanteis a esta ora ; los que estavamos alli i otros que vinieron con el, que advirtieron en las circunstancias de los buenos dias, todo se nos iba en mirarnos i mirar al paciente, o paseante, las colores que mudava, sin duda por aver tantos testigos, que de otra manera la saliva tragara, para guiar a esta verdad âsta el buche ; sacó fuerças de flaqueça, diciendo en que bodegon êmos comido, primo yo ? tampo presto le respondió, es verdad por el Dios de Jacob, i por la santa lei³⁵.

Ante esta tensión, la irónica voz del narrador (que se identifica en parte con la del autor Marcos Fernández) tertia en la disputa y apela a un ecumenismo judeo-cristiano, dentro del igualitarismo de la República de Holanda del que podemos deducir tolerancia religiosa :

juzgué que el caso no pasaria sin alboro, despues de otros muchos, meti el basto, estando seguro que ninguno de lôs dos meteria la espadilla, diciendo ; la colera sin fundamento â cegado a V. Ms. por que en esta tierra somos todos unos, aqui no ai mayores todos somos iguales, porque los Señores desta Republica tienen establecido el amor reciproco, la caridad mutual, de tal manera, que para mostrar este amor nos llamamos primos, compadres, i los viejos a los moços sobrinos, i tambien a los viejos tios V. Md. Señor D. como recien venido, no tiene obligacion a saber las costumbres, mas advertido, si, fuera desto âga V.Md. cuenta que estamos en guinea, adonde todos se llaman primos, que no somos tan blancos, que no parezcamos [p. 131] tales primos ; Jurar por el Dios de Abrahan i Jacob no es jurar por Dioses diferentes, por que es solo un Dios, a quien todos adoramos³⁶.

La confianza que Marcos Fernández debía de tener con sus discípulos judíos le permitiría estas y otras burlas, como cuando comenta que la mera mención de la palabra « Inquisición », aunque esté más bien unida a la « inquisición mercantil » (en el sentido de mera inspección), produce el terror general³⁷ en « aquellos cuerpos o puercos » (el juego de palabras por paranomasia no es inocente, alusiva a la peyorativa identificación de los judíos con el cerdo), con carreras desacompasadas y falta de control de los esfínteres :

entra pues, un moço de cavallas gritando, Señores el consejo de la Inquisicion mercantil viene aqui, con gran furia, no apercivieron con la colera otra palabra, que Inquisicion, vieran

³⁴ M. Fernández, *Olla podrida*..., sign. *4r y v.

³⁵ *Ibid.* p. 130.

³⁶ *Ibid.* pp. 130-132.

³⁷ Ver un pasaje similar en Luna con el tópico del terror ante la Inquisición en la n. 17.

Señores, si no lo han por enojo, apoderada la temblona de aquellos cuerpos o puercos, con tanto rigor, que rechinaban los dientes, i todos a una comenzaron a desatacarse, i a correr a la publica, o a la besa nalgas, con tanta prisa, que los unos servian de servicio a los otros, no fueron mas dichosos los postreros, por que fueron agarrados los primeros, en aquella ocasion era el oxal del descargo, copiosamente de sabotonado, tanto como aito el olfato³⁸.

En las muestras textuales previas, ya se apunta en qué consiste la heterodoxia política de Marcos Fernández : este, por contacto con Holanda, considera la República como sistema de gobierno mejor que la Monarquía. Pese a la admisión de cierta disensión dentro de España sobre todo por parte de los tacitistas³⁹, tal afirmación era algo imposible de pensar y decir en España, que era unánimemente monárquica, con importantes formulaciones como la de Saavedra Fajardo en la *Idea de un príncipe político-cristiano representada en cien empresas* o *Empresas políticas* (1640)⁴⁰, político, diplomático y escritor admirado por Fernández en el estilo. La argumentación de Marcos Fernández al respecto no solo se produce a favor de las Repúblicas (con los Serenísimos Estados de Holanda como el máximo ejemplo), sino también en contra de la Monarquía, caracterizada por una justicia venal y por la perniciosa figura de los validos, que no buscan sino el beneficio propio (M. Fernández, *Olla...*, pp. 84-85).

Más elogios se dispensan a favor de las Repúblicas, no solo la holandesa, sino también la veneciana y la genovesa, como lugar de refugio de la piedad y la caridad y que solo se lanzan a la guerra si es justa :

La piedad se üyo, con su êrmana la caridad, recogieron se a las republicas, buen sagrado, que si no toman la posta las aorcan, adonde estan, mandan, i ellas âcen la guerra, i la paz justa ; como se ve, en la noble i antigua republica de Venecia, i en los serenisimos estados de Olanda ; i la de Genova abroquelada con la neutralidad, por vender mejor sus agujetas⁴¹.

En cambio, podemos interpretar como el máximo ejemplo de perversión regia la presentación despectiva de la figura del “Rei” Juan de Leide, líder de los anabaptistas que se concentraron y refugiaron en Münster, ciudad de la que él mismo se autoproclamó rey, conforme se cuenta en el « Capitulo VIII. De Juan de Leide, como se îço Rei desta ciudad de Munster en Vesfalia. Droga 8 » (M. Fernández, *Olla*, pp. 187-219).

Lo político y lo religioso se entrelaza, pues, como cuando Marcos Fernández defiende la unidad cristiana, tanto de católicos como de protestantes, frente al turco, reivindicación que coincide o enlaza con la realizada en similares términos por parte de Luis Vives en el diálogo *De Europae dissidiis et bello turcico* de 1526⁴². La postura de Marcos Fernández queda perfectamente resumida en la sentencia « Cristianos rebueltos, turcos contentos » (M. Fernández, *Olla...*, p. 197), y se desarrolla en la fábula burlesco-caballeresca del « Capitulo, i esplicacion de la palabra, *Idalgo, o Idalga* » (pp. 232-282). En este capítulo se narra el enfrentamiento entre el rey Niro o Niras, un trasunto alegórico de la Cristiandad que ha abandonado los ideales nobles y caballerescos, y el rey Teseo, que representa al Turco que está a las puertas de Europa como una amenaza fuerte y constante ; el rey

³⁸ M. Fernández, *Olla...*, p. 49

³⁹ José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica*, Barcelona, 2000 (ed. original de 1980), pp. 106-109.

⁴⁰ José Antonio Maravall, *La teoría española del Estado en el siglo XVII*, Madrid, 1944, pp. 151-184.

⁴¹ M. Fernández, *Olla...*, p. 195.

⁴² Ramón Valdés, « La historia en la sátira menipea: de Séneca y Luciano a Alfonso de Valdés y los modelos humanistas », Ana Vian Herrero-Consolación Baranda Leturio (eds.), *Letras humanas y conflictos del saber: la filología como instrumento a través de las edades*, Madrid, p. 155.

Teseo gana en principio la batalla y solo es posteriormente vencido cuando el rey Niro recurre a la antigua nobleza y recupera con ello los ideales caballerescos.

Sin embargo, no llega Marcos Fernández a ciertos extremos, pues no puede dejar de condenar la herejía radical de los anabaptistas de Juan de Leide (véase el ya mencionado capítulo VIII), que de hecho fueron aplastados por una alianza de protestantes y católicos del tipo de las que Marcos Fernández consideraba ideales.

2.2.3. Félix Antonio de Alvarado

Al que podemos considerar el Antonio del Corro del siglo XVIII, también era sevillano, aunque no calvinista, sino anglicano y cuáquero⁴³. El hecho de que a principios del siglo XVIII tenga aún que huir de España por sus ideas religiosas no nos debe de extrañar, ya que la Inquisición estaba aún activa durante el s. XVIII⁴⁴. Como Corro o Juan de Luna, también recalaba en Inglaterra e igualmente combinará sus labores como profesor de lenguas con las de sacerdote⁴⁵, a lo que unirá sus inquietudes religiosas y sus habilidades lingüísticas en la producción y traducción de textos religiosos.

Su obra está compuesta por la *Liturgia ynglesa, o el libro de Oración, Comunión y administración de los Sacramentos y otros Ritos y Ceremonias de la Iglesia, según el uso de la Yglesia de la Inglaterra : Juntamente con el Psalterio o Psalmos de David, apuntados como ellos son para ser cantados o rezados en Yglesias* (eds. en 1707 y 1715), revisión de la antigua traducción castellana de Fernando de Texeda (1626), que hubo de remozarse debido a la reforma por orden de Jacobo II de la liturgia inglesa. Alvarado no solo revisa el texto, sino que añade al final un tratado *De la consagración y ordinación de los obispos, presbyteros y diáconos*. Su capacidad traductora se pone no solo al servicio de los anglicanos, sino también de los cuáqueros, pues llega a traducir el texto clave de los cuáqueros escrito por Roberto Barclay, traducido por Alvarado como *Apología de la verdadera teología cristiana* (Londres, 1710).

Sus intereses lingüísticos se aunarán con los religiosos en sus *Diálogos ingleses y españoles* (Londres, con dos ediciones en 1718 y en 1719). De este modo, siguiendo la tradición de los diálogos escolares, que ya es heterodoxa (con precedentes como los *Colloquia* de Erasmo y las *Exercitatio latinae* de Luis Vives) y apta para la transmisión ideológica⁴⁶, copia los *Diálogos nuevos en francés y español* de Francisco Sobrino (Bruselas, 1708), incluidos aquellos con precedentes ideológicos : Arrio-Mahoma (como Fernández, se muestra postura en contra de herejías extremas como el

⁴³ M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos...*, p. 397-402.

⁴⁴ Ricardo García Cárcel, « Introducción. La significación histórica de los Borbones », R. García Cárcel (coord.), *Historia de España. Siglo XVIII. La España de los Borbones*, Madrid 2002, p. 12; Joseph Pérez, *Breve historia de la Inquisición española*. Barcelona, 2012 [2002], p. 42-43.

⁴⁵ Según reza la portada de sus *Diálogos ingleses* (1718), conocemos su origen sevillano pero su adaptación total a Inglaterra como naturalizado, y sus funciones como presbítero anglicano y capellán de los mercaderes ingleses que comercian con España: « D. Félix António de Alvarádo, Natural de | la Ciudad de Sevilla en España; más Tiempo | ha Naturalizado en éste Réyno, Presby'tero de | la Yglesia Anglicana, y Capellán de los Honor- | ábles Señóres Ingleses Mercaderes, qué Comer- | cia nen [sic] España. »

⁴⁶ Ana Vian, « Voces áureas. La prosa. Problemas terminológicos y cuestiones de concepto », *Criticón*, 81-82 (2000), pp. 143-155.

arrianismo y contra el islam), Colón-Drake, Cortés-Motezuma, y añade el diálogo 15 de polémica y diatriba antipapista, una tabla y carta de un protestante a su hijo de aviso contra el papismo⁴⁷, cuyos títulos proporciono a continuación :

pp. [487]-544 : Diálogo Decimoquinto. E'ntre⁴⁸ dos protestantes, el úno llamado Miguél, y el ótro Raphaél, en qué muéstran sus razones, porqué éellos no quiéren sér papistas.

pp. [545]-571 : U'na Tabla. En la cuál, por algunas Antithéses, se declara la Differéncia, y Contrariedad qué ay, éntre la Doctrína Antigua de Diós, Contenida en la Sagráda Escripura, y Enseñada en las Yglesias Reformádas, y la Doctrína Nuéva de los Hómbres, Enseñada, y Mantenida en la Yglesia Romána, ô Papística.

pp. [572]-586 : U'na Cárta de Aviso de un Pádre Protestánte à su hijo, en Pelígro de sér sonsacado al Papismo.

Destaca especialmente el diálogo XV, en el que establece claramente una división entre papistas y protestantes, sin establecer distinción dentro de estos, según la misma línea de Corro y que explica el fácil cambio de corriente en los protestantes españoles dentro de las diferentes vías protestantes :

Mig. Quántos Partidos preténden la Religión Christiána ?

Raph. Dos principalmente.

Mig. Quáles són, y cómo se lláman ?

Raph. Los Papístas, y los Protestántes.

Mig. De cuál déstos Partidos soys ?

Raph. De los Protestántes.

Mig. Qué entendéys por un Protestante ?

Raph. Uno, qué toma páрте con los que en el Principio de la Reformatión, protestáron cóntra los Erróres y Corrupciónés de la Yglésia Romána⁴⁹.

Denuncia asimismo 24 errores de los papistas, siempre con la misma estructura : 1) denuncia del error papista, 2) presentación de la corrección protestante, 3) justificación en las escrituras de la corrección, como se puede ver en la siguiente muestra, donde "2 Thes." remite a la Segunda Epístola a los Tesalonicenses, "v." al versículo correspondiente y "Rev. 13" al capítulo 13 del Apocalipsis o Libro de la Revelación, que se aduce al completo ("*hásta el Fin*"), textos ambos sobre el Anticristo :

Mig. Cuál es el Séptimo Errór de los Papístas ?

⁴⁷ Sofía Martín Gamero, La enseñanza del inglés en España (desde la Edad Media hasta el siglo XIX), Madrid, 1961, p. 136; Daniel M. Sáez Rivera (ed. e introducción de) (2002): Diálogos nuevos (1708) de Francisco Sobrino y Diálogo decimoquinto (1718) de Félix Antonio de Alvarado [en línea], <<http://parnaseo.uv.es/Lemir/Textos/Sobrino/Index.htm>>; M.^a Luisa Viejo Sánchez, "El 'Diálogo XV' de Alvarado, un ejemplo de propaganda religiosa en un texto destinado al aprendizaje de lenguas", Quaderns de Filologia. Estudis lingüístics (Ejemplar dedicado a: Historiografía lingüística hispánica), 13 (2008), pp. 197-212.

⁴⁸ Como se puede observar en la transcripción de títulos y de texto de Alvarado, este coloca tilde en prácticamente todas las vocales tónicas, para facilitar el aprendizaje del emplazamiento correcto del acento en español. Ante la falta de mayúsculas con tilde en la imprenta inglesa, Alvarado inventa la solución de adjuntar la tilde tras la mayúscula para marcar que está acentuada, como ocurre en « E'ntre ».

⁴⁹ F. A. de Alvarado, *Diálogos...*, p. 488, ed. Sáez Rivera 2002.

Raph. Què el Pápa de Róma es la segúnda Persóna después de Christo.

Mig. Que dízen los Protestántes ?

Raph. Què el es el Antechrísto, porque ninguno tiene mas Marcas del Antechristo que el.

Mig. Cómo prováys esso ?

Raph. Porqué ningun Antechrísto puéde hazér peóres cósas que el. 2. Thes. 23. 4, 9, 10. *Porqué aquel Día no vendrà, qué no vénga ántes la apostasía, y se manifiéste el HOMBRE DE PECCADO, EL HIJO DE PERDICION, oponiéndose, y levantándose cónta tódo lo que selláma [i.e. se lláma] Diós, ó Divinidad : tanto què se assiénte en el Témplo de Diós, cómo Diós, haziéndose parecér Diós. v. 9. A'aquél Inñiquo, el quál vendrà por operaci3n de Satánas, con grande Poténcia, y Señales, y Milagros mentirósos : v. 10. Y con tódo engáño de Iniquidad en los qué perécen. Rev. 13. hásta el Fin*⁵⁰.

2.2.4. Pedro Pineda

Otra personalidad fuerte, como Marcos Fernández, Pedro Pineda fue profesor de lengua española en Londres a comienzos del siglo XVIII, según recuerda Menéndez Pelayo⁵¹, que además lo considera judaizante, identificación que Martín Gamero califica sin fundamento⁵². Efectivamente, como veremos a continuación la profesión de fe protestante y la crítica al papismo es frecuente y ardiente en su obra. En cuanto a su origen, Amado Alonso⁵³ lo considera sevillano por el trueque de sibilantes en forma de seseo que documentamos en sus escritos⁵⁴, aunque también podemos interpretar tal seseo por influjo catalán-valenciano, que coincide con numerosas referencias en su obra a Valencia⁵⁵. El origen valenciano también podría añadir razones no solo religiosas para la huida de España, sino también razones políticas⁵⁶, el austracismo generalizado en Valencia, que apoyó al bando del archiduque Carlos⁵⁷.

La acumulación de discrepancias políticas y religiosas explica que Pineda se muestra como anti-todo : anti-papista y anti-Inquisición, pero también anti-borbónico y por ello anti-francés y anti-Real Academia Española, que se fundó en 1713 pero con pronta sanción real por parte de Felipe V en 1714.

Aparte de editor de clásicos como el *Quijote* destaca como autor de una importante obra lingüística, en orden cronológico la gramática *Corta y compendiosa arte para aprender a hablar, leer*

⁵⁰ F. A. de Alvarado, *Diálogos...*, 1718, pp. 499-500, ed. Sáez Rivera 2002.

⁵¹ Historia de los heterodoxos..., p. 121.

⁵² S. Martín Gamero, *La enseñanza...*, p. 403.

⁵³ « Formación del timbre ciceante... », p. 298.

⁵⁴ Así, en *A short and easy introduction...* (1750) abundan los ejemplos de trueque de c/z por s en forma de seseo (ejs.: « pronunsiasión » por *pronuciación*, ya en pág. [ii]) como la cacografía por ultracorrección (c/z en lugar de s, así « beza » por *besa*, pág. 50, o « espresión » por *expresión*, pág. 51), incluso ambos casos en una sola palabra como « zusia » (pág. 88), evidentemente por *sucia*.

⁵⁵ Daniel M. Sáez Rivera, *La lengua de las gramáticas y métodos de español como lengua extranjera en Europa (1640-1726)*, Madrid, 2008, p. 810 <<http://www.ucm.es/BUCM/tesis/fil/ucm-t30253.pdf>>.

⁵⁶ John Dowling, (1985): « Peter Pineda: A Spanish Lexicographer in Samuel Johnson's England », *South Atlantic Review* 50 (1985), p. 3.

⁵⁷ Henry Kamen, *La Guerra de Sucesión en España (1700-1715)*, Barcelona, 1974[1969], pp. 295-369; Virginia León Sanz, « La oposición a los Borbones españoles: los austracistas en el exilio », Antonio Mestre Sanchis/Enrique Giménez López, *Disidencias y exilios en la España Moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna (Alicante, 27-30 de mayo de 1996)*, Alicante, pp. 469-499.

y escribir la lengua española (Londres, 1726)⁵⁸, el *Nuevo diccionario español e ingles e ingles y español...* (Londres, 1740), y una miscelánea con noticias gramaticales, de pronunciación, diálogos, poesías y narraciones, *A Short and Easy Introduction to the Rudiments of the Spanish Tongue... Fácil y Còrto Methodo, ô Introducion para Aprehendèr los Rudimentos de la Lèngua Castellàna* (Londres, 1750). La gramática se reedita con algunos de los elementos misceláneos con el título de *A Short and Compendious Method for Learning to Speak, Read, and Write, the English and Spanish Languages* (1751, 2.^a ed./1762, 3.^a ed.)

La ideología de Pineda se muestra en diversas instancias de su obra. En primer lugar podemos considerar los ejemplos de la *Corta y compendiosa arte* (1726) en los que Pineda se muestra como monárquico pero antiborbónico, al cambiar los ejemplos proborbónicos de su fuente, la *Nouvelle grammaire espagnole* (1714) del Abbé Vayrac, por referencias a la monarquía inglesa e incluso por críticas al mal gobierno de España por estar en manos de un rey francés (Felipe V) y de una reina italiana (Isabel de Farnesio)⁵⁹: « *el mal parage en que se alla la España con el gobierno Italiano y Frances, me haze juzgar que los Españoles son locos por nosacudir el Vicio Frances, y el engaño Italiano* » (Pineda, *Corta...*, pp. 217-218).

En las definiciones de su *Nuevo Diccionario* (1740) hace una auténtica profesión de fe anticatólica y antipapista, como ya señaló Steiner⁶⁰, al denunciar los crímenes de los papistas, la vanidad, riqueza y corrupción de la Iglesia católica, o la falta de seguimiento de los verdaderos valores cristianos, que el rey de España, Católico por antonomasia, y el Papa no encarnan :

A Massacre, or Slaughter, estràgo, mortandàd, carniceria, matànça, como la que hizo el enemigo del genero humàno digo l'os Papistas en Paris, y en Irlanda. (Pineda, *Nuevo diccionario*, 1740⁶¹)

Catholicism : s. la religion catolica, que es la que sigue la doctrina de Cristo, y los que no procúran vanidàdes, riquèzas, ni aumentos de este mundo, donde estan ?

The Catholick Church. La Iglesia Catolica, que es la que sigue las pizadas de Christo, donde se hallara, no en mi tierra por cierto.

The Catholic King. Titulo que se da al rey de España, que le conviene tanto como al papa santissimo, a este le dan dicho titulo sin ser santo y a aquel catolico sin sérlo... (Pineda, *Nuevo diccionario*, 1740⁶²)

Abunda y arrecia Pineda en sus críticas al catolicismo en *A short and easy introduction to the rudiments of the Spanish Tongue* (1750), donde se muestra de nuevo como anticatólico y antipapista. Destaca a este respecto la « *Satira ideàda, compùesta y pintàda de un buen christiano Español, para mostràr que entre ellos ay, quien comprehenda las marañas de los Ecclesiasticos Papistas* » (pp. 19-

⁵⁸ Existe ed. moderna: Pedro Pineda, *Corta y compendiosa ARTE para aprender à Hablar, Leer y Escribir la Lengua Española* (estudio introductorio, traducción y notas de M.^a I. López Martínez y E. Hernández Sánchez), Murcia, 1992[1726].

⁵⁹ Daniel M. Sáez Rivera, « La explosión pedagógica de la enseñanza del español en Europa a raíz de la Guerra de Sucesión española », *Dicenda* 27 (2009), p. 151.

⁶⁰ R. J. Steiner, *Two Centuries of Spanish and English Bilingual Lexicography, 1590-1800*, The Hague/Paris, 1970, p. 75.

⁶¹ *Apud* Steiner, *Two Centuries...*, p. 75.

⁶² *Apud* S. Martín Gamero, *La enseñanza...*, p. 139.

20), en la que presenta un burlón juego de palabras en la anfibología de « cardenal » (‘moratón por contusión’ y ‘alto miembro de la jerarquía eclesiástica’) y ofrece directamente « La Oracion Dominicàl, y Articulos de la verdadera Fe christiana, no Papista, y otras cosas » (pp. 20-21). A ello se une una diatriba anti-Inquisición como causante del retraso científico de España, en un fragmento de la sección « Crisis », titulada así en homenaje a Gracián :

Verdad es, que en las Mathematicas los Españoles son muy còrtos, y aun estèriles, pero esto no procède por falta de entendimiènto, ni tanpoco por fàlta de habilidâdes, sino por falta de la Religión, [...], pues la religiòn, ô Maldita inquisiciòn, decide, elèga, sentencia, y castiga al que a passàdo los moxònes pre [s]criptos, con carceles, sequestraciònes, quèmas, horcas, y destièrros, pues ellos solamènte acusan, deciden, sentèncian, y castigan segun su beneplàcito, digo los eclesiàsticos, que gobièrnan el todo, y no permiten que los seglàres despùnten de agùdos y entendidos ; porque descubririan el engàño eclesiàstico, y ellos perderian, la autoridàd, podèr, riquèzas, y orgullo, que es el verdadèro Dios, que los Eclesiàsticos Españòles, adòran, àman, acàtan, y reverèncian⁶³.

3. Conclusión

Estos heterodoxos que para ganarse la vida en el extranjero se dedican a la enseñanza del español, a la producción de materiales educativos apropiados (gramáticas, diccionarios, diálogos, misceláneas) a la edición de clásicos españoles y a la traducción, con el ejemplo de sus vidas y con sus críticas religiosas y políticas a España, presentan otra España posible o una España alternativa, que es la España del exilio. Vemos en el Siglo de Oro y en el Siglo de las Luces nacer una tradición que continúa en el XIX y en el XX más por razones políticas, y en el XXI por razones económicas, que son al fin y al cabo también políticas.

⁶³ Pineda, *A short...*, pp. 56-57

EL 'EXTRAÑAMIENTO' DEL EXILADO. COMO SE CONVIERTE UN 'NATURAL' EN UN 'EXTRANJERO' ANTES DE SER EXPULSADO : EL CASO DE LOS MORISCOS ESPAÑOLES

José María Perceval - Universitat Autònoma de Barcelona

Resumen: El trabajo propone un modelo para entender los mecanismos del 'extrañamiento' que se aplican sobre determinados grupos sociales a los que se decide eliminar mediante la expulsión, el etnocidio o el genocidio. Antes de la decisión del 'exilio', se ha 'exiliado', previamente, mentalmente y socialmente al grupo excluido, se lo ha 'extranjerizado' de su propio territorio. Se estudia la operación previa que convierte al 'natural' en 'extranjero' mediante mecanismos legales, económicos y sociales que van excluyendo de las funciones y derechos. Junto a esto, se analiza la re-construcción de la memoria histórica para demostrar la legítima propiedad del territorio por los 'extranjeros' ocupantes mientras los 'naturales' devienen 'extranjeros'. La expulsión se aplica finalmente sobre 'extranjeros (extranjerizados)' que se encuentran ocupando ilegalmente un territorio que no es el suyo.

Résumé: Ce travail propose un modèle pour comprendre les mécanismes de la «distanciation» qui s'appliquent à certains groupes sociaux que l'on décide de supprimer à travers l'expulsion, l'ethnocide ou le génocide. Avant la décision de la «exil», le groupe a précédemment été exclu, mentalement et socialement, et a été rendu étranger de son propre territoire. Nous étudions l'opération initiale qui transforme le «*natural*» en «étranger» à travers des mécanismes légaux, économiques et sociaux qui l'excluent de leurs fonctions et de leurs droits. Parallèlement à cela, nous analysons la re-construction de la mémoire historique pour prouver la propriété légitime du sol par les «étrangers occupants alors que les autochtones deviennent étrangers. L'expulsion est finalement appliquée sur les «étrangers (extranjerizados)» qui occupent illégalement un territoire qui n'est pas le leur.

Introducción

Vamos a estudiar cómo se desnaturaliza un vecino y se construye un extranjero antes de convertirlo por ley en un exilado. Vamos a analizar la invención del morisco que debe ser expulsado porque es un cuerpo extraño a la nación. Debemos comenzar por el principio ya que, para tener un enemigo, hay que construirlo previamente¹. El enemigo debe poseer unas características que lo conviertan en enemigo, que provoquen una reacción violenta. El enemigo debe ser el provocador frente al que se actúa en legítima defensa. Esta reacción violenta siempre es defensiva, planteada desde un nosotros que se siente atacado : el enemigo ataca 'nuestros valores', 'nuestra seguridad', 'nuestro modo de vida y de pensar', 'nuestra 'sociedad' en definitiva.

El enemigo, por tanto, debe tener, también, unos 'valores' (o, mejor dicho, 'contravalores'), una forma de pensar y lo que es más importante una existencia concreta y demostrada para completar su 'entidad' de enemigo. Estos valores serán la antítesis o el contraste de los 'nuestros', servirán para distinguirlos y distinguirnos, para realzar 'nuestros' valores y para depreciar los suyos. Estos valores se atribuirán al grupo que se ha definido como enemigo y que se plantea como un peligro en las fronteras de lo 'nuestro' (sea interior o exteriormente).

¹ Umberto Eco, *Construir al enemigo*, Lumen, Barcelona, 2012.

Por tanto, su existencia es parte de la definición de lo nuestro. El enemigo no existe como una entidad aparte sino como un parte integrada de lo nuestro : su antítesis. Hay una relación íntima entre la invención de una identidad (lo nuestro, lo que importa al ‘nosotros’) y la construcción de un exterior, un ‘ello’².

Este ‘ello’ tiene diversas conformaciones y construcciones – puede haber simbiosis, extraneidad, competencia, ignorancia mutua -. En esta ponencia vamos a basarnos en el ‘enemigo’ (el que pone en peligro el ‘nosotros’, tanto espacial como ontológicamente) interno que debemos extranjerizar para expulsar y no en el enemigo migrante al que exotizamos para segregar. Es el más atractivo porque no se encuentra sólo más allá de nuestras fronteras sino que

- a) Amenaza entrar en nuestra sociedad por las fisuras de sus murallas (físicas o mentales).
- b) Se encuentra ya dentro de nuestra sociedad como un enemigo interno que corrompe y contamina el espacio del ‘nosotros’, conspira por destruirlo.

Pero, ¿realmente existe ?

Quiénes son esos extranjeros amenazantes

El problema de la academia (historiografía, sociología, antropología) es caer en esta trampa al estudiar grupos inventados como si fueran reales y darles una conformación que obvia la creación de estos como grupos (como ‘ellos’) imprescindibles para definir una identidad (la del ‘nosotros’). Este problema se agrava en el arabismo y su constitución como saber³.

Naturalmente que estos grupos existen. La cuestión es que no se trata de ‘grupos’ sino de ‘agrupaciones’. En primer lugar, todo existe desde el momento en que una sociedad cree que existe. En segundo lugar, y mucho más determinante para ‘ellos’, existen en su condición de víctimas, de personas y colectivos agrupados (exteriormente por una sociedad que los señala como grupo) en razón de determinadas características que los convierten en un grupo. Por lo tanto, se pueden estudiar como tales. Pero, sin olvidar que este estudio no es sobre ‘ellos’ sino sobre el grupo que los ha convertido en ‘ellos’ (sus obsesiones y persecuciones).

En caso contrario (el más habitual) es que la academia (historiadores, antropólogos y sociólogos) contribuyan a la reafirmación de esta creación, a su demostración ‘científica’, a su definitiva implantación como una realidad que nadie puede obviar (ni ‘ellos’, ni ‘nosotros’). Y por

² No entro en las divisiones freudianas y lacanianas entre consciente e inconsciente, ego y ello, pero es evidente que esta construcción se encuentra a caballo de ambos espacios aunque termina hundiéndose sus profundas raíces en el inconsciente como una necesidad básica de construcción de la identidad.

³ Antonio Constán Nava, «La historiografía árabe islámica. Desde el s. XVIII hasta la actualidad. Perspectiva española y europea.», *Historiografía y teoría de la historia del pensamiento, la literatura y el arte*, (ed) Pedro Aullón de Haro, Madrid, ed. Verbum (en prensa).

tanto contribuyan a la exclusión, marginación y persecución del grupo que han estudiado ‘inocentemente’⁴.

En esta ponencia vamos a estudiar un aspecto de esta creación del ‘ellos’, un aspecto casi necesario : la extranjerización (la desnaturalización) del grupo aludido. La Academia ha contribuido ampliamente en este campo al estudiar los extranjeros (los señalados como tales) y no la extranjerización (el proceso que los convierte en extranjeros o la necesidad de una sociedad de contar con unos ‘extranjeros’). Al estudiar los grupos (los ‘ellos’) sin estudiar su conexión con el ‘nosotros’ se amputa un miembro fundamental, se contribuye a la creación de un monstruo sin el cuerpo al que pertenece⁵. Se crean categorías y se introducen términos perversos que nos determinan como los anticientíficos de ‘emigrantes/inmigrantes’ – ambos cargados de ‘aprioris’ determinantes de la condición del grupo señalado y de su posición respecto a los propietarios del territorio - que finalmente se han ido reduciendo al menos peligro aunque ornitológico de migrantes⁶.

Últimamente se admite que haya estudios/ensayos sobre este imaginario pero situados en un lugar/rincón bastante inútil de la academia y perfectamente enclaustrado/guetizado : el del estudio de la ‘alteridad. Lo que no podemos los estudiosos de la imagen/imaginario de la alteridad es estudiar de forma paralela la realidad de un grupo - que no es real sino ‘construido’ - y la imagen de ese grupo – que es lo REAL ya que es la ‘construcción’ que lo constituye como grupo. Son paralelas que no se unen sino en el infinito y que permiten a los magníficos estudiosos de lo real (es decir ese grupo construido) que nos leen, nos dan la razón y nos olvidan a la página siguiente (es decir, no nos hacen el menor caso) sin darse cuenta de que su estudio de lo real es estudiar lo REAL lacaniano.

Extranjerización/ desnaturalización

En este caso tenemos a los herederos de un colectivo vencido – musulmanes de al-Andalus - que poseía una estructura estatal previa y que ha quedado como restos, bolsas de población, dentro de otra estructura estatal que ha avanzado territorialmente ocupando el antiguo espacio de al-Andalus.

Este grupo conquistador realiza un proceso de extranjerización/desnaturalización para

- a) Convertir en extrañas las costumbres de este determinado grupo (los descendientes de los musulmanes)
- b) Convertir en extraño y peligroso a la persona perteneciente a ese grupo desnaturalizándolo.
- c) Naturalizar a la cultura dominante o convertirla en ‘norma’ y normalidad (lo ‘natural’) frente a lo bárbaro, lo supersticioso, lo incivilizado, lo inculto....

⁴ José María Perceval, "Historiographic Narratives: The Discourse Strategies for Constructing Expellable "Moorish" Subjects," *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*: Vol. 8: Iss. 2, Article 9. Boston University Press, 2010. Consultable en : <http://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol8/iss2/9>

⁵ Lucette Valensi *Ces étrangers familiars. Musulmans en Europe (XVIe – XVIIIe siècles)*, París, 2012.

⁶ José María Perceval, “Evolución del término ‘inmigración’: entre la Academia y los medios”, en Antonio M.Bañón, Javier Fornieles (editores), *Manual sobre Comunicación e Inmigración*, Gakoa, 2008.

- d) Naturalizar la presencia del cristiano convirtiéndolo en propietario legítimo del territorio por encima del natural – el vencido.

Este proceso de creación de la alteridad enemiga se realiza en todas las sociedades que construyen un ‘nosotros’. Pero, en esta ponencia vamos a estudiar un caso particular aunque frecuente : cuando ese ‘nosotros’ (el grupo dominante que construye su identidad) es el extranjero real y ese ‘nosotros’ debe construirse sobre un territorio que se ha conquistado. Cuando ese ellos (el grupo vencido que está perdiendo su ‘nosotros’ sin estado, sin reproductores culturales, sin referencias...) es el ‘natural’ y ve construirse una nueva realidad en su territorio que se le impone como la legítima.

La operación es la misma pero resulta de una violencia ideológica increíble. En ese caso se debe desnaturalizar al natural, se debe deslocalizar al local, se debe convertir en extraño al vecino...

Este es el caso de los conquistadores cristianos del territorio de al-Andalus y esta es la explicación del proceso que siguieron para convertir a los naturales no sólo en enemigos a conquistar, en grupos a explotar (mudéjares y moriscos) sino finalmente en extraños en su propia tierra (los llamados ‘moriscos’), operación necesaria para poder expulsarlo/eliminarlos definitivamente⁷.

Hay dos partes que se realizan sucesivamente

- a) La construcción de la legitimidad del conquistador para ocupar esa tierra que se ha conquistado por la fuerza.
- b) La extranjerización/desnaturalización del natural/habitante para poder explotarlo (colonialmente), segregarlo y, finalmente, eliminarlo.

La primera parte del proceso sigue las lógicas eternas de la conquista de otro territorio por una sociedad determinada. La legitimidad del conquistador va a pasar desde la amenaza defensiva (que requiere el ataque preventivo) pasando por todo el arco de justificaciones (que justifican y revelan la justicia de la acción de ocupar) : ocupamos este territorio porque son enemigos nuestros y un peligro por tanto : ocupamos este territorio porque debemos cambiar su concepción de la vida (evangelización y civilización) ; ocupamos este territorio porque es un lugar de despotismo ; ocupamos este territorio porque no se lo merecen y son indignos de ocuparlo⁸ o, simplemente ocupamos este territorio porque nos lo ha concedido Dios⁹.

⁷ Michel Boeglin, *Entre la Cruz y el Corán. Los moriscos en Sevilla (1570-1613)*, Sevilla, Ayuntamiento (Instituto de la Cultura y las Artes, ICAS), 2010.

⁸ La conquista de la naturaleza y el mundo por parte de occidente llevará a la conquista de los pueblos que ocupan la naturaleza y el mundo. La mente ocupa espacios nuevos mediante su ‘descubrimiento’ y así se llamará la operación de ocupación (descubrimiento). La traslación de la noción de territorio vacío (tierras vírgenes) es evidente en el territorio de Virginia (el nombre de la tierra en honor de la reina virgen pero también una alusión a la propia tierra) donde los habitantes son extraños totalmente al paraíso que ‘ocupan ilegalmente’. En 1811, el general William Henry Harrison se dirige como gobernador de Indiana al jefe Shawnee Tecumseh (al que expulsará de sus tierras con su pueblo enviándolo en una larga marcha genocida hasta la reserva) diciéndole: “Es posible que una de las más bellas regiones del planeta quede en un estado de pura naturaleza, recorrida por desgraciados salvajes, siendo destinada por el Creador a acoger una gran población y a convertirse en sede de la civilización”, Robert, M. Utley y Wilcomb E. Washburn, *Indian Wars*, Simon & Schuster, 1977, p. 119-124.

⁹ Rafael G Peinado Santaella, *Cómo disfrutaban los vencedores cuando se reparten el botín. El reino de Granada tras la conquista castellana (1483-1526)*, Granada, Comares, 2011.

El segundo apartado (la desnaturalización) es aun más complejo. ¿Qué operación mental realizan los conquistadores sobre los habitantes naturales para desnaturalizarlos una vez conquistado el territorio ?

Vamos a estudiar la múltiple acción que se realiza en niveles que alcanzan todos los aspectos sistémicos de una formación social, una acción cotidiana, legal, religiosa y, finalmente, académica, de ‘justificación’ de la acción (que es justa y justifica la explotación o, finalmente, la eliminación) porque muestra y demuestra la extranjería de la población autóctona.

Estudemos el caso de los llamados ‘moriscos’.

El proyecto

Desde el momento en que se rompe la sociedad colonial establecida en principio sobre los territorios conquistados de al-Andalus (sociedad mudéjar), se dispara un proceso que pretende continuar esta explotación al mismo tiempo que eliminar la diferencia con el conquistado que pasa a ser un súbdito cristiano¹⁰.

Esta operación se va conformando a lo largo del siglo XVI. Una vez determinado que los musulmanes deben convertirse se crea un problema inédito : ¿Qué deben cambiar de su vida cotidiana y de su cultura para ser los ‘cristianos nuevos’ que ya son por decreto real ?

Creado un problema se problematiza a los afectados. Este proceso se concreta en las disposiciones de la asimilación represiva (normativa) que definen un ‘otro’ no cristiano que no sólo debe convertirse sino al que se debe cambiar/educar/reprimir para que lo sea realmente en su corazón (por lo tanto, en su forma de comportarse y relacionarse, algo que imprime un carácter).

El carácter de un cristiano va unido a las costumbres propias de un cristiano que van más allá de las estrictamente religiosas – rituales – para englobar las vivenciales y convivenciales, diferentes y extrañas a las ‘costumbres de moros’ que son a eliminar para lograr la auténtica igualdad deseada entre los cristianos viejos y los nuevos, entre los invasores pero propietarios y los naturales pero desposeídos de la legitimidad de ocupar su territorio.

Por lo tanto, el proyecto abandona rápidamente la primera pretensión asimiladora exclusivamente religiosa y culturalmente respetuosa en lo posible (proyecto que podemos representar en la figura del arzobispo Hernández de Talavera)¹¹. Se pasa a un estadio superior, de represión normativa, integral, que abarca todos los aspectos de la vida social de la comunidad forzada a la conversión y donde la nueva comunidad definida de los ‘cristianos nuevos de moro’ debe cambiar totalmente su ‘habitus’, transmutarse en un nuevo personaje mediante el bautismo que le imprime un carácter diferente.

¹⁰ Luis F. Bernabé Pons, *Los moriscos. Conflicto, Expulsión y diáspora*, Madrid: Catarata, 2009.

¹¹ Isabelle Poutrin, *Convertir les musulmans. Espagne 1491-1609*, PUF, Paris, 2012; Isabella Iannuzzi, *El poder de la palabra: Fray Hernando de Talavera*, Salamanca, 2009.

Durante cincuenta años, leyes y normativas, multas y persecuciones, nos permiten saber aquello que se pretende eliminar del ‘otro’ para que se convierta en ‘nosotros’. Estas ‘costumbres’ son definidas clara y ordenadamente por el Sínodo de Guadix de 1554¹² que precede la sublevación granadina de 1568.

Podríamos ver como reacción y supuesta respuesta morisca, el memorial de Núñez Muley que defiende esas costumbres como costumbres provinciales que no alteran la pertenencia al ‘nosotros’ nuevo cristiano (añoranza de la posición del arzobispo Hernández de Talavera del que este personaje había sido paje en su niñez). No se trata pues de un texto de rebelión morisco ya que Núñez Muley no habla desde una identidad supuestamente morisca, sino desde la posición de un ‘descendiente de musulmanes’ (pero cristiano), señalado como morisco que desea ser considerado cristiano y que se defiende en y por las estrategias narrativas de un cristiano (su defensa es de ‘ser natural’ frente a la extranjerización, de ser leal aunque de costumbres diferentes a la norma cultural impuesta...). Una lectura postcolonial permite una mejor visión del Memorial de Núñez Muley¹³ : sus argumentos no pretenden definir una identidad sino integrarse en el mundo cristiano mostrando una variedad posible. Muley pretende incluirse en el ‘nosotros’ cristiano. Responde a un ataque programado que intenta definir una identidad para eliminarla. Y, al final del documento, el propio Muley destaca su derrota al admitirse inevitablemente como morisco. Quien define un ‘nosotros’, claramente excluyente de cualquier ‘ellos’, es el presidente de la Cancillería de Granada Pedro de Deza, impulsor de la pragmática de 1567, abogado y futuro cardenal, y no Núñez Muley que realiza una lectura ‘subalterna’ de las órdenes emanadas del poder que pretenden acabar la etapa colonial instaurada con la conquista del emirato de Granada y asumida relativamente por la población conquistada (con una elites acomodadas a esta explotación y a las que pertenece Núñez Muley) para pasar a una eliminación definitiva mediante la dislocación absoluta de toda la estructura social¹⁴.

Pero, ¿qué proyecto era ése que ataca Muley y que está en marcha de forma inexorable y ‘programada’?

El desarrollo del proyecto : extirpación de la lengua árabe ; reestructuración de la alimentación (la gastronomía) ; reordenación del espacio ; reestructuración del cuerpo ; articulación legal de la desnaturalización ; desnaturalización mediante la reconstrucción de la memoria histórica.

Comencemos por la lengua. Se desarrolla una política de extirpación de la lengua árabe en todos los aspectos de la vida social, comenzando por la pública y terminando por la utilización privada de la misma.

¹² Antonio Gallego Burín, Alfonso Gamir Sandoval, *Los moriscos del reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, Granada, 1968; Universidad de Granada, reedición de 1996 con estudio preliminar de Bernard Vincent.

¹³ José María Perceval, “El memorial de Núñez Muley (1566) a la vista de los estudios poscoloniales o ¿qué difícil es bañarse en Granada!”, *Los Moriscos y su legado desde ésta y otras laderas*, Fatiha Benlabbah y Achouak Ckalka (cords.) Instituto de Estudios Hispano-Lusos, Rabat, 2010, p. 85-106.

¹⁴ Manuel Barrios Aguilera, *La convivencia negada. Historia de los moriscos del Reino de Granada*, 2008.

- Prohibición de libros en árabe (no sólo coránicos) que son sistemáticamente perseguidos y destruidos.
- Prohibición de la lengua de forma progresiva. Imposición de la lengua castellana en las relaciones oficiales y, finalmente, en las comerciales como es el caso desestructurador del comercio de la seda en Granada. Sobre la industria sedera, es dramática la advertencia de Núñez Muley. En este sentido, señala que los artesanos de la seda “no saben escribir en castellano sino arábigo” y señala toda la destrucción del entramado de la artesanía en sus intercambios realizados por escrito lo que señala una diferencia con el mundo cristiano menos alfabetizado. Es un trabajo impresionante este párrafo de su Memorial dedicado a la sedería en que destaca la cantidad de documentos escritos que se intercambian y reproducen, que dan confianza a los compradores y seguridad en los tratos... Incluso, la presencia en la tela (los mazos) del árabe “estas cédulas atadas en cada cosa, y las tiñen con ellas para que no pierdan las memorias de cada cosa”.
- Junto a esta des-alfabetización en árabe, tenemos una deslegitimación (y revalorización sin embargo por la historiografía posterior) de las gramáticas árabes, los catecismos en árabe y las proposiciones de cátedras de árabe que nunca se cubrieron. Todo este entramado – tan caro a la historiografía clásica sobre moriscos - es una ‘falsedad proposicional’, un argumento perverso para demostrar un fracaso programado.
- Persecución de la lengua y ‘purificación’ del castellano mediante la introducción de los neologismos greco-latinos y la sustitución programada en los ambientes médicos, científicos y filosóficos. El término árabe es desvalorizado y señalado como ‘vulgar’. Nos falta un buen estudio de la acción de estos humanistas en todos los ámbitos del conocimiento de las elites.
- La desvalorización de los propios hablantes como ‘gente que habla a gritos y, por tanto, no razona’. Bleda cuenta la anécdota probablemente falsa del rey Francisco I durante su prisión en España despertándose horrorizado al oír ‘gente’ gritando y pensando que lo venían a matar. Se trataba de moriscos de valencia que se levantaban temprano para ir a trabajar al campo, cosa que no era el caso del monarca.
- Pero también, la lengua árabe queda eliminada como elemento legal de transmisión y propiedad, lo que será una de las razones fundamentales de la inquietud pre-levantamiento de 1568 por la apropiación indebida de tierras árabes sin títulos en castellano.

El propio término que define la lengua árabe, hablar en ‘algarabía/algaravía’, va transformando su contenido semántico a lo largo del siglo XVI para convertirse en algo molesto y desagradable, “un insoportable ruido que sucede en la calle”¹⁵.

¹⁵ José María Perceval, “Algarabía ¿lengua árabe o alboroto callejero?”, *Manuscrits*, 3, 1986, p.117-127.

La protesta de Núñez Muley abarca estos aspectos y los fundamentales efectos que producen en la propiedad de las tierras y en la destrucción de la industria de la seda.

Junto a esto se produce la persecución de la música (zambras) con la pragmática de 1566. La creación de esta nueva música del ‘afuera’ dará paso a un fenómeno magnífico de fusión del que surgirá el flamenco.

En la reestructuración de las costumbres alimenticias se produce una verdadera revolución gastronómica no exactamente triunfante – por la resistencia del sector femenino y la menor atención de los programadores del proyecto – pero que ha cambiado radicalmente la cocina andaluza y valenciana.

La guerra contra productos mediterráneos como la berenjena y el aceite de oliva se desarrolla en una confusa alianza de médicos y clérigos dispuestos a eliminar el supuesto de exceso de verduras y legumbre en la alimentación al mismo tiempo que introducir la cocina de la grasa de cerdo. Junto a esto, una alabanza continua al vino como tonificador y elemento para afirmar la virilidad.

Dos ejemplos nos muestran claramente esta guerra :

Cidi Hamete Benenjeli, el supuesto autor del Quijote, según Cervantes, nos indica una broma sobre el exceso de consumo de berenjena por los descendientes de musulmanes lo que lleva a la forma de su apellido Benenjeli / el berenjena.

Otro detalle significativo es la transformación de la pastelería árabe en la actual confitería andaluza mediante la introducción de la ‘manteca’ que es titulada de ‘cristianar’ el dulce. Los actuales componentes de mantecados, polvorones y alfajores lo muestran claramente.

La ordenación de la ciudad cambia mediante una reordenación del espacio. No se trata sólo de la persecución y destrucción de los baños, de los lugares de culto, de las plazas y otros lugares de reunión... La reordenación afecta a calles y viviendas. La introducción de la linealidad y la perspectiva muestra la programación de una nueva Granada desde la propia Audiencia como institución y como edificio – cuyo palacio es significativo del cambio que se propone – o la introducción del palacio renacentista de Carlos V en la Alhambra -, la reconstitución de las casas para ofrecer más espacio, el cambio del interior al exterior mediante las balconadas, el patio castellano que prioriza la escalera jerárquica y la introducción de la piedra reglamentada como aspecto de la casa nobiliaria, junto al desarrollo de la piedra armera en las fachadas... En el mobiliario, la imposición de la silla y la mesa como mínimo en los espacios ‘varoniles’ o públicos...

El cambio de nombre, de forma de vestirse (que afecta en primer lugar a los varones) y la evolución de la gestualidad y las evoluciones para moverse en el espacio público determinan una verdadera reestructuración corporal. Desde las maneras de saludarse a la forma de estructurar los rituales cotidianos, se produce una auténtica evolución, sobre todo, en el espacio público de plazas, iglesias y lugares emblemáticos del poder como los concejos o la Audiencia. Las nuevas procesiones cívicas y religiosas regularizarán y jerarquizarán este nuevo comportamiento corporal. Las ciudades conquistadas sufren un proceso de reconstrucción que afecta a los edificios y las personas.

Esta desnaturalización va unida a una articulación legal de la desposesión. Estos procesos se acompañan de un aparato legal que lleva a la pérdida de la propiedad que va siendo traspasada al cristiano viejo. Los libros de repartimiento acompañan la conquista y la traslación de la propiedad¹⁶. La pérdida de la tierra, bienes raíces, se produce mediante la expropiación directa del reparto del botín, la indirecta de la ocupación de espacios abandonados o el acoso a los propietarios con medidas legales o de extorsión directa. “La gota de agua que hizo derramar el vaso fue la comisión dada a un magistrado para que averiguase las tierras que los moriscos poseían sin título ; todos aquellos que no pudieran exhibir escrituras de propiedad (la mayoría carecían de ellas) fueron arrojados de las tierras que habían cultivado durante muchas generaciones”¹⁷.

Es un robo descarado de tierras lo que se pretende y que refleja el aumento demográfico de los colonos, la presión clientelar sobre Deza y la Audiencia. Romanzar los títulos es una pretensión en que ganan los funcionarios de la Audiencia y sus familias (“Qué romanceadores bastarían para romancear todo el reino” ya que no hay más que un traductor : el doctor Santiago. “Y acabados los años no valdría nada como la premática manda”, nos indica desesperadamente Núñez Muley).

El etnocidio planificado (justificado por clérigos y juristas) tiene una doble intención paradójica pero no contradictoria : por un lado, eliminar ‘lo morisco’ del morisco (lo que le llevaría a una igualdad teórica con el cristiano viejo) pero, por otro lado, también segregar/señalar al morisco real, al ‘natural’ del país frente al nuevo emigrante cristiano viejo en una discriminación que, como señala Núñez Muley, se convierte en hereditaria e imposible de sortear¹⁸.

Finalmente, la rebelión granadina provoca la aceleración y solución final del proceso legitimando lo que estaba programado de antemano. Debido al levantamiento y rebelión de los moriscos del Reino de Granada les fueron confiscados todos sus bienes y haciendas e incorporados al Real Patrimonio de su Majestad por cédula de 24 de febrero de 1571. Con la expulsión de los moriscos no todos los bienes de éstos fueron sólo confiscados, sino que a aquellos moriscos que no se habían sublevado ni participado en la revuelta, pero que tenían que irse de Granada se les expropiaron. Los ‘naturales’ han quedado definitivamente transformados en extranjeros.

Pero, si los naturales son ‘extranjeros’ ¿qué representa el ‘nosotros’ (conquistador) que lo ocupa ? La desnaturalización debe completarse mediante la reconstrucción de la memoria histórica. Los conquistadores deben naturalizarse : para ello deben proceder a una nueva operación mental/histórica/jurídica, demostrar que son los auténticos propietarios del territorio, desposeídos por los vecinos locales (los naturales) que ocupan ilegalmente el mismo.

¹⁶ Manuel Barrios Aguilera. La suerte de los vencidos. Estudios y reflexiones sobre la cuestión morisca, Granada, El legado Andalusi, 2009.

¹⁷ Antonio Domínguez Ortiz, “El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias”, en *Historia de España* dirigida por Miguel Artola, Tomo 3, Madrid, 1988, p. 86.

¹⁸ Manuel Barrios Aguilera, *Moriscos y repoblación en las postrimerías de la Granada Islámica*, Diputación Provincial de Granada, 1993, pp. 65-66 ; *Ordenanzas de la Real Audiencia y Chancillería de Granada* de 1601, edición facsimilar publicada por la Diputación de Granada, Granada, 1997, tít. I, libro XVII, ley 1, “Del Consejo y Tribunal en lo tocante a la nueva repoblación”, pp. 121r-124r. Cit. Yolanda Quesada Morillas, “Los moriscos del reino de Granada: su expulsión y el consejo de población”, *Revista electrónica de la Facultad de derecho de la universidad de Granada*, 30 de octubre de 2008, www.refdugr.com.

La pérdida de la *Memoria* es uno de los aspectos más interesantes y más actuales que Núñez Muley lamenta en su Memorial (“Pues de qué sirve querer perderse tales memorias así en los hábitos o trajes como en los sobrenombres”). La memoria está utilizada con el mismo contenido semántico que podríamos defender hoy. Núñez se da cuenta y evidencia el proceso etnocida que hay en la asimilación normativa. Sólo puede ser, finalmente, ‘destrucción’ y ‘perdición’ del grupo. No hay otra razón en estas medidas y los objetivos que buscan.

La operación comienza previamente con mapas de conquista y dirigida por los clérigos en una doble justificación :

- a) Las tierras pueden ser ocupadas por cristianos ya que los habitantes son infieles.
- b) Las tierras pueden ser ocupadas porque fueron cristianas previamente.

Los obispados ‘in partibus infidelibus’ preceden a la conquista y dan continuidad a una línea episcopal de ocupación. Los descubrimientos de imágenes previas o aparecidas (en Almería son muy significativas las apariciones del ‘Cristo de la escucha’ o la Virgen del mar).

Al mismo tiempo, los historiadores/cronistas de los nuevos obispados no se limitan a contar la historia de los nuevos prelados sino que los sitúan en una continuidad con la antigüedad. Es necesaria la presencia de santos y reliquias (en Granada este aspecto es ocupado por la leyenda de los siete varones apostólicos : san Cecilio, san Tesifón, san Torcuato, san Indalecio...). Y este deseo de ocupar el territorio explica lo que sucedió con el infundio de los plomos del Sacromonte y la doble lectura que podemos hacer de este fenómeno en comienzo simplemente sincretista¹⁹.

- a) Sus autores moriscos lo inventan con la intención de justificar su presencia (lengua árabe de san Cecilio, sincretismo islamo-cristiano en determinados aspectos).
- b) El arzobispo granadino lo lee como una apropiación del territorio y una legitimización de su presencia como continuador legal de San Cecilio.

Lo paradójico es que los inventores de los plomos del Sacromonte, esas elites descendientes de la aristocracia nazarí (en los entornos de los Granada Venegas) crean un instrumento para defender su carácter de propietarios naturales y, contrariamente a lo que pensaban, los textos son leídos para desnaturalizarlos. Lo que ellos habían planteado, lengua árabe incluida, como una afirmación de su legitimidad de ‘naturales’, los convierte en extranjeros en su propia tierra.

En la expansión sobre al-Andalus se explora lo que luego se aplica en América : la esencialización de la vecindad por encima de los naturales que permitía la exclusión. Sobre naturales y vecinos²⁰ contamos con el estudio de Tamar Herzog que nos aclara un poco la situación “Durante la Baja Edad Media y la Edad Moderna se insistía en la distinción entre vasallaje (una condición que remite a relaciones verticales con el rey) y naturaleza (que apunta a relaciones horizontales entre

¹⁹ Mercedes García Arenal, "Los libros plúmbeos de Granada: nueva cita, nuevas propuestas", introducción al libro *¿La historia inventada? Los Libros plúmbeos y el Legado sacromontano*, Granada, Universidad y El Legado Andalusi, 2008, p. 9-28. (coordinadores: Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal).

²⁰ Tamar Herzog, *Vecinos y extranjeros. Hacerse español en la Edad Moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.

miembros de la misma comunidad)”²¹. “Durante la repoblación de la Península en la Edad Media, los vecinos eran los que emigraban de norte a sur, fundando nuevas comunidades o integrándose en comunidades ya preexistentes. “Vecino que designaba a las personas que podían disfrutar de ciertos derechos mientras cumplieran ciertos deberes”²². No se trataba de quienes ‘siempre hayan vivido aquí’ sino de los que ‘apenas acaban de arribar’²³ Los ‘naturales’ se vuelven extranjeros en su propia tierra y los ‘nuevos’ vecinos se convierten en propietarios, lo que se observa en el doble carácter de las cartas de repartimiento (del botín). Herzog afirma que en América se aplican ‘prácticas que eran más acordes con la teoría castellana que la propia práctica de Castilla’. El reino de Granada fue un campo de experimentación igualmente.

Conclusión

Jaime Bleda se plantea en su *Coronica de los moros*, la conquista legítima y la conquista ilegítima. Se trata de un texto respuesta al cronicón de Juan de Luna que justifica la conquista de 711. Nos encontramos con una alternativa en donde Bleda triunfa basándose en el tomismo y en la escuela de Salamanca derivada de la reflexión de éste : la mejor conquista es la defensiva, la conquista de un territorio que pertenece de antemano al conquistador.

Es decir, la mejor y más legítima conquista es la Reconquista. La introducción del término en la historiografía justificatoria posterior a la expulsión y compañera de la invención del estado-nación español²⁴ ha supuesto la total victoria de la posición de Jaime Bleda. Mientras continúe utilizándose el término ‘reconquista’, es inútil lo que hagamos los historiadores con nuestro trabajo. Tenemos un objeto histórico que está muerto de antemano, analizamos un cadáver historiográfico. Y contamos con una escuela de enterradores profesionales en ese extraño ‘orientalismo español’.

Otro objeto controvertido es el propio objeto de estudio : los moriscos. ¿Existen los moriscos ?

No se puede afirmar científicamente su existencia ya que no se trata de un compuesto existente en la realidad sino de una amalgama agrupada, una imagen construida y luego aplicada a un determinado colectivo también difícil de evaluar. Existen los descendientes de antiguos musulmanes, agrupados bajo la definición de moriscos – aquellos que podían ser señalizados como tales lo que no significa en ningún caso la totalidad de los descendientes -, en un momento concreto.

Por supuesto, existen restos de una entidad estatal (al-Andalus) destruida por la conquista y que ha dejado bolsas de población en estado colonial dentro de la unidad conquistadora. Existe una memoria de ciertas elites (cada vez más reducidas debido a la emigración o la aculturación) que recuerdan este pasado o al menos – como es el caso de Luna – se justifican como descendientes.

²¹ *Ibid.*, p.16.

²² *Ibid.* p. 27.

²³ *Ibid.*, p.17-18.

²⁴ Martín F. Ríos Saloma, *La Reconquista una construcción historiográfica* (siglos XVI-XIX), Madrid, Marcial Pons. 2011.

Existen los moriscos. Los señalados, sí, porque sufren ese estigma. Pero sólo como un producto de la focalización de un nosotros que los externaliza. No como ente autónomo y menos como ente conspiratorio ; los descendientes de musulmanes son agrupados, señalados, identificados por el poder cristiano (explotados y finalmente expulsados).

No en razón de su identidad (inexistente como un todo), no en razón de sus creencias (difíciles de constatar, sincretistas, híbridas, aculturizadas...), no en razón de su pretendida voluntad (o capacidad de conspiración), ... sino en razón de su origen genético (descendientes de antiguos musulmanes) a los que se les conceden todas esas características anteriores.

Por tanto, estudiar esas características (como hacen los historiadores clásicos del orientalismo español) es caer en la trampa de un ‘ellos’ (sin contar con que sólo es creación de un ‘nosotros’ que habla por ‘ellos’), es atribuir a personas que tienen un determinado origen genético unas características particulares.

Ideemos un nuevo modelo a partir de este cambio de paradigma : negar la existencia de una identidad (una conciencia de pertenencia híbrida y subalterna a la defensiva, en búsqueda de la invisibilidad o de la transmutación) y reconocer la existencia de un colectivo (marcado, señalado, estigmatizado) sobre el que trabaja el proyecto de un nosotros excluyente – y supuestamente incluyente si el colectivo abandona unas determinadas características ‘imaginadas’, sobre el que se practica la explotación, sobre el que se construirá el sujeto expulsable y, sobre el que sigue construyendo modelos imposibles la historiografía posterior.

¿En qué consistirá el nuevo modelo de estudio ?

Para desnaturalizar / expulsar a un determinado colectivo es preciso demostrar que se encuentran ilegítimamente en el lugar donde habitan, que son extraños y antipáticos al ‘paisaje’ y al paisanaje y que, incluso pueden ser ‘tolerados’ pero molestan. Se les debe atribuir una intencionalidad de permanecer que es ilegal y una voluntad común – luego conspiratoria – de conservar una ‘identidad’ diferente.

Todos estos aspectos, como acusaciones, son perfectamente analizables en el caso de los moriscos. No porque sean verdad sino porque se trata de las acusaciones constantes del grupo que los ha creado como tales.

Pero, para estudiar el modelo hay que tener una atención especial. Nunca hay que estudiar el ‘ellos’ inventado sin el ‘nosotros’ que los determina o amputamos un miembro ‘monstruoso’ del cuerpo real. ‘Ellos’ no existen más que en razón de que son ‘focalizados’ (perseguidos por los focos de la perquisición/persecución de ese nosotros que los necesita para justificar su existencia). Son excrecencias del nosotros y no tienen conformación propia (identidad). Su pretensión minoritaria es resistir, su pretensión mayoritaria es invisibilizarse. Son extranjeros porque el nosotros necesita un ‘afuera’ donde situar/expulsar sus pesadillas. Y deben/pueden ser estudiados (pero en cuanto ‘tales’) moriscos.

En ese sentido son ese ‘todos son uno en el mal’ que decía el padre Jaime Bleda o ‘esa gente’ que señalaba San Juan de Ribera. Ambos nos señalan el camino de investigación :

Estudiar el mal que inventa/define ‘esa gente’, estudiar eso que los unifica, que los convierte a ‘todos en uno’, ‘esa gente’ que horroriza y que ocupa una tierra en que son extranjeros y de la que deben exiliarse. Debemos estudiar conjuntamente el monstruo que son al mismo tiempo que la monstruosidad que los creó.

LOS MORISCOS EN LA HISTORIOGRAFIA RECIENTE : REFLEXIONES DESDE EL IV CENTENARIO DE SU EXPULSION

Manuel Lomas Cortés (Universitat de
València - Université Paris 1 Panthéon-
Sorbonne)

Resumen

La conmemoración en 2009 del IV centenario de la expulsión de los moriscos ha dado lugar a la aparición de numerosas publicaciones en los últimos años. El renovado interés por esta minoría social de la España moderna ha generado varios debates y planteado nuevos retos para las investigaciones futuras. Esta contribución pretende aportar una reflexión personal sobre las tendencias historiográficas actuales de tema morisco desde la perspectiva de su destierro.

Palabras clave : moriscos, expulsión, integración, asimilación, conspiración.

Résumé

La commémoration en 2009 du quatrième centenaire de l'expulsion des morisques a donné lieu à l'apparition de nombreuses publications au cours des dernières années. L'intérêt renouvelé pour cette minorité sociale de l'Espagne moderne ha provoqué divers débats et posé de nouveaux défis pour les recherches à venir. Cette contribution entend apporter une réflexion personnelle sur les tendances historiographiques actuelles du thème morisque depuis la perspective de leur expulsion.

Mots clés: morisques, expulsion, intégration, assimilation, conspiration

En los últimos años los estudios sobre la minoría morisca han conocido un notable auge ligado a la conmemoración del cuatrocientos aniversario de su expulsión de la Península Ibérica¹. Este renovado interés ha permitido la aparición de una abundante bibliografía nueva, que ha abordado la cuestión morisca desde múltiples puntos de vista y generado un debate que dista mucho de mostrar signos de agotamiento en el plano editorial e historiográfico. Esta circunstancia ha propiciado que, desde 2009, se hayan sucedido los intentos de ordenar (en forma de conferencias, estados de la cuestión y trabajos de compilación bibliográfica) el conjunto de todas estas aportaciones, para tratar de ubicarlas en el conjunto de la voluminosa producción escrita de tema morisco². Esta contribución pretende retomar la tarea de reflexión ya iniciada por otros autores para desgranar y actualizar, en la medida de lo posible (nos encontramos ante un proceso todavía abierto), las claves y modelos de análisis que hoy definen y articulan el estudio de la minoría morisca.

¹ Este trabajo ha sido elaborado en el marco del proyecto “Cambios y resistencias sociales en los territorios hispánicos del Mediterráneo occidental en la Edad Moderna” (HAR2011-27898-C02-01) del Ministerio de Economía y Competitividad de España.

² Entre las conferencias, algunas de ellas inéditas, cabe recordar las de Miguel Ángel de Bunes Ibarra, « La historiografía morisca, del olvido a la regionalización del estudio de la minoría », presentada en el Coloquio internacional *Los moriscos y su legado desde ésta y otras laderas* (Rabat-Casablanca, 28-31 de octubre de 2009) o la más reciente de José María Perceval « La situación actual de la investigación sobre los moriscos: nuevas visiones y retos del siglo XXI », defendida en el congreso *Cuatro siglos desde la expulsión de los moriscos: una memoria común* (Rabat, 8-11 de noviembre de 2012). Sobre estas cuestiones de índole historiográfico véase Manuel Ardit Lucas, « Els moriscos i la seua expulsió. Entre la commemoració i la reflexió historiogràfica », *Afers. Fulls de recerca i pensament*, 62/63 (2009), p. 9-14; IDEM, « El moriscos valencians: una panoràmica historiogràfica », *Manuscrits*, 28 (2010), p. 71-86; Enrique Soria Mesa y Santiago Otero Mondéjar, « Una nueva encrucijada. La reciente historiografía sobre los moriscos », *Tiempos Modernos*, 21, 2010/2 [En línea] (Consultado el 18 de marzo de 2013) <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/225/292>; Rafael Benítez Sánchez-Blanco, *Triptico de la expulsión de los moriscos. El triunfo de la razón de estado*, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2012, p. 7-17. Por lo que se refiere a los proyectos de compilación, véase José Manuel Latorre Ciria, *Bibliografía y fuentes para el estudio de los moriscos aragoneses*, Teruel, CEM, 2010 y Vicent Climent i Ferrando, *L'expulsió dels moriscos: segregació, integració i expulsió 400 anys després. Guia Bibliogràfica*, Valencia, Ajuntament de Llobai – Assemblea d'Història de la Ribera, 2009. José María Perceval desarrolla en la actualidad un proyecto web de similares características en <http://www.1609-2009.es> (Consultado el 18 de marzo de 2013).

La conmemoración del destierro de 1609 ha supuesto, en primer lugar, un salto cualitativo en el conocimiento que hasta ahora se tenía de la forma en que se aplicó el decreto de expulsión, del modo en que los moriscos afrontaron su destino o de las innumerables consecuencias que se siguieron de él a nivel local, regional o de conjunto. La manera en que se ha abordado esta cuestión ha sido variada, pero puede dividirse en dos posturas principales. Una parte de la historiografía, tomando como referente la *Géographie de la Espagne morisque* de Henri Lapeyre³, ha centrado su interés en la revisión de las cifras de expulsados y el análisis de la evolución del proceso a través de los conflictos de jurisdicción, las respuestas institucionales generadas por la orden de destierro en el ámbito territorial o señorial, las actitudes personales mostradas tanto por los moriscos como por los cristianos viejos o la progresiva conformación de la compleja coyuntura económica que produjo por el abandono de tierras, el impago de censales, etc.⁴. Estas contribuciones, basadas en muchas ocasiones en la consulta de fuentes documentales que hasta la fecha no habían sido objeto de un análisis exhaustivo, han auspiciado la introducción de novedades metodológicas que han añadido consistencia a los resultados y planteado nuevos retos de futuro. El vaciado sistemático de los fondos locales, parroquiales y notariales es, en este sentido, axiomático: la reconstrucción de numerosos linajes moriscos y sus estrategias sociales, económicas o políticas en Andalucía o Castilla la Mancha (antes, durante y después de la expulsión), ha enriquecido de una forma más que evidente nuestro conocimiento de las actitudes del morisco y la forma en que entendía su entorno y hallaba encaje en él, tanto en su dimensión pública como en la privada, a través de una propuesta de trabajo basada en los principios que hoy definen la historia sociopolítica o sociocultural⁵.

La postura distante con la que la mayoría de los historiadores ha afrontado este modelo de investigación ha sido en parte contestada, e incluso criticada, por otros autores que se han acercado a la expulsión con una mirada más antropológica. Estos últimos han planteado la necesidad de adoptar una posición menos distante respecto al significado trágico de la expulsión para centrarse en lo irracional, bárbaro, racista, xenófobo, arbitrario, irresponsable o genocida que tuvo aquella decisión.

³ Esta obra básica del gran historiador francés ha sido reeditada en el contexto de las conmemoraciones. Véase Henri Lapeyre, *Geografía de la España Morisca*, Valencia, PUV, 2009.

⁴ En los últimos años han aparecido diferentes obras, individuales o colectivas, sobre la expulsión morisca, que se han conjugado en muchas ocasiones con la síntesis general sobre la historia de esta minoría: Antonio Moliner Prada (ed.), *La expulsión de los moriscos*, Barcelona, Nablá, 2009; Luis F. Bernabé Pons, *Los moriscos: conflicto, expulsión y diáspora*, Madrid, Los libros de la Catarata, 2009; VV.AA., *Los moriscos. Españoles trasterrados*, Madrid, Ministerio de Cultura, 2010; Manuel Lomas Cortés, *El proceso de expulsión de los moriscos de España*, Valencia, PUV, 2011; Rafael Benítez Sánchez-Blanco, *Triptico...*; Mercedes García-Arenal y Gerard Wiergers (eds.), *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Valencia, PUV, 2013. Sobre las exacciones sufridas por los moriscos durante el destierro, y a la espera de la aparición de su tesis doctoral, destacan los artículos de Jorge Gil Herrera, « El botín de la expulsión. Proceso de recaudación de las “mitades y tasación de los bienes raíces dejados por los moriscos de Castilla », *Chronica Nova*, 36 (2010), p. 43-65; « Expulsión y destierro de los moriscos mudéjares del Reino de Murcia (1610-1614) », *Areas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 20 (2011), p. 65-82. En cuanto a las consecuencias económicas de la expulsión, especialmente gravosas para el Reino de Valencia, véanse los trabajos recientes de Rafael Benítez Sánchez-Blanco « Justicia y gracia: Lerma y los Consejos de la Monarquía ante el problema de la repoblación del reino de Valencia », José Martínez Millán y M^a Antonietta Visceglia (dirs.), *La monarquía de Felipe III: Los Reinos (vol. IV)*, Madrid, MAPFRE, 2008, p. 255-332; o la revisión de sus estudios clásicos que ha hecho Manuel Ardit Lucas, « Una reflexión sobre la expulsión de los moriscos valencianos y la repoblación », *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 27 (2009), p. 295-316.

⁵ Sobre esta tendencia véase la reflexión de Bernard Vincent, « Tiempo de reaccionar », *Historia social*, 60 (2008), p. 249-252.

Estos autores reclaman por lo tanto del historiador una reflexión más audaz, comprometida y sin miedo al descrédito, que permita llegar a respuestas constructivas que puedan ser aplicables a los problemas de las sociedades actuales⁶. Para ello, no dudan en establecer comparaciones históricas radicales o anacrónicas que, consideran, resultarán útiles al fin de analizar diferentes paradigmas centrados en las nociones de « religión », « identidad » o « nacionalidad » o en conceptos tales como « etnocidio », « etnocentrismo », « domesticación », « tolerancia » o « extranjerización »⁷. Esta forma de plantear el estudio de los moriscos y su expulsión ha generado a su vez cierta controversia entre los historiadores que encuentran inadecuado el uso comparado de contextos sociales, culturales o políticos cronológicamente distantes a la hora de llegar a conclusiones, del mismo modo que cuestionan una hermenéutica que no parece tener demasiado en cuenta, por ejemplo, las variaciones semánticas generadas por el devenir histórico a la hora de valorar el uso de ciertos términos cuando abordan la crítica documental⁸.

Más allá de esto el recuerdo de la expulsión también ha sido aprovechado por los especialistas para examinar, en términos más generales, lo que hasta ahora se había dicho acerca de la evolución seguida por la minoría morisca desde su nacimiento, para tratar de responder a las cuestiones de fondo que siempre han estado en el centro del interés de esta historiografía, tales como la definición de los parámetros de convivencia o el alcance real de las políticas, y voluntades, de asimilación e integración. La determinación de estos elementos, tanto o más controvertidos que los ligados al proceso de expulsión en sí mismo, ha devenido igualmente en la escenificación del desencuentro entre dos posturas historiográficas competitivas y la revitalización de un viejo debate que, en realidad, ha sido uno de los elementos que siempre ha impulsado los estudios sobre los moriscos.

El extrañamiento morisco precipitó la ruptura radical de la coexistencia entre los cristianos viejos y aquellas comunidades herederas de la tradición cultural, social o económica musulmana de la Península Ibérica. A partir de este hito, el historiador se ha interrogado sobre la manera en la que se debe entender y valorar la convivencia entre ambos grupos a lo largo del siglo XVI y hasta la expulsión, proceso que ha generado tres corrientes de pensamiento fundamentales. La primera de ellas ha tendido a subrayar los aspectos positivos de esta convivencia. Influenciada por la tradición historiográfica medievalista que ensalzó el mito de las tres culturas, sostiene que el decreto de expulsión entró en contradicción con los deseos de la sociedad de la época (ya fuera de parte cristiana vieja como morisca) y que, por lo tanto, se trató de una decisión impuesta por los ministros de Felipe III, poco consensuada y que en ningún momento respondió a la necesidad de resolver una

⁶ Ana Isabel Carrasco Manchado, *De la convivencia a la exclusión. Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos s. XIII-XVII*, Madrid, Sílex, 2012, p. 80-88; Mustapha Adila, « Planteamientos españoles actuales en torno a la expulsión de los moriscos de 1609 », Fatiha Benlabbah y Achouak Chalkha (eds.), *Los moriscos y su legado desde ésta y otras laderas*, Rabat-Casablanca, IEHL-Faculté des Letres et des Sciences Humaines Ben M'Sik, 2010, p. 157-169.

⁷ Véase Christiane Stallaert, *Ni una gota de sangre impura: la España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2006.

⁸ Manuel Barrios Aguilera, *La suerte de los vencidos. Estudios y reflexiones sobre la cuestión morisca*, Granada, EUG-el Legado andalusí, 2009, p. 9-22; José Antonio González Alcántud, « Los moriscos y su antropología. Reflexiones al hilo del cuarto centenario de la expulsión de los moriscos de España », *Gazeta de Antropología*, 28-3, 2012, [En línea] (Consultado el 21 de marzo de 2013) http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/22984/1/GA_28-3-06.pdf

fractura social de otro modo irreparable. Incorporando en algunos casos los ecos de la tendencia antropológica arriba descrita, su metodología ha venido marcada por el influjo que el análisis e interpretación de los textos literarios ha tenido en la construcción de su discurso, obteniendo conclusiones imprescindibles para entender cómo se veía el morisco a sí mismo y cómo era visto por los demás⁹.

Frente a esta visión de la realidad morisca, se ha situado una segunda corriente, tanto o más prolífica que la primera que, sin negar ni mucho menos la existencia de un sinfín de puntos de encuentro y lazos que, a todos los niveles, unieron a las comunidades moriscas y cristianas viejas y facilitaron su pacífica coexistencia, remarca también la importancia de valorar en su justa medida aquellos aspectos negativos que también interactuaron en la conformación y evolución de aquella convivencia. Estos historiadores han planteado en sus investigaciones una panorámica de relaciones sociales, económicas, culturales o políticas en ocasiones extremadamente complejas y, mientras unos han colocado el estudio social de los moriscos en un nuevo nivel de exigencia¹⁰, otros han aportado conclusiones importantes a la hora de entender la conversión, integración y posterior expulsión de los moriscos desde la razón de estado o la lógica jurídica del derecho canónico¹¹.

La dialéctica entablada entre estas dos corrientes ha dado lugar a un vivo debate¹², pero ambas han coincidido en distanciarse respecto de la tercera postura en liza, esto es, aquella que ha defendido que las relaciones entre los cristianos viejos y los moriscos se habrían enfrentado a la existencia de una serie de barreras infranqueables que, finalmente, desembocó en la necesaria eliminación del « otro ». Esta corriente, seguidora de una tradición historiográfica en la actualidad minoritaria que construye su discurso a partir de la aplicación de idea del choque de civilizaciones, no ha querido ver en la expulsión la ruptura inesperada, e interesada, de los modelos de convivencia e integración desarrollados a partir de las conversiones del siglo XVI, sino la explicación evidente de la imposibilidad de la coexistencia y del rechazo mutuo que habrían practicado ambas comunidades¹³.

La alta frecuencia de los congresos y encuentros científicos conmemorativos que se han sucedido desde 2009 ha auspiciado en buena medida el desarrollo de un debate continuo entre todas estas corrientes. Una parte importante de sus resultados todavía permanece inédita pero, aun así, es

⁹ Francisco Márquez Villanueva, *Moros, moriscos y turcos de Cervantes. Ensayos críticos*, Barcelona, Bellaterra, 2010; Mercedes García Arenal, *Un oriente español: los moriscos y el Sacromonte en tiempos de contrarreforma*, Madrid, Marcial Pons, 2010; Mikel de Epalza y Abdel-Hakim Slama-Gafsi, *El español hablado en Túnez por los moriscos o andalusíes y sus descendientes (siglos XVII-XVIII: material léxico y onomástico documentado, siglos XVII-XXI)*, Valencia, PUV, 2010.

¹⁰ Bernard Vincent, *El río morisco*, Valencia, PUV, 2006, p. 11-15. Este modelo de trabajo ha tenido un fuerte desarrollo en el ámbito castellano y andaluz. Véase Francisco J. Moreno Díaz, *Los moriscos de La Mancha. Sociedad, economía y modos de vida de una minoría en la Castilla moderna*, Madrid, CSIC, 2009; Manuel F. Fernández Chaves y Rafael M. Pérez García, *En los márgenes de la Ciudad de Dios. Moriscos en Sevilla*, Valencia, PUV, 2009; Santiago Otero Mondéjar, *La reconstrucción de una comunidad. Los moriscos en los reinos de Córdoba y Jaén, ss. XVI-XVII*, Córdoba, tesis doctoral inédita, 2012; Enrique Soria Mesa, *Los últimos moriscos. Pervivencias de la población de origen islámico en el Reino de Granada (siglos XVII-XVIII)*, Valencia, PUV, en prensa.

¹¹ Rafael Benítez Sánchez-Blanco, *Triptico...*; Isabelle Poutrin, *Convertir les musulmans. Espagne, 1491-1609*, Paris, PUF, 2012.

¹² Francisco Márquez Villanueva, « Carta abierta a Bernard Vincent », *Sharq Al-Andalus*, 19 (2008), p. 279-293; Bernard Vincent, « Carta abierta a Francisco Márquez Villanueva », *Sharq Al-Andalus*, 19 (2008), p. 295-304.

¹³ Serafín Fanjul, *Al-Andalus contra España: la forja del mito*, Madrid, Siglo XXI, 2000; Rodrigo de Zayas, *Los moriscos y el racismo de Estado. Creación, persecución y deportación (1499-1612)*, Córdoba, Alzumara, 2006.

posible señalar cuáles han sido los temas que, con mayor frecuencia, han centrado la polémica y parecen destinados a constituir las nuevas metas de la investigación a corto y medio plazo.

La primera controversia que merece ser subrayada es la que se ha generado en torno a la cuestión de las conspiraciones moriscas. El peligro de un presunto levantamiento morisco en connivencia con los enemigos de la Monarquía Hispánica constituyó de hecho la pieza central de la justificación de la expulsión pero, más allá de esta instrumentalización concreta, cuya verosimilitud ha sido recientemente desmontada¹⁴, la valoración de la existencia o no de conspiraciones moriscas reales (dado que nunca se llegó a materializar ninguna pese a las constantes denuncias inquisitoriales) se ha relevado como uno de los argumentos más intensamente discutidos¹⁵. Mientras algunos autores han insistido en que, frente a la existencia de acusaciones falsas, también hubo otros casos en los que no parecen del todo desacertados los celos de los tribunales reales¹⁶, otros investigadores han negado tal extremo basándose en la ausencia total de ejemplos claros (y consumados) de conjura, la escasa autoridad que se debe conceder a los avisos e informes inquisitoriales (por su interesada parcialidad) e, incluso, porque los escasos recursos de la gran mayoría de los moriscos y el efecto de las medidas represoras y de integración promovidas por el poder las hacía simplemente y de todo punto imposibles. Esta parte de la historiografía crítica en definitiva a los defensores de la existencia de conspiraciones moriscas el haberse dejado imbuir por la herencia historiográfica decimonónica (que absorbió las justificaciones oficiales del destierro en la elaboración de sus discursos) hasta convencerse de la errónea idea de la existencia de moriscos inasimilables, o por la idea (derivada de la primera) de la presunta concepción que el morisco habría tenido de sí mismo como miembro de la gran comunidad del islam, y más allá de su identidad nacional, a la hora de asumir las preferencias de su fidelidad¹⁷.

Si bien las posturas en este último debate parecen estar todavía muy lejos de encontrar puntos de acuerdo, no es menos cierto que el desarrollo de esta dialéctica ha puesto sobre la mesa de disección una serie de conceptos clave para la comprensión más profunda de la realidad morisca y la sociedad hispánica de los siglos XVI y XVII. Como acabamos de observar, para el historiador moderno la correcta delimitación o determinación de la peligrosidad del morisco como conspirador o quintacolumnista del islam va más allá del interés por definir la conflictividad social del periodo. En este caso el verdadero reto parece pasar por el acercamiento al campo de la mentalidad morisca, para tratar de desentrañar si existió en realidad esa concepción de pertenencia al islam o si, por el contrario, los moriscos se sintieron (mal que bien) parte indisoluble de aquella mal articulada sociedad hispánica

¹⁴ Rafael Benítez Sanchez-Blanco, « La presunta amenaza marroquí como justificación de la expulsión de los moriscos », en Fatiha Benlabbah y Achouak Chalkha (eds.), *Los moriscos y su legado...*, p. 36-53.

¹⁵ Una síntesis reciente y completa de la acción inquisitorial frente a los moriscos se encuentra en Rafael Carrasco, *Deportados en nombre de Dios. La expulsión de los moriscos: cuarto centenario de una ignominia*, Barcelona, Destino, 2009.

¹⁶ Bernard Vincent, « La conspiración morisca, ¿proyecto o fábula? », *Estudis. Revista Historia Moderna*, 35 (2009), p. 115-129. Uno de los ejemplos recientemente publicados sobre la existencia real de conspiraciones moriscas ha sido planteado por Jorge Antonio Catalá Sanz y Sergio Urzainqui Sánchez, *La conjura morisca de 1570: la tentativa de alzamiento en Valencia*, Valencia, Generalitat Valenciana, 2009.

¹⁷ José María Perceval « La situación actual de la investigación sobre los moriscos... », en prensa.

(siendo por lo tanto infundados los recelos de una parte de la población y las autoridades cristianas viejas respecto a su quintacolumnismo) o si, por último, debemos pensar en la existencia de una paleta de grises tan grande como el número de moriscos difícilmente encuadrables en una sola de las dos posibilidades anteriores sin caer en un excesivo reduccionismo¹⁸.

Íntimamente ligada a este último problema, y clave para definir correctamente el problema de las conspiraciones, subyace también la cuestión de la fidelidad morisca expresada no en términos de religiosidad sino esencialmente políticos, esto es, si, independientemente de la profesión o asimilación de una u otra creencia o bagaje cultural, los moriscos se sintieron súbditos de la Corona española y se identificaron con su programa ideológico. En este sentido, y si atendemos a los ejemplos más evidentes de oposición morisca canalizada de forma violenta y colectiva (esto es, las rebeliones) nos encontramos con que, por encima de la reivindicación del respecto a determinadas costumbres de tradición musulmana (e incluso de la aparición de factores de índole mágica-religiosa), las mayores reivindicaciones de los amotinados pasaron sobre todo por la exigencia de respecto de los pactos alcanzados con la Corona y la defensa de sus derechos como súbditos de pleno derecho y miembros del cuerpo social. En la lectura atenta de las rebeliones moriscas la denuncia del mal gobierno parece imponerse sobre la motivación de una eventual e improbable conquista del territorio para la causa islámica, para situarse en línea con los parámetros de otras revueltas sociales europeas.

Muy vinculada también a estos conceptos se ha situado otra controversia promovida desde la tendencia más conservadora y derechista de la opinión pública actual, y que ha venido a cuestionar la identificación de los moriscos como parte de la *nación española*. En realidad las afirmaciones de este tipo no han generado una polémica en sí misma entre la historiografía, dado que dudar de la naturaleza granadina o valenciana de un determinado morisco no es asumible bajo ningún concepto (y por mucho que se acepte la idea de su identificación con la comunidad del islam). En este sentido no cabe duda de que otro de los logros de la historiografía más reciente ha sido el habernos permitido conocer todavía mejor la disensión del morisco como persona con capacidad jurídica y, por ende, una parte esencial de la forma en que entendía su propia integridad y posición en el contexto de los diferentes entramados jurisdiccionales de la Península Ibérica. Porque, si bien el morisco fue en muchos casos visto como un elemento sospechoso de mantener una serie de rasgos culturales ligados al pasado musulmán de su linaje (de hecho su ascendencia islámica limitó considerablemente su proyección pública y ascenso social a través de filtros tales como los estatutos de limpieza de sangre¹⁹), no es menos cierto que esta consideración no implicó el cuestionamiento de su naturaleza, de su pertenencia al cuerpo social ni de su capacidad jurídica. Sólo así se entiende que, en el momento de la expulsión, varios miles de moriscos se ganaran en los tribunales el derecho a permanecer en el territorio, sorteando con eficacia

¹⁸ Para definir esta última clave interpretativa Bernard Vincent ha planteado la utilización de la metáfora del *río morisco*, cuyas aguas tocarían y se verían absorbidas por dos orillas diferentes. En esta misma línea Michel Boeglin plantea la idea del morisco entre *la Cruz y el Corán* (Véase Michel Boeglin, *Entre la cruz y el Corán. Los moriscos en Sevilla (1570-1613)*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla-ICAS, 2010).

¹⁹ Rafael Carrasco, *Deportados...*, p. 40.

las cláusulas de los bandos generales de destierro mediante la defensa consciente de sus derechos dentro del marco legal establecido (principio que también debemos trasladar del lado de los tribunales del rey, que no dudaron en hacer respetar a la Corona dichos derechos)²⁰.

El apoyo que muchos de estos moriscos recibieron por parte de la población cristiana vieja (y de las propias autoridades a nivel local o territorial) a la hora de entablar sus pleitos para escapar del destierro viene además a demostrar que, en no pocos casos, la integración de estas personas en su entorno social no era superficial ni fingido, sino más bien profundo y que, por lo tanto, su presencia no representaba un anacronismo (y ni mucho menos un peligro) por mucho que se quiera enfatizar la idea de que, de la mano de la progresiva identificación ideológica y política de la Monarquía Hispánica con la defensa de la catolicidad y la uniformización religiosa, la existencia de los moriscos planteara un problema que finalmente sólo pudo solventarse con la orden de expulsión. Esta decisión debe ser entendida en el marco de una coyuntura política específica y no por el pretendido fracaso de los intentos de evangelización o asimilación; razonar la expulsión en base a esta idea sería incurrir en la falacia de *post hoc, ergo propter hoc*, esto es, en una falsa causalidad.

Sea como fuere, y pese a los numerosos ejemplos de colaboración entre cristianos viejos y moriscos entre 1609 y 1614, en realidad resulta muy difícil de valorar el impacto que, en términos generales, pudo tener la orden de destierro sobre el conjunto de la sociedad. La publicación del primer bando de expulsión generó la resistencia de una parte importante de los moriscos valencianos (hasta quince mil de ellos se rebelaron a lo largo de los dos meses posteriores) y el recelo de la nobleza (especialmente afectada por la pérdida de vasallos en sus señoríos), pero no parece que llegara a desembocar en la conformación una corriente de opinión pública (entre los cristianos viejos) abiertamente contraria a la medida. La orden simplemente se aceptó con mayor o menor resignación (ayudada sin duda por la presencia amenazadora de los tercios de Italia y las escuadras de galeras y galeones del rey) mientras, desde diferentes ámbitos políticos o literarios, no pocas personas se alienaban a favor de la medida con vistas a beneficiarse de aquella ocasión de señalarse en el servicio a la Corona²¹. Por el contrario, no parece adecuado utilizar esta coyuntura de especial tensión como espejo en el que observar las pautas de la convivencia entre cristianos viejos y moriscos a lo largo de la centuria anterior.

En definitiva nos hallamos frente a otra de las viejas dicotomías que han marcado el análisis de la cuestión morisca y que en los últimos años se ha retomado con fuerza, esto es, el uso ponderado de los conceptos de integración y asimilación a la hora de definir la condición del morisco en la sociedad hispánica moderna. El expulsado en 1609, ¿había verdaderamente conseguido dejar a un

²⁰ Manuel Lomas Cortés, « Gouvernement et administration dans l'expulsion des morisques », *Cahiers de la Méditerranée*, 79 (2009), p. 249-266.

²¹ Para trazarse una panorámica completa de los argumentos defendidos por la literatura apologética de la expulsión véase María Luisa Candau Chacón, *Los moriscos en el espejo del tiempo. Problemas históricos e historiográficos*, Huelva, Universidad de Huelva, 1998. Sobre el progresivo apoyo de los sectores sociales privilegiados al proceso de expulsión véase Manuel Lomas Cortés « Innata fidelitat i notable desconsol. La integració de la noblesa valenciana en el procés d'expulsió dels moriscs », en *Afers. Fulls de recerca y pensament*, 62/63 (2009), p. 127-150.

lado las divergencias de diversa índole que antaño le habían separado del cristiano viejo, para sintetizar los rasgos de éste como parte de su propia identidad ? Y, más allá de esto, ¿ se trataba de una impostura o realmente llegó en algunos casos a considerarse (y vino considerado por los demás) como un semejante del cristiano viejo del que no cabía posibilidad de diferenciación por sus costumbres y convicciones ? ¿ Es posible que no se produjera ni lo uno ni lo otro ?

Una de las principales conclusiones a las que se ha podido llegar en los últimos años es, sin duda, la superación del concepto del *todos son uno*²², a saber, la historiografía actual ha vencido la antigua visión reduccionista que jugaba a interpretar la condición social y cultural del conjunto de los moriscos a partir de la aplicación un único esquema homogéneo y colectivo. Este esquema se basaba en el argumentario contenido en la tratadística y apologética de la expulsión que estaba destinado a ensalzar la decisión tomada por Felipe III a través de la construcción de una imagen especialmente negativa de los moriscos y que, hasta entrado el siglo XX, constituyó de hecho una de las fuentes más usadas para el estudio de la expulsión. En este sentido la tendencia actual, sustentada en la significativa ampliación de las fuentes de estudio antes señalada, ha destruido definitivamente el tópico de la homogeneidad de las comunidades moriscas, para proponer el análisis de la cuestión de manera individual, caso por caso, de manera casi microhistórica, para relevar los comportamientos personales, la diferente intensidad de los lazos de solidaridad interna dentro de su comunidad o variedad de sus estrategias familiares.

De este modo, y frente a la idea de una comunidad homogénea, irreductible o incapaz de asimilarse, esta historiografía defiende la existencia de una realidad bastante más variada, así como la relectura de los modelos explicativos tradicionalmente utilizados para abordar el análisis de capítulos tales como el de la conflictividad cotidiana. Es este sentido, y sin dejar de señalar la existencia de agresiones y actos de violencia o abuso mutuo entre cristianos viejos y moriscos, advierten de la necesidad de diferenciar aquellos episodios efectivamente identificables con las fricciones de raíz cultural de los que, en realidad, respondían a conflictos comunes o identificables con la conflictividad estructural de la sociedad del periodo, y que eran habituales también entre los cristianos viejos o los propios moriscos. Por otra parte, defiende que la identidad del morisco que vivió en torno a los años de las grandes expulsiones de 1609-1614 se compuso, en muchas ocasiones, de un cúmulo de contradicciones internas tal que dificulta la elaboración de discursos homogéneos o generales²³. De esta manera, a la pregunta de si los moriscos estaban integrados en la sociedad cristiana vieja cabe responder que algunos sí y otros no; a la pregunta de si fueron más eficaces las políticas de integración suaves de las primeras décadas del siglo XVI, o las medidas represoras de la segunda mitad de la centuria, la respuesta sería que en algunos casos ambas fueron beneficiosas y en otros resultaron

²² Sobre esta particular construcción de la imagen del morisco véase la obra clásica de José María Perceval, *Todos son uno: arquetipos, xenofobia y racismo: la imagen del morisco en la monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1997.

²³ Este problema fue apuntado en su día Antonio Domínguez Ortiz. Sobre los trabajos que el maestro dedicó a la cuestión morisca, todavía fundamentales, véase la reciente recopilación *Moriscos: La mirada de un historiador*, Granada, EUG-El legado andalusí, 2009.

igualmente contraproducentes; a la pregunta, en definitiva, de si el morisco estuvo o no asimilado en el momento de su expulsión, la respuesta no variaría : algunos lo estuvieron; otros no.

Sea como fuere, y pese a que la expulsión no puede identificarse como el resultado de las políticas oficiales emprendidas en las décadas anteriores sino sólo como una ruptura radical de éstas, debe señalarse que el endurecimiento de la posición de sectores cada vez más amplios del poder, « la que no permite y solo pide sin dar contraprestación alguna », fue progresivo y que, ante esta situación, muchos moriscos respondieron a la presión replegándose dentro de su comunidad o aferrándose a sus tradiciones culturales. Pero, como se ha señalado recientemente, reducir la realidad morisca en base a sus rasgos culturales o religiosos resultaría una simplificación excesiva²⁴. La alteridad de la identidad morisca antes de la expulsión se revela en definitiva muy compleja, y se acentúa todavía más tras 1609, cuando muchos se vieron obligados a vivir como hombres de frontera en constante tránsito por todas las orillas del Mediterráneo. Es en el destierro cuando el indagar sobre la identidad que asumieron (y los demás les atribuyeron) estos moriscos se vuelve una tarea todavía más laberíntica, en la que la única constante parece ser la readaptación continua y confusa de los elementos que definieron su conciencia. El factor de hibridación, en todos sus diversos grados y dimensiones, parece ser pues el elemento fundamental a tener en cuenta a la hora de abordar el estudio del morisco²⁵. Sólo desde esta perspectiva se explica que, mientras unos moriscos aceptaron la expulsión sin oponerse ella, y para regocijo de no pocos cristianos viejos, otros muchos, que se consideraban bien integrados e incluso verdaderamente convertidos a la fe católica, trataran de evitarla ocultándose, retornando clandestinamente o interponiendo sus causas ante la justicia con el apoyo de sus vecinos, sus párrocos, sus señores y los tribunales reales. El hecho de que varios miles de moriscos pleiteantes logaran sentencias favorables a su permanencia en el territorio tras hacer valer sus privilegios o su gran nivel de conversión demuestra que, en la sociedad cristiana vieja, las instituciones reales y eclesiásticas o en el mismo seno del poder de la Monarquía Hispánica nunca dejó de existir, incluso después de publicados los bandos de expulsión, la conciencia de que no todos los moriscos eran uno, sino que cada uno era diferente, y que había casos en los que el destierro no era justificable por lo que, a veces en conciencia y otras obligados por la justicia o la presión social, se les permitió quedarse. De este modo, y ante la cuestión de si la expulsión pudo ser finalmente una solución al problema de la mala articulación de la sociedad cristiana, la respuesta no cambia : una parte de la sociedad debió creer que sí; otra parte seguramente pensó que no mientras que otros muchos adoptarían, muy posiblemente, una posición más cercana a la indiferencia, dependiendo de cada caso y circunstancias. De lo que no cabe duda es de que aceptando el hecho de que debieron existir tantos grados de conversión como moriscos, sin la ruptura que supuso la expulsión la asimilación de sectores cada vez más amplios de moriscos hubiera acabado por producirse con el tiempo, y que el estudio de la problemática morisca desde el

²⁴ Francisco J. Moreno Díaz, *Los moriscos de La Mancha*, p. 445 y 451.

²⁵ Rafael Benítez Sánchez-Blanco, « Esclavos moriscos y renegados en las galeras del rey ante la inquisición a principios del siglo XVII », *Congresso Internazionale di Studi Identità e frontiere: politica, economia e società nel Mediterraneo*, Cagliari, 26-28 de octubre de 2011, en prensa; Rafael Carrasco, *Deportados...*, cap. 3.

conocimiento apriorístico de su posterior expulsión debe ser en todo caso abandonado; otras vías alternativas al destierro fueron posibles, solo que no se produjeron. La permanencia morisca en la península tras la expulsión sirve en este caso de ejemplo.

Uno de los debates más encendidos que ha suscitado la conmemoración de la expulsión ha orbitado en torno a la cuestión de estas permanencias moriscas, sobre todo en la Castilla de los siglos XVII y XVIII. El punto de partida de esta polémica fue la publicación en 2007 de una amplia monografía sobre los moriscos de Villarrubia de los Ojos en la que se defendía la posibilidad de que se hubiera producido un alto porcentaje de permanencias moriscas en todas aquellas poblaciones castellanas en las que, como en el caso de Villarrubia, al buen grado de asimilación del grupo morisco se hubiera sumado un adecuado nivel de rentas, unas buenas relaciones con el entorno cristiano viejo y el apoyo decidido de su señor²⁶. En este sentido es cierto que en el caso de Villarrubia, al igual que con los moriscos de la Ribera Baja del Ebro o los mudéjares del Reino de Murcia, la permanencia tras la expulsión fue un fenómeno muy acusado pero, en todos los casos, se trató de una situación extraordinaria y motivada por circunstancias concretas, particulares y difícilmente extrapolables²⁷. De este modo y frente a esta tesis, una parte importante de la historiografía sostiene que la gran mayoría de los moriscos fue expulsada entre 1609 y 1610 y que, aun contando con los varios miles de moriscos que pudieron ganar sus licencias de permanencia en los tribunales y con los que volvieron clandestinamente del destierro con éxito, el porcentaje de los que se libraron de acatar la medida debió de ser reducido con respecto al total. De lo que no cabe duda es de que la resolución definitiva de esta polémica se ha convertido en una de las metas de la nueva historiografía de tema morisco, y que parece dirigir su mirada no tanto a establecer la cifra exacta de los que pudieron escapar de la expulsión como a indagar sobre las estrategias individuales o familiares que pudieron adoptar los moriscos en los casos (muchos o pocos) que sí conocemos.

En definitiva, el recuerdo del cuatrocientos aniversario de la expulsión de los moriscos ha devenido en una serie de debates que ha reabierto capítulos de la historia de esta minoría que parecían ya cerrados, ampliando las fuentes de estudio e introduciendo nuevas metodologías que ahondan cada vez más en la necesidad de estudiar esta minoría de manera individual. La idea de la realidad poliédrica y multiforme del morisco parece cada vez más asentada entre una historiografía que, por encima de las diferencias entre las diversas corrientes interpretativas, ha superado las antiguas concepciones para plantear nuevos retos de futuro que parecen garantizar la buena salud de la especialidad en los años venideros. Queda por determinar si el historiador será capaz de enfrentarse a este trabajo y sobreponerse al bucle de contradicciones que parece encerrar el estudio individual de esta minoría para ofrecer conclusiones que puedan ser aplicadas al análisis de la colectividad. Sea como fuere, el estudio de los moriscos, de su exilio y de su memoria, sigue generando en la actualidad

²⁶ Trevor Dadson, *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Madrid-Frankfurt am Main, Vervuert, 2007, p. 791-792.

²⁷ Sobre la cuestión de las permanencias, véanse los recientes estudios publicados en *Actas del XII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2013, p. 473-662.

nuevas publicaciones que imposibilitan, por el momento, poner en orden toda la maraña de aportaciones que se han producido a lo largo de los últimos años. Habrá, pues, que esperar a que este nuevo impulso finalice para valorar, de una manera verdaderamente sistemática, la situación a la que se ha llegado y lo que significó realmente la expulsión de los moriscos.

**MEMOIRE, IDENTITE ET REPRESENTATIONS CHEZ LES DEPLACES DE LA GUERRE
CIVILE ET LEURS DESCENDANTS**

MEMOIRE ARCHIVEE ET TEMPS DE L'HISTOIRE. L'EXIL DES REFUGIES ESPAGNOLS DE LA GUERRE CIVILE DANS LE DEPARTEMENT DE L'HERAULT

Vincent Parello - IRIEC, Université
Montpellier 3

Résumé: Cet article analyse l'exil des réfugiés espagnols de la Guerre civile dans le département de l'Hérault ainsi que la politique d'accueil menée par le préfet Antoine Monis à la fin de la Troisième République.

Resumen: Este artículo analiza el exilio de los refugiados españoles de la Guerra civil en el departamento del Hérault así como la política de acogida llevada a cabo por el prefecto Antoine Monis a finales de la Tercera República.

Summary: This article is a study of the exile of the Spanish Civil War refugees in the Hérault department and the hospitality policy achieved by Prefect Antoine Monis at the end of the Third Republic.

A l'exception des Pyrénées-Orientales, de la région Midi-Pyrénées et de la région Centre, les fonds des archives départementales de France n'ont pas donné lieu à des études systématiques et détaillées en ce qui concerne l'exil des réfugiés espagnols de la Guerre civile¹. L'historien Bartolomé Bennassar² a attiré l'attention des chercheurs sur ce phénomène en les invitant à mener à bien des recherches de type micro-historique et monographique qui permettent de nuancer, voire de détruire certaines idées reçues ou certains mythes qui ont la vie dure et ont fini par s'imposer dans l'historiographie.

Le département de l'Hérault n'échappe pas à la règle. En dehors des actes du colloque organisé par Jean Sagnes³ en 1990, de certains travaux de maîtrises inédits soutenus à l'université de Montpellier III⁴ et de la politique de sensibilisation à l'égard des républicains espagnols menée ces dernières années par le Conseil régional du Languedoc-Roussillon, aucune monographie n'a été publiée jusqu'à présent sur cette région qui, depuis toujours, a tissé des liens privilégiés avec l'Espagne, au point de devenir après la Première Guerre mondiale le plus espagnol des départements français⁵.

¹ On se contentera de citer quelques ouvrages représentatifs: *Républicains espagnols en Midi-Pyrénées. Exil, histoire et mémoire*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2005; Domergue, L., *L'exil républicain espagnol à Toulouse, 1939-1999*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1999; Dreyfus-Armand, G., *L'exil des républicains espagnols en France*, Paris, Albin Michel, 1999; Pike, D., *Les Français et la Guerre d'Espagne*, Paris, PUF, 1975; Sodigné-Loustaud, J., *L'immigration politique espagnole en région Centre (Cher, Eure-et-Loir, Indre, Loir-et-Cher, Loiret) de 1936 à 1946*, Paris VII, Thèse de doctorat, 1995; Stein, L., *Beyond death and exile*, Harvard, Harvard University Press, 1979 (traduction française 1981).

² Bennassar, B., *La guerre d'Espagne et ses lendemains*, Paris, Perrin, 2004, p. 20.

³ Sagnes, J., *Les Français et la guerre d'Espagne*, Perpignan, CREPF, 1990.

⁴ Grossas, F., La réaction de la presse languedocienne devant la guerre civile espagnole: l'Eclair et le Petit Méridional, Université Montpellier III, Maîtrise en histoire, 1969; Julia, B., La Chambre des députés et l'Espagne 1936-1940, Université Montpellier III, Maîtrise en histoire, 1983; Motte, Ch., Le soutien aux républicains espagnols dans l'Hérault 1936-1939, Université Montpellier III, Maîtrise en histoire, 1986.

⁵ Parello, V., *Des réfugiés espagnols de la guerre civile dans le département de l'Hérault*, Perpignan, PUP, 2010.

Les fonds des Archives Départementales de l'Hérault (ADH)

En premier lieu, il convient d'évoquer les sources qui se trouvent aux Archives départementales de l'Hérault. Cette documentation, de nature essentiellement administrative, comporte des informations sur les divers camps d'internement, des lettres échangées entre le préfet et les différents ministres, des minutes télégraphiques, des télégrammes, des tableaux statistiques, des listes nominatives de réfugiés, des cartes de résidence, des cartes d'identité de travailleurs étrangers, mais aussi des procès-verbaux de police ou de gendarmerie, des bilans de dépenses et de recettes, des extraits de journaux, des arrêtés préfectoraux, des circulaires ministérielles, etc. Elle est répartie principalement dans quatre séries:

1) Série 4M. Police des étrangers.

Cette série est d'un grand intérêt pour l'étude de la vie politique et sociale du département de l'Hérault. Elle renferme le fonds préfectoral ainsi que d'autres fonds provenant du Commissariat spécial de Montpellier et des Services de police judiciaire. Le fonds de la préfecture est divisé à son tour en trois sections: le fonds des Services de police, les dossiers relatifs à la Police administrative et les dossiers relevant de la Sûreté générale. L'organisation du Service des étrangers de la préfecture de Montpellier remonte à l'année 1928. Les agents exerçaient une activité de contrôle sur la population étrangère, élaboraient des statistiques par nationalités, des registres de comptabilité pour les étrangers qui résidaient dans le département, émettaient des visas, des passeports et tout type de documents administratifs. En 1939, la cinquième section de la préfecture de Montpellier (Police générale des étrangers) était dirigée par M. Fournera, chef de section, et M. Portalès, chef de bureau. La série 4M permet de reconstituer les mouvements d'entrée et de sortie des réfugiés, l'organisation des camps, le logement des étrangers chez des particuliers, les rapatriements en Espagne et les départs à l'étranger (vers l'Amérique Latine et l'Union Soviétique principalement).

2) Série 10M. Travail.

Comme son nom l'indique, la série 10M concerne tout ce qui touche de près ou de loin au monde du travail, à savoir, l'organisation et la réglementation générale, le travail des enfants et des femmes dans les usines, les salaires et indemnités, la main-d'œuvre nationale et étrangère, le chômage, les accidents du travail, les conflits sociaux, les conventions collectives, les bourses du travail, les chambres syndicales et les syndicats professionnels. Dans le dossier 10M104, par exemple, figurent des renseignements sur les miliciens espagnols du camp d'Argelès (août-septembre 1939) et les réfugiés espagnols des camps de l'Hérault embauchés dans l'agriculture. On y trouve également un plan prévoyant les mesures nécessaires pour l'utilisation des ex-miliciens employés dans l'agriculture et privés de leurs emplois à la suite du retour des mobilisés français (juillet 1940).

3) Série W. Préfecture de l'Hérault et cabinet du préfet.

Ce fonds, actuellement en cours de classification, contient l'ensemble des documents postérieurs à 1940, versés par les différents services administratifs chargés de la mission «Réglementation et garantie des droits et libertés des citoyens». Cette mission s'occupe, entre autres, de l'organisation des opérations électorales, de la citoyenneté, de la police administrative, des droits des étrangers, etc. En 1939, le cabinet du préfet de l'Hérault était dirigé par M. Amade, chef adjoint, et M. Rodier, chef de bureau. Dans ce fonds, se trouvent tous les documents relatifs au camp d'Agde, l'unique «camp de concentration» de l'Hérault où s'entassèrent plus de 25 000 hommes au mois de mai 1939.

4) Série 15W. Fonds du Secrétariat du Travail.

Le fonds du Service de la main-d'œuvre étrangère (MOE) englobe plusieurs sections régionales et départementales. Il dépendait du Secrétariat du Travail et du Commissariat à la lutte contre le chômage, qui devint par la suite Service d'encadrement de la main-d'œuvre situé au numéro 8 de l'avenue Frédéric Mistral à Montpellier. Ce fonds permet de mieux comprendre la situation politique des travailleurs espagnols et d'analyser leur rôle économique au sein des Compagnies de travailleurs étrangers (CTE) et des Groupes de travailleurs étrangers (GTE) créés sous le gouvernement de Vichy.

En marge de cette documentation administrative, l'historien peut avoir recours à un autre type de source: la presse locale et étrangère. Au rang des principales publications héraultaises, on mentionnera:

- L'Aube Socialiste*, organe de la Fédération socialiste SFIO de l'Hérault;
- L'Avenir Agathois*, organe républicain qui défendait les intérêts des municipalités des cantons d'Agde et de Florensac;
- Boletín de información franco-español*, publié en castillan à Montpellier;
- La Croix de l'Hérault et l'Union Catholique*, hebdomadaire catholique;
- L'Eclair*, journal illustré du Midi, organe conservateur, monarchiste et d'extrême droite;
- Le Languedoc Socialiste*, hebdomadaire de tendance SFIO;
- Le Petit Méridional*, journal républicain;
- Reconquesta*, bulletin en catalan édité à Montpellier par le PCE;
- Le travailleur du Languedoc*, journal communiste;
- Treball*, bulletin en catalan édité à Montpellier.

En croisant ces sources de type administratif et journalistique, l'historien peut parvenir à reconstituer les diverses facettes démographiques, politiques, économiques et culturelles de l'exil espagnol de la Guerre civile dans le département de l'Hérault.

Chronique d'un exil annoncé

Même si le gouvernement français ne pouvait chiffrer avec exactitude l'ampleur de l'exil, la *Retirada* avait été annoncée depuis le début de la Guerre civile comme un événement inéluctable⁶.

A partir de 1937, les autorités militaires et administratives de l'Hérault avaient déjà prévu l'éventualité d'une arrivée massive de réfugiés espagnols dans leur département. C'est ce qu'exprimait très clairement le général Goudot, commandant la 16^{ème} Région militaire, au début du mois de juin 1937: «Si la victoire d'un des deux partis en lutte en Espagne venait à s'affirmer, il pourrait en résulter à la frontière des Pyrénées ou dans les ports voisins, un afflux important de population comprenant des éléments armés et équipés»⁷. Dans son plan de renforcement de la surveillance de la frontière, approuvé par le ministre de la Défense et de la Guerre le 10 juillet 1937, le général faisait savoir que l'autorité militaire devait être prête à apporter son concours à l'autorité civile pour maintenir l'ordre, désarmer les troupes et faciliter, dans la mesure de ses moyens, l'accueil et l'évacuation des populations. En réalité, c'est ce que prévoyait déjà l'Instruction interministérielle du 12 octobre 1934 relative à la participation de l'armée au maintien de l'ordre public. Les réfugiés espagnols ne pouvant arriver en masse que par le port de Sète, unique débouché maritime de l'Hérault, il convenait d'envisager trois mesures:

- le renforcement des forces de police et de gendarmerie dans la ville;
- la prévision des moyens sanitaires nécessaires;
- l'organisation d'un éventuel logement.

Pour ce qui est de l'encadrement militaire, des troupes d'active se chargeraient du désarmement des miliciens et de l'escorte des convois, tandis qu'un ou plusieurs pelotons de la garde républicaine mobile (GRM) ou de la gendarmerie procèderaient à d'éventuelles arrestations et s'occuperaient du service d'ordre au moment du débarquement, de l'identification et de l'évacuation des réfugiés. Le premier bataillon du 24^{ème} Régiment de tirailleurs sénégalais de Sète (RTS) fournirait les troupes d'active sur réquisition du préfet adressée au commandant d'armes de la place. Pour mener à bien leur mission, elles recevraient les instructions de l'officier de gendarmerie ou de la garde républicaine mobile chargé par l'autorité administrative du maintien de l'ordre⁸.

En ce qui concerne l'encadrement sanitaire, la 16^{ème} Région militaire mettrait à la disposition du préfet un médecin auxiliaire, en plus des médecins sétois qui soigneraient les réfugiés en dehors de leur service normal, des brancards disponibles au dispensaire militaire

⁶ Dreyfus-Armand, G., L'exil des républicains espagnols en France, op. cit., p. 42.

⁷ Archives Départementales de l'Hérault (ADH) 2W602. Plan de renforcement de surveillance de la frontière des Pyrénées. Département de l'Hérault. Présenté par le général Goudot, chef de la 16^{ème} Région militaire (4/06/1937).

⁸ ADH 2W602. Général Goudot au préfet de l'Hérault (12/10/1937); Préfet de l'Hérault au commissaire spécial de Sète (18/03/1937).

régional de Lunel, un appareil à désinfection et désinsectisation, des douches, ainsi qu'une automobile sanitaire. En cas d'accueil provisoire, les réfugiés pourraient être installés à Béziers, dans la caserne Maraussan, en attendant leur transfert vers les départements de l'intérieur. Des fournitures de couchage auxiliaire pourraient être distribuées, mais en quantités fort restreintes en raison des disponibilités très faibles de la Région.

En marge de ce plan militaire qui reflète parfaitement la peur ou, plus exactement, la paranoïa du gouvernement français face à l'imminence d'un exil républicain, le préfet Antoine Monis élaborait une politique préventive d'accueil dans l'Hérault. Afin de loger les futurs réfugiés, il décida de mettre à profit le camp militaire désaffecté du Caylar, sur le plateau du Larzac, projet qui fut aussitôt abandonné par le ministre de la Guerre pour des raisons de sécurité nationale. En outre, il se mit en contact avec les différents maires de son département pour qu'ils lui communiquent le nombre de réfugiés que leur commune pouvait recevoir, leurs possibilités en matière de logement et les ressources dont ils disposaient pour subvenir à leur entretien⁹. À en juger par une liste de locaux établie au début du mois de février 1939, le département de l'Hérault affichait une capacité d'accueil de plus de 6000 places¹⁰.

Locaux disponibles dans le département de l'Hérault (1939) avec leurs capacités d'accueil

Bédarieux: Usine d'effilochage (400).
Caunette (La): Logements inhabités des ouvriers mineurs (200).
Ceilhes: Usine désaffectée de M. Langlade (120).
Clermont-l'Hérault: Usine abandonnée de M. Ferriou (140); Hangar de M. Rouane (120); Ancienne école des Frères (100); Maison Boatas (40); Hangar route de Nébian (100). Total: 500.
Laroque: Ancienne usine de textiles (500).
Lodève: Usine désaffectée de la Blanche (400); Ancienne maison d'arrêt (300). Total: 700.
Mèze: Local Guibal (300).
Olargues: Tannerie Atgé (400).
Pézenas: Magasin Germain (140); Magasin Gondange (100); Magasin Fraissinet (100); Immeuble en cours d'acquisition par la ville (80). Total: 420.
Prémian: Filature Puech (400).
Saint-Bauzille-de-Putois: Camp «Les Lutins Cévenols» (125).
Saint-Maurice: Hameau inhabité de Soubagets (250).
Saint-Pons: Tannerie désaffectée (70); Usine de filature (50); Ancienne maison d'arrêt (100). Total: 220.
Salvetat (La): Etablissements Abiad (200); Ecole des Frères (50). Total: 250.
Sète: Centre de vacances des Jeunesses laïques républicaines de France (JLR) (750).
Viols-en-Laval: Bergerie du château de Cambon (400).
Florensac: Halle (50); Lits (12); Chambres d'hôtel (19). Total: 81.
Total: 6016.

L'exil des réfugiés espagnols en chiffres

De février à mai 1939, on assiste à un accroissement spectaculaire du nombre de réfugiés qui passe de 4605 en février à 13 391 en mars et à 29 714 en mai¹¹. Cette augmentation

⁹ ADH 4M1823. Préfet de l'Hérault aux maires du département (6/07/1937).

¹⁰ ADH 4M1823. Liste des locaux du département susceptibles d'héberger des réfugiés espagnols (9/02/1939).

¹¹ ADH 4M1796. Minute du 10/02/1939. Préfecture de l'Hérault: statistiques des réfugiés espagnols. Commissaire spécial de Montpellier au préfet: état numérique des réfugiés espagnols groupés dans le secteur du commissariat

est due à l'ouverture, au mois de mars, du «camp de concentration» d'Agde qui accueillit des miliciens jusqu'alors internés dans les différents camps des Pyrénées-Orientales, principalement ceux d'Argelès, Barcarès et Saint-Cyprien. Le camp d'Agde destiné en priorité aux Catalans, fonctionna comme un véritable camp de «désenclavement» au même titre que les camps de Bram dans l'Aude, du Vernet dans l'Ariège, de Rivesaltes dans les Pyrénées-Orientales, de Septfonds dans le Tarn-et-Garonne et de Gurs dans les Basses-Pyrénées¹². Au mois de mai, il atteignit son seuil de saturation démographique avec 25 000 miliciens, chiffre considérable eu égard aux possibilités de logement et aux conditions hygiéniques et sanitaires¹³.

De juin à novembre 1939, on enregistre une baisse continue du nombre de réfugiés qui passe de 20 983 en juillet à 9 131 en septembre et 6 500 en novembre. Divers facteurs sont à l'origine de ce déclin démographique: les décès intervenus dans les camps, dès les premiers jours de l'exil, qui frappèrent certainement plusieurs centaines d'individus; les rapatriements vers l'Espagne via Hendaye, dans un premier temps, et via Port Bou, dans un deuxième temps, qui s'intensifièrent au printemps et s'accéléchèrent au mois de septembre, avec la fermeture du camp n° 3 d'Agde et l'entrée en guerre de la France contre l'Allemagne; les diverses «réémigrations» vers l'Amérique Latine (Mexique, Chili et République Dominicaine principalement) et, dans une moindre mesure, l'URSS; les engagements dans les Régiments de marche de volontaires étrangers (RMVE) et la Légion étrangère (LE); les réquisitions dans les Compagnies de travailleurs étrangers (CTE); les déplacements à l'intérieur du territoire français; les contrats de travaux; l'hébergement chez des particuliers; le changement de régime juridique des réfugiés dont certains passèrent du statut d'asilés au régime général des étrangers de droit commun¹⁴...

Tableau statistique des réfugiés espagnols dans l'Hérault

Mars 1939: (13 391).
Section de Montpellier: 1040 (7,7%). Miliciens (296); Hommes non combattants (77); Femmes et enfants (391); Blessés et malades (276).
Section de Sète: 9591 (71,6%). Miliciens (7256); Hommes non combattants (612); Femmes et enfants (1109); Blessés et malades (614).
Section de Béziers: 1575 (11,7%). Miliciens (753); Hommes non combattants (119); Femmes et enfants (521); Blessés et malades (182).
Section de Lodève: 1185 (8,8%). Miliciens (75); Hommes non combattants (3); Femmes et enfants (803); Blessés et malades (304).
Mai 1939: (29 714).

spécial de Montpellier (17/02/39); Commissaire spécial de Montpellier au ministre de l'Intérieur: réfugiés espagnols dans le secteur de Montpellier (25/03/39); Chef d'escadron Pignet au préfet: état des réfugiés espagnols stationnant dans le département de l'Hérault (18/03/39, 26/03/39, 15/04/39, 16/05/39, 15/06/39, 27/06/39, 8/07/39, 7/08/39, 28/08/39, 20/10/39, 20/11/39).

¹² Dreyfus-Armand, G., *L'exil des républicains espagnols en France*, op. cit., p. 43; Bennassar, B., *La guerre d'Espagne et ses lendemains*, op. cit., p. 352-364; Témime, E., «Los campos de internamiento de españoles en el Mediodía de Francia», in: *El exilio republicano en Toulouse, 1939-1999*, Toulouse, PUM, 1999, p. 53-72.

¹³ ADH 2W622. Mouvement du camp d'Agde au cours du mois de mai 1939.

¹⁴ Sur ces questions de rapatriements, transferts et émigrations, voir: Dreyfus-Armand, G., *L'exil des républicains espagnols en France*, op. cit., p. 72 et ss.; Matesanz, J. A., *Las raíces del exilio español. México ante la guerra civil española*, México, Colegio de México y UNAM, 1999, p. 318-343; Alameda, J., *El exilio español en México, 1939-1982*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982; Ojeda, M., *México y la guerra civil española*, Madrid, Turner, 2005.

Section de Montpellier: 796 (2,6%). Miliciens (176); Hommes non combattants (86); Femmes et enfants (462); Blessés et malades (72).
Section de Sète: 26 711 (89,9%). Miliciens (24 985); Hommes non combattants (467); Femmes et enfants (718); Blessés et malades (541).
Section de Béziers: 1368 (4,6%). Miliciens (226); Hommes non combattants (231); Femmes et enfants (469); Blessés et malades (442).
Section de Lodève: 839 (2,8%). Miliciens (57); Hommes non combattants (0); Femmes et enfants (782); Blessés et malades (0).
Juillet 1939: (20 913).
Section de Montpellier: 733 (3,5%). Miliciens (176); Hommes non combattants (81); Femmes et enfants (452); Blessés et malades (24).
Section de Sète: 17 697 (84,6%). Miliciens (17 034); Hommes non combattants (191); Femmes et enfants (322); Blessés et malades (150).
Section de Béziers: 1528 (7,3%). Miliciens (173); Hommes non combattants (396); Femmes et enfants (511); Blessés et malades (448).
Section de Lodève: 955 (4,5%). Miliciens (70); Hommes non combattants (11); Femmes et enfants (874); Blessés et malades (0).
Septembre 1939: (9131).
Section de Montpellier: 924 (10,1%). Miliciens (222); Hommes non combattants (84); Femmes et enfants (598); Blessés et malades (20).
Section de Sète: 3766 (41,2%). Miliciens (3285); Hommes non combattants (149); Femmes et enfants (332); Blessés et malades (0).
Section de Béziers: 3208 (35,1%). Miliciens (2430); Hommes non combattants (305); Femmes et enfants (473); Blessés et malades (0).
Section de Lodève: 1233 (13,5%). Miliciens (188); Hommes non combattants (35); Femmes et enfants (1007); Blessés et malades (3).

La répartition des réfugiés dans le département de l'Hérault

Les réfugiés du département de l'Hérault étaient répartis dans les sections de gendarmerie de Montpellier, Sète, Béziers et Lodève.

La section de Montpellier¹⁵ englobait la capitale de l'Hérault, les hôpitaux de la ville – l'hôpital suburbain (l'actuel hôpital Saint-Eloi), l'hôpital général (l'hôpital Saint-Charles après la Seconde Guerre mondiale) et l'hôpital auxiliaire Rondelet– la ville de Lunel et les «autres communes»: Baillargues, Castries, Fabrègues, Ganges, Lattes, Lunel-Viel, Mauguio, Palavas... Elle représentait 7,7% de l'ensemble des réfugiés du département en mars 1939, 2,6% en mai, 3,5% en juillet et 10,1% en septembre.

Le faible poids démographique de la section ne doit pas nous faire perdre de vue que la capitale de l'Hérault reçut, à partir du mois de février, la fleur de l'*intelligentsia* politique, intellectuelle et économique de la République espagnole. Citons, en guise d'exemple, les noms de l'ex-président de la République Manuel Azaña, de l'ex-président de la Généralité de Catalogne Lluís Companys, du linguiste Pompeu Fabra, ou de l'homme politique et historien catalan Antoni Rovira i Virgili¹⁶.

¹⁵ ADH 4M1796. Population réfugiée espagnole de la ville Montpellier: 85 (20/02/39), 261 (6/03/39), 310 (24/04/39), 410 (26/06/39), 517 (16/10/39), 563 (13/11/39).

¹⁶ ADH 4M1798. Préfet de l'Hérault au ministre de l'Intérieur (29/03/39). Liste des réfugiés qui ont occupé en Espagne des fonctions officielles au sein du gouvernement, dans l'armée, ou qui se trouvent à la tête d'organisations syndicales, régionales ou politiques.

En marge de cette élite républicaine d'environ 400 personnes logées chez des particuliers, dans des hôtels du centre ou à la Résidence des intellectuels catalans¹⁷, la ville de Montpellier accueillit provisoirement au camp de Villodève, une ancienne savonnerie sise route du Pont Juvénal, des hommes, des femmes et des enfants qui attendaient leur transfert définitif à l'intérieur ou à l'extérieur du département. Ainsi le 10 février 1939, 800 réfugiés y furent-ils logés, avant d'être transférés sur Hendaye, Sète et Lodève. En raison du mauvais état du local, insuffisamment protégé contre les intempéries et impossible à chauffer en hiver le camp de Villodève ne tarda pas à fermer ses portes¹⁸. Le 23 février 1939 un article du *Petit Méridional* indiquait que la plupart des occupants avaient été dirigés sur Rodez, Millau et Angers, et qu'il ne restait plus au camp que 31 personnes dont les enfants ou les parents étaient en cours de traitement dans les hôpitaux de Montpellier¹⁹.

A Saint-Bauzille-de-Putois, village de 1350 habitants situé dans le canton de Ganges, un camp financé par la franc-maçonnerie fut installé à partir du début du mois de février 1939, dans les locaux d'une colonie de vacances appartenant aux Jeunesses laïques républicaines²⁰. Il abritait des familles entières d'intellectuels, ce qui constitue une originalité par rapport aux autres camps, ainsi que des membres de professions libérales, presque tous originaires de Catalogne ou du Pays Basque. Au mois d'août 1939, le camp comptait 235 personnes.

En ce qui concerne les «catégories humaines», la section de Montpellier se caractérise par le faible pourcentage des hommes non combattants et des miliciens (28,4% en mars, 22,1% en mai, 24% en juillet et en septembre), l'importance des femmes et des enfants, des blessés et des malades qui représentent jusqu'à 67%. La capitale de l'Hérault, dotée d'une infrastructure hospitalière très performante, joua le rôle d'une «ville-hôpital» pour maints réfugiés en provenance des Pyrénées-Orientales ou du département des Bouches-du-Rhône. Le pourcentage élevé de blessés et de malades pendant les premiers mois de l'exode témoigne de la violence de la Guerre civile et de ses conséquences tragiques sur la santé physique et morale des populations civiles et militaires²¹. Néanmoins, il faut croire que la politique sanitaire déployée par les autorités préfectorales fut extrêmement efficace, à en juger par la baisse très rapide du nombre des hospitalisés: 25,1% en mars, 9,1% en mai, 3,2% en juillet et 2,1% en septembre.

¹⁷ Grau, P., «L'aide des fêlêtres aux intellectuels catalans», in: Sagnes, J., *Les Français et la guerre d'Espagne*, Perpignan, CREPF, 1990, p.195-213.

¹⁸ Motte, Ch., *Le soutien aux républicains espagnols dans l'Hérault 1936-1939*, op. cit., p. 79.

¹⁹ *Petit Méridional*, 23/02/39.

²⁰ ADH 4M1801. Commissaire spécial de Montpellier au préfet (6/02/39): «Le camp de Saint-Bauzille-de-Putois est administré par M. Louis Metge, industriel. Les réfugiés sont logés dans les bâtiments du camp de vacances de la fédération des Jeunesses laïques républicaines et tout le matériel de la colonie des «Lutins Cévenols» a été mis à leur disposition... Tous ces réfugiés sont arrivés à Saint-Bauzille après avoir été rassemblés à Perpignan, Narbonne et Béziers, par la fédération des Jeunesses laïques républicaines et également par les loges maçonniques».

²¹ ADH 4M1799. Dossier qui concerne la politique sanitaire dans le département de l'Hérault.

La section de Sète²² comprenait la ville de Sète, le camp d'Agde ainsi que les «autres communes»: Agde, Balaruc, Frontignan, Mireval, Villeneuve-les-Maguelone...

A la différence de la section de Montpellier qui accueillit surtout des femmes et des enfants ainsi que l'élite sociale des exilés espagnols, la section de Sète dut faire face à un phénomène d'immigration massive et exclusivement masculine. Les chiffres parlent d'eux-mêmes; en effet, la section concentrait 71,2% des républicains espagnols du département en mars 1939, 89,8% en mai, 84,6% en juillet et 41,2% en septembre.

La plupart des réfugiés étaient internés au camp d'Agde et dans la capitale, tandis que l'hébergement dans d'autres communes fut un phénomène relativement rare, du moins jusqu'en septembre 1939 (23,9%), date à laquelle on assiste à une dispersion relative à travers le territoire de la section. Le 25 février 1939, le général Ménard nommé par le président du Conseil à la tête de l'organisation de l'hébergement des miliciens et réfugiés espagnols, annonçait la création de nouveaux camps dans les Basses-Pyrénées, l'Aude, l'Ariège et l'Hérault, «afin d'alléger au maximum les charges du département des Pyrénées-Orientales, l'un des plus touchés par l'exode»²³. C'est ainsi que le camp d'Agde vit le jour, sur un terrain militaire désaffecté faisant suite à la caserne des gardes mobiles Mirabel, «bordé par les vignobles et dominé par l'altièrre colline sur laquelle veille le puissant phare d'Agde et qui l'abrite des bourrasques de vent venant de la mer toute proche»²⁴. Le camp, équipé de baraques type Génie de 40m de long sur 6,25m de large pouvant contenir jusqu'à 250 hommes, était prévu pour recevoir 20 000 réfugiés répartis en quatre groupes de 5000 hommes chacun. Y figuraient des miliciens qui avaient séjourné au préalable dans les camps des Pyrénées-Orientales (Argelès surtout), mais aussi des réfugiés qui se trouvaient en situation irrégulière dans le département de l'Hérault. Jusqu'au printemps 1939, la population du camp ne cessa de s'accroître passant respectivement de 7010 en mars à 24 768 en mai, avant de tomber à 16 903 en juillet et à 2600 en septembre.

En marge du camp d'Agde qui absorbait l'essentiel des effectifs, le port de Sète représenta un débouché maritime privilégié pour des centaines de réfugiés qui embarquèrent à partir des ports de Valence, de Barcelone ou de la Costa Brava. Cette vague migratoire, au sens propre du terme, avait été prévue par les autorités administratives et militaires du département, comme nous l'avons déjà souligné dans la deuxième partie de ce travail. Environ mille réfugiés débarquèrent dans le port sétois entre le 28 et le 29 janvier 1939. Regroupés dans un centre provisoire de la ville, ils furent soigneusement «visités médicalement», vaccinés et alimentés par les soins de la Croix-Rouge sous la direction de M. Isenberg, consul de Belgique. Les femmes et les enfants furent envoyés en train dans le département de l'Indre, tandis que les miliciens et les hommes valides furent conduits à la caserne Maraussan de Béziers, mise

²² ADH 4M1796. Population espagnole réfugiée de la ville de Sète: 1988 (20/02/39), 2111 (14/03/39), 2451 (12/04/39), 1802 (15/05/39), 1007 (5/06/39), 517 (3/07/39), 437 (21/08/39), 228 (30/10/39).

²³ ADH 2W622. Lettre du général Ménard (27/04/39).

²⁴ Petit Méridional, 5/03/1939.

spécialement à la disposition du préfet par l'autorité militaire²⁵. Entre février et avril 1939, la population réfugiée de Sète ne fit que grossir, atteignant son apogée au printemps avec 2541 personnes²⁶. En raison de sa bonne infrastructure touristique, la ville disposait de nombreux locaux pour recevoir les réfugiés: colonies de vacances de La Corniche, camp des Jeunesses laïques républicaines, centre héliο-marin, lazaret catholique et protestant, hôpital-hospice, etc.

La section de Béziers²⁷ englobait la ville de Béziers, la caserne Maraussan (appelée également caserne Riols) et les «autres communes»: Alignan-du-Vent, Bédarieux, Camplong, Capestang, Castelnau-de-Guers, Cazouls-les-Béziers, Florensac, etc. Elle représentait 11,7% de l'ensemble des réfugiés du département en mars 1939, 4,6% en mai, 7,3% en juillet et 35,1% en septembre.

Au fur et à mesure que l'on avance dans l'année 1939, la population réfugiée de la ville de Béziers tend à diminuer au profit des communes rurales qui absorbent la majorité des républicains espagnols. Au mois de septembre 1939, lors de l'évacuation des miliciens de la caserne Maraussan, le pourcentage des réfugiés hébergés dans la région s'élève à 90,8%! A travers cette politique, le sous-préfet entendait éviter la concentration géographique dans la capitale de son district, tâche à ses yeux d'autant plus nécessaire que la présence d'Espagnols clandestins constituait «une menace sérieuse pour la sûreté et l'ordre public». C'est la raison pour laquelle, dans une lettre du 11 février 1939, il se plaignait auprès du préfet que sa région soit «actuellement infestée d'individus en tout genre qui avaient franchi clandestinement la frontière, ou qui avaient bénéficié au gré des circonstances, de mesures de bienveillance, accordées avec trop de facilité», et s'alarmait que ses services de police lui signalent «des étrangers dépourvus de toutes pièces d'identité»²⁸. Par définition, cette immigration clandestine échappe à tous les recensements officiels, mais l'historien doit en tenir compte dans son bilan démographique. D'après les données éparses que nous avons pu glaner dans les archives, il y a tout lieu de penser que celle-ci devait représenter environ 150 personnes, c'est-à-dire, 10% de la population réfugiée de la section.

La présence massive de réfugiés dans les communes rurales de Béziers peut s'expliquer par des raisons d'ordre historique qui ont trait à la politique migratoire de l'Espagne et de la France²⁹. A la fin du XIXe siècle, des émigrés espagnols qui fuyaient la misère et les tristes conditions de travail que leur imposait le système du latifundio, trouvèrent à s'employer en tant qu'ouvriers agricoles ou industriels dans l'Hérault, où l'essor de la viticulture et de l'industrie exigeait une main-d'œuvre chaque fois plus abondante. Au début du XXe siècle, à la suite de

²⁵ ADH 4M1795. Lettre du préfet de l'Hérault au ministre de l'Intérieur (27/02/39); 4M1795. Lettre du préfet de l'Hérault au ministre de l'Intérieur (30/01/39).

²⁶ ADH 4M1796. Commissaire central de Montpellier au préfet de l'Hérault (20/04/39).

²⁷ ADH 4M1796. Population réfugiée de Béziers: 148 (7/02/39), 260 (13/02/39), 532 (6/03/39), 303 (3/04/39), 243 (8/05/39), 215 (8/06/39), 227 (23/08/39).

²⁸ ADH 4M1795.

²⁹ Fornairon, J., 1972, «Les étrangers d'origine méditerranéenne en Languedoc-Roussillon de 1850 à nos jours», *Economie Méridionale*, n°79, p. 1-15.

l'immigration française des montagnards venus du Nord (Ardèche, Massif Central...), le flux des immigrés étrangers s'accroît considérablement. Grâce à l'apport des Espagnols, la communauté étrangère passa de 33 000 à 49 000 entre 1896 et 1901. Dans le contexte de la Première Guerre mondiale, les étrangers –Italiens et Espagnols principalement– vinrent combler les vides laissés par le départ des hommes mobilisés. Cette progression du nombre des Espagnols se prolongea jusqu'à la veille de la Seconde République (50 000 en 1931)³⁰. En 1936, au début de la Guerre civile, il y avait dans le département de l'Hérault 42 981 Espagnols sédentaires, dont 8000 ouvriers agricoles, répartis essentiellement dans les communes du canton de Béziers, dans ce que l'on a coutume d'appeler le Midi rouge³¹. Cette communauté sédentaire, parfaitement intégrée dans la société française et étroitement liée aux réfugiés espagnols par des solidarités de type familial, économique et politique, vint aussitôt en aide à ses coreligionnaires en leur offrant gîte, couvert et chaleur humaine.

Tous ceux qui n'eurent pas la chance de bénéficier de cet accueil à domicile atterrirent dans des camps. Avant l'ouverture du camp d'Agde, les miliciens du département furent regroupés à la caserne Maraussan, mise à la disposition de l'autorité civile dès les premiers jours de la *Retirada*. Cette caserne faisait à la fois office de camp d'internement et d'hôpital auxiliaire. Selon le médecin Lucien Misermont, en juin 1939, plus de 1200 réfugiés avaient été traités et soignés dans cet établissement³². Quant aux Basques qui avaient occupé des charges politiques et administratives dans l'ex-gouvernement d'Euzkadi et leurs familles, ils furent logés à Pézenas en mars 1939 dans un local loué par la mairie au numéro 9 de la rue Victor Hugo. A la mi-mai, quand on ferma le camp basque de Sète, 320 compatriotes vinrent les rejoindre³³.

La section de Lodève³⁴ regroupait la capitale, la ville de Lamalou-les-Bains et les «autres communes»: le Bousquet-d'Orb, Ceilhes, Clermont-l'Hérault, Poujol, etc. Elle représentait 8,8% de l'ensemble des réfugiés du département en mars 1939, 2,8% en mai, 4,5% en juillet et 13,5% en septembre.

L'ancienne maison d'arrêt de Lodève, transformée en centre d'hébergement pour les femmes et les enfants logea jusqu'à 300 personnes. D'après les indications fournies par le commissaire de police, les conditions hygiéniques et sanitaires étaient loin d'être idéales. En effet, si la surface des dortoirs était suffisante, les espaces libres, couloirs et courettes étaient trop exigus pour recevoir tout ce monde. De surcroît, le tirage des poêles défectueux et les

³⁰ Fornairon, J., 1972, «Les étrangers d'origine méditerranéenne en Languedoc-Roussillon de 1850 à nos jours», *op. cit.*, p. 5.

³¹ ADH 4M1795. Lettre du préfet de l'Hérault au ministre de l'Intérieur (15/05/39).

³² ADH 4M1799. Médecin chef Lucien Misermont. Maladies ou blessures soignées depuis le 20 mars jusqu'à aujourd'hui (14/06/39).

³³ ADH 4M1804. Docteur Laureano Lara Osia, directeur général d'assistance du Comité d'aide aux Basques à Paris au préfet de l'Hérault (7/05/39); Sous-préfet de Béziers au préfet de l'Hérault (10/05/39); Liste des réfugiés basques du camp de Bram qui demandent à s'installer au refuge basque de Pézenas (24/05/39).

³⁴ ADH 4M1796. Population réfugiée de Lodève: 18 (17/03/39), 207 (17/03/39), 192 (14/04/39), 182 (10/05/39).

dégagements de gaz nocifs faisaient peser une lourde menace sur la santé des occupants, dont bon nombre étaient des enfants encore au biberon ou au sein³⁵.

A Lamalou, station thermale très réputée, les docteurs Tabarie, Carratier et Ferreat ainsi que les services de la Croix-Rouge prirent en charge les réfugiés blessés et malades³⁶. En février 1939, il y avait 400 personnes réparties dans les villas et les hôtels réquisitionnés, pour la circonstance, par le préfet. En mars, il ne restait plus que 277 malades et blessés, ce qui prouve que la politique sanitaire avait porté tous ses fruits. A Clermont-l'Hérault, fut aménagé, à partir du mois de février 1939, un autre camp d'hébergement situé à la sortie de la ville au lieu-dit Enclos Roanne³⁷. Trois cent douze femmes et enfants y furent logés³⁸.

Au printemps 1939, à la suite de l'évacuation des blessés et malades du centre de Lamalou, les réfugiés furent transférés à Lodève (35,8%) et dans tout le territoire de la section (64,1%). Pour des raisons d'hygiène et de «meilleur habitat», le préfet décida d'envoyer à Sète de nombreux réfugiés de Lodève et de Clermont-l'Hérault³⁹. A partir de l'été, l'ensemble des réfugiés de la ville de Lodève se retrouva au camp de Ceilhes-et-Rocozels –nommé également camp de Roqueredonde–, créé pour alléger les trois camps de femmes et d'enfants existant alors dans le département de l'Hérault, à savoir, Sète (Centre héliomarin), Clermont-l'Hérault (Enclos Roanne) et Lodève (Prison). Ce camp, placé sous la direction du maire M. Bénavenq et situé à proximité de la gare de Ceilhes, se présentait sous la forme d'un «grand bâtiment en bois de 60 mètres de long sur 50 de large qui dépendait de l'Usine de l'Orb», une usine désaffectée de métallurgie et de sidérurgie. Mis à part quelques vieillards et hommes inaptes, le camp accueillit les enfants et les femmes dont le mari ou le fils était interné dans un camp de concentration, s'était engagé dans la Légion ou les Régiments de marche de volontaires étrangers, était employé dans l'agriculture ou l'industrie, ou avait été envoyé dans une Compagnie de travailleurs étrangers (CTE).

En guise de conclusion, l'on peut dire qu'il n'y eut pas un mais plusieurs exodes dans le département de l'Hérault. Les miliciens s'entassèrent dans des conditions épouvantables au camp d'Agde et à la caserne Maraussan de Béziers, alors que les hommes non combattants, les vieillards, les femmes et les enfants atterrirent dans des camps d'hébergement, des refuges ou des colonies de vacances à Sète, Lodève, Clermont-l'Hérault, Lodève, Saint-Bauzille-de-Putois, Ceilhes-et-Rocozels et Pézenas. Les plus chanceux, c'est-à-dire ceux qui faisaient partie de

³⁵ ADH 4M1799. Situation des réfugiés de Lodève (21/02/1939).

³⁶ ADH 4M1799. Préfecture de l'Hérault. Etat statistique des centres sanitaires A, B et C (10/02/39).

³⁷ ADH 4M1799. Commissaire de Clermont-l'Hérault au préfet de l'Hérault (17/04/39). A cette époque, il y avait 356 personnes réparties comme suit: Enclos Roanne (298), Hôpital (10), Maisons particulières (48).

³⁸ ADH 4M1801. Commissaire de police de Clermont au préfet de l'Hérault (24/02/39, 22/04/39, 1/05/39, 8/05/39, 27/06/39, 3/07/39).

³⁹ ADH 4M1795. Préfet de l'Hérault au ministre de l'Intérieur (15/05/39).

l'élite sociale ou qui avaient de la famille en France, réussirent à échapper à l'internement et connurent des conditions de vie plus favorables.

La politique d'accueil mise en place par le préfet Antoine Monis reprenait, mot pour mot, les directives d'humanité et de fermeté prônées par le président du Conseil et le ministre de l'Intérieur. Inspirée d'un idéal de justice et de bienveillance, elle reposait sur un encouragement au rapatriement et à la «réémigration», sur l'aide humanitaire apportée aux femmes et aux enfants, ainsi que sur la surveillance très étroite des hommes et des miliciens. C'est ce dont témoigne cette circulaire du ministre de l'Intérieur adressée au préfet de l'Hérault en date du 5 mai 1939: « En bref, l'ordre, la discipline dans les centres d'hébergement, la fermeté n'excluant nullement la bienveillance dans votre action quotidienne doivent, à mesure que le séjour des réfugiés se prolonge, être plus que jamais les caractéristiques de votre intervention et de celle de vos collaborateurs »⁴⁰.

⁴⁰ ADH 4M1795.

EXIL, HISTOIRE ET MEMOIRE : LA *RETIRADA* A L'ECRAN

Christelle Colin - Université de Pau et des Pays de l'Adour

Résumé : Cette communication propose d'établir un état des lieux des productions sur l'exil républicain espagnol dans le sud de la France (sans prétention exhaustive) à partir des années 1990 et de dégager, dans le corpus que nous avons sélectionné, les mécanismes de construction de la mémoire de l'exil, d'illustrer les lieux communs ou encore les divergences, même si elles sont peu nombreuses, de ce nouveau cinéma sur l'exil. Plus précisément, nous essaierons de montrer dans quelle mesure la majorité de ces films centrés sur une perspective du témoignage proposent une réflexion sur l'exil défini depuis une perspective sociale, politique et surtout existentielle.

Resumen: Esta comunicación propone establecer un inventario (sin pretensiones de exhaustividad) de las películas rodadas a partir de años 90 sobre la temática del exilio republicano español en el sur de Francia. Además, pretende destacar, en el corpus que hemos seleccionado, los mecanismos de construcción de la memoria del exilio e ilustrar los tópicos y las divergencias, aunque sean pocas, que caracterizan este nuevo cine sobre el exilio. Más precisamente, intentaremos mostrar en qué medida la mayoría de estas películas que se centran en la perspectiva del testimonio proponen una reflexión sobre el exilio definido desde una perspectiva social, política y sobre todo existencial.

Abstract: This paper proposes to establish an inventory (without aiming to be exhaustive) of films from 1990 on the subject of the Spanish Republican exile in southern France. It also pretends to analyse, in the corpus that we have selected, construction of memory of exile and illustrate the topics and divergences, that characterize this new cinema about exile. More precisely, we will try to show how these films that use the testimony propose a reflection on exile defined from a social, political and existential perspective.

Le titre de ce colloque *Exil et mémoires de l'exil dans le monde hispanique* invite à mener une réflexion tant sur l'aspect historique et contextuel que sur les représentations de ce type de migrations forcées. L'exil des républicains espagnols dans le sud de la France s'inscrit tout naturellement dans le cadre de cette rencontre puisqu'il constitue un des phénomènes migratoires les plus considérables de l'histoire des migrations de l'Espagne¹ mais aussi parce qu'il a donné lieu à de nombreuses représentations mémorielles récentes². Ma contribution à cette réflexion commune sur l'exil portera donc sur le processus de récupération et reconstruction de la mémoire de l'exil républicain espagnol dans le sud de la France à travers le support cinématographique et plus précisément dans les productions audiovisuelles, essentiellement documentaires, réalisées en France à partir des années quatre-vingt-dix.

Il s'agira essentiellement d'établir un état des lieux de ces productions sur l'exil (sans prétention exhaustive) et de dégager dans le corpus que nous avons sélectionné les mécanismes de construction de la mémoire de l'exil, d'illustrer les lieux communs ou encore les divergences,

¹ Geneviève Dreyfus-Armand, *L'exil des républicains espagnols en France. De la guerre civile à la mort de Franco*, Paris, Albin Michel, 1999, p.19.

² Nous considérerons ici le terme de représentation mémorielle pour désigner tout souvenir traduit dans un récit écrit, oral ou une œuvre artistique.

même si elles sont peu nombreuses, de ce nouveau cinéma sur l'exil. Plus précisément, nous essaierons de montrer dans quelle mesure la majorité de ces films centrés sur une perspective du témoignage proposent une réflexion sur l'exil défini depuis une perspective sociale, politique et surtout existentielle. D'un point de méthodologique, ce travail part d'un double constat. Tandis qu'en Espagne, le phénomène de la récupération de la mémoire historique de la guerre et de la répression franquiste est largement abordé par les chercheurs, le processus de récupération de la mémoire de l'exil en France n'a que très peu été traité par les chercheurs français. Par ailleurs, les recherches sur l'exil républicain espagnol en France se sont essentiellement basées sur l'analyse de documents historiques ou le recueil de témoignages oraux largement utilisés dans l'historiographie mais aussi dans de nombreux ouvrages à vocation plus mémorielle. Dans ce contexte, la mémoire filmique de cet événement n'a que très peu été étudiée³ alors que le cinéma peut être considéré, à juste titre, comme un document historique et mémoriel comme le propose Marc Ferro lorsqu'il examine les rapports entre cinéma et histoire et la possibilité d'analyser un film comme source mais aussi comme agent de l'histoire⁴. En effet, les documents filmiques devraient pouvoir nous fournir, au-delà des données sur l'événement historique lui-même, des indices sur l'époque à laquelle ils ont été réalisés. En d'autres termes, l'analyse de ce matériel filmique devra prendre en compte le contenu de ces films mais aussi le contexte de production et de réception dans le but d'extraire des données latentes fournissant des indices sur le groupe mémoriel dont ils émanent et ses visées.

Le 27 janvier 1939 commençait l'exode massif de centaines de milliers de civils espagnols qui fuyaient les bombardements des franquistes en Catalogne. Cette marée humaine, à laquelle s'ajoute bientôt l'armée républicaine en déroute, s'amasse sur les routes jusqu'au début du mois de février, lorsque les autorités françaises décident finalement d'ouvrir la frontière. Cet épisode de l'histoire républicaine, connu sous le nom de *Retirada*, a largement été couvert par la presse écrite et cinématographique et donc représenté à travers différents supports (entre autres photographies et cinéma amateur ou d'actualité⁵). Ces documents-reportages produits de manière synchronique à l'événement, élaborent une chronique de l'exil dans le sens où ils proposent un résumé du récit de l'exil, récit qui n'est cependant pas exempt d'une

³ En Espagne, à partir de la fin des années 90 et de manière concomitante à l'apparition du mouvement de récupération de la mémoire historique de la guerre et de la répression, le nombre de productions audiovisuelles dont la thématique centrale est la guerre civile ou le franquisme a considérablement augmenté mais le thème de l'exil n'est traité que de manière allusive et essentiellement représenté comme un phénomène lié au conflit civil et non pas comme un sujet à part entière. En France, au contraire, le thème de l'exil est traité de manière indépendante à partir de la fin des années 90, à l'occasion du 70^e anniversaire de l'exil, et alors que la disparition des derniers témoins est imminente. Cette différence du traitement de la thématique de l'exil dans les deux pays nous semble révélatrice d'une politique de la mémoire de l'exil qu'il faudra essayer de définir. Du côté espagnol, on ne pourra cependant pas omettre de faire référence à trois documentaires qui apparaissent de manière plus isolée: la série documentaire *El exilio: la gran tragedia. Medio siglo después* (1989) de F.Jauregui et P.Vega; *Exilio* (2002) de Pedro Carvajal; ou encore le reportage d'Informe semanal *Exilio: esperanzas truncadas* (2010).

⁴ Marc Ferro, *Cinéma et histoire*, Paris, Gallimard, 1986.

⁵ Nous renvoyons pour l'ensemble des actualités cinématographiques mondiales ayant trait à la Guerre d'Espagne et à la *Retirada* au *Catálogo General del Cine de la Guerra Civil*, édité par Alfonso del Amo Garcia avec la collaboration de Maria Luisa Ibáñez Ferradas, Madrid, Catedra/ Filmoteca Española, 1996.

interprétation idéologique soit favorable (et favorisant donc l'expression d'un certain pathétisme ou d'une empathie) soit défavorable aux exilés (la plus courante), ce parti-pris idéologique étant marqué par la légende associée à ces images ou les commentaires de la voix *off* lorsqu'il s'agit d'images filmiques.

Suite à ces premières images qui présentent, pour la plupart, l'Espagnol comme l'autre, qu'il soit victime ou ennemi, un processus de rectification de l'histoire et de construction de la mémoire collective de l'exil s'opère dans de nombreux documents, essentiellement photographiques, produits par les réfugiés eux-mêmes, dans la clandestinité de l'internement, puis à la sortie des camps, lorsque les communautés espagnoles se réorganisent. Ces documents retracent alors la vie quotidienne des réfugiés de 1944 à 1975⁶ ou la réorganisation politique et culturelle (maquis, meeting politiques, etc.) et correspondent plutôt à un autoportrait collectif dont la principale fonction serait la définition de la communauté espagnole en France comme une colonie active, solidaire et militante.

Si l'iconographie photographique sur la *Retirada* semble prépondérante au détriment des images cinématographiques moins nombreuses⁷, celles-ci sont pourtant significatives. Ainsi, pour saisir les enjeux du corpus que nous nous proposons d'étudier, il est nécessaire de revenir dans un premier temps sur certaines productions filmiques antérieures. En effet, nous ne pouvons omettre de mentionner trois documents français contemporains aux faits qui constituent le point de départ de cette cinématographie sur la *Retirada* et dont l'intérêt essentiel est qu'ils présentent déjà une sorte de rectification du discours hégémonique largement diffusé dans les actualités françaises ou espagnoles. *L'Exode d'un peuple* de Louis Llech et Louis Isambert (1939) est un document produit par le Club des Amateurs Cinéastes du Roussillon où l'on voit, filmées de l'intérieur d'une voiture, souvent à l'insu des autorités et des réfugiés eux-mêmes, les foules de réfugiés espagnols sur les routes. La stratégie consiste grâce à ce cadrage et un montage simple (images intercalées avec quelques intertitres concis) à donner toute son importance à la population civile définie comme une victime innocente et vulnérable en insistant sur la représentation de la détresse et en créant par là-même chez le public une empathie envers le drame vécu par les exilés. *Un Peuple attend* tourné en 1939 par Jean-Paul Le Chanois est sans doute le meilleur exemple de cinéma militant et engagé sur l'exil républicain espagnol. Il s'agit d'un film consacré entièrement à l'exode mais aussi à la réalité des camps où sont parqués les exilés. Il dénonce notamment grâce à des images tournées dans la clandestinité les conditions de vie déplorables et le traitement inhumain reçu par les exilés parqués sur la plage d'Argelès. Finalement, *L'Espagne vivra* réalisé par Cartier Bresson la même année

⁶ Nous citerons par exemple le recueil de photographies *L'œil de l'exil. L'exil en France des républicains espagnols*. Photographies de *Enrique Tapia Jiménez*. Toulouse, Privat, 2004, 131 pgs.

⁷ Logiquement, les premières images cinématographiques qui font strictement référence à l'exode, au passage de la frontière sont les plus nombreuses, car par la suite, les prises de vue dans les camps sont par exemple interdites par le gouvernement français.

propose une analyse des causes et des conséquences du conflit espagnol à partir d'images tournées durant la guerre civile et consacre deux minutes à la *Retirada*. L'évènement y est encore une fois présenté sous le jour du pathétisme et de la victimisation à travers des images rappelant l'iconographie photographique de l'époque pour justifier dans une troisième partie du documentaire l'œuvre humanitaire du secours populaire français auprès des Espagnols. Les antécédents de la filmographie récente sur l'exil seraient donc à relier à un fort engagement pro-républicain de la part de leurs auteurs qui souhaitent donner une version de la réalité de l'exil différente de celle présentée dans les médias officiels. Nous sommes donc bien en présence à ce moment-là d'un discours tendant à rectifier une image stigmatisée des exilés. Mais qu'en est-il des productions récentes sur l'exil ? Soixante-dix ans après l'exil, la plupart des productions semble toujours avoir pour objectif de rectifier cette image ou du moins de participer à une certaine reconnaissance des exilés républicains.

Avant de proposer quelques éléments d'analyse sur ces films, il convient de remarquer dans un premier temps l'importance quantitative de ces films réalisés en France⁸. Ce besoin mémoriel⁹ semble donc défini géographiquement et s'explique, en partie, par l'insertion de ces documents dans des manifestations commémoratives qui se sont multipliées dès le début des années 2000, notamment en Languedoc-Roussillon, Midi-Pyrénées et Aquitaine. Par ailleurs, cette détermination géographique prend tout son sens lorsque ces films sont l'émanation de descendants des réfugiés qui ont toujours vécu sur le territoire français¹⁰. Mais la production de films ne se limite pas au territoire français dans la mesure où quelques-uns ont été tournés en Catalogne espagnole, par des réalisateurs catalans et en catalan. On assiste dès lors à une configuration un peu plus complexe de cet espace de production. La Catalogne se définit comme un espace historique stratégique : à la fois point de départ de cet exil massif (Catalogne espagnole) et point d'arrivée mais aussi symbole de tout le drame concentrationnaire (Catalogne française). Il est donc logique qu'il soit l'espace référentiel privilégié dans de nombreux films. Mais en termes de production, il s'agirait sans doute aussi de revendiquer dans ces documents plus qu'un espace historique un espace mémoriel commun. En effet, il faudrait sans doute y voir aussi la revendication d'une identité et d'une mémoire régionale qui dépasse peut-être la simple reconstruction de la mémoire de l'exil de part et d'autre de la frontière¹¹.

⁸ Nous avons recensé une vingtaine de films essentiellement réalisés dans les années 2000.

⁹ La récupération de la mémoire historique n'est pas absente en Espagne. Bien au contraire, on observe un phénomène semblable avec la multiplication de films documentaires sur la guerre et sur la répression franquiste ainsi qu'une recherche de plus en plus développée sur ce phénomène de mouvement social et culturel de la mémoire historique. S'il existe bien une récupération de la mémoire historique des deux côtés des Pyrénées, c'est essentiellement la thématique qui change, l'exil semblant faire plus partie de l'histoire française qu'espagnole.

¹⁰ De manière évidente, les institutions politiques et culturelles régionales ont un rôle essentiel dans la récupération de cette mémoire de la *Retirada*.

¹¹ Notre hypothèse est la suivante: cette profusion documentaire de part et d'autre des Pyrénées participe de manière évidente à la construction de la mémoire de la guerre civile ou de l'exil mais contribuerait aussi à la formulation d'une identité régionale composée de différents volets: mémoire folklorique, culturelle ou anhistorique et mémoire historique (avec l'évocation d'épisodes historiques significatifs dans la constitution de l'identité régionale catalane).

Dans un deuxième temps, la réalisation d'une typologie de ces films français sur la thématique de l'exil laisse apparaître, une homogénéité générique, une unité formelle. Il s'agit pour l'essentiel de documentaires qui n'ont cependant pas un caractère expositif où une voix *off* commente des images d'archives et dont la fonction essentielle serait didactique. Ces films recherchent plus l'interactivité en privilégiant les témoignages oraux. Dans la plupart des cas, le témoin face à la caméra, sur le mode du portrait, formule son histoire de vie devant un réalisateur qui reste dans le hors-champ mais qui est constamment signifié par le regard de l'interviewé vers ce hors-champ. L'apparente liberté laissée aux témoins (aucune question ne guide explicitement le témoignage), l'utilisation de plans poitrine et plans taille ou encore le décor quotidien présent au second plan favorise l'empathie avec le spectateur. Ces témoignages de personnages communs nous introduisent dans la sphère du privé et insistent sur un trait essentiel de ces portraits : l'émotion qui s'en dégage. En effet, si le témoignage est reconstruction de l'histoire orale de l'exil, il est aussi souvent l'extériorisation d'une expérience douloureuse. Nous sommes donc face à une double fonction du document : ces témoignages permettraient une interprétation de l'histoire de l'exil à travers le prisme de la mémoire individuelle mais aussi l'expression d'un combat social mettant en évidence la nécessité des intervenants de témoigner et d'être reconnus, d'avoir une certaine visibilité.

L'interaction est donc multiple dans la mesure où elle concerne à un premier stade la mise en place d'une relation privilégiée entre le réalisateur et le témoin, puis avec le spectateur, mais aussi une relation plus complexe, temporelle et spéculaire cette fois entre le présent et le passé du témoin. Si l'on considère que le témoignage est une réinterprétation du souvenir, réinterprétation variable en fonction de la distance par rapport à l'événement narré, il permet de manière évidente une recherche active du souvenir mais aussi la formulation d'une identité narrative, telle que la conçoit Ricœur¹², qui met en scène une interaction du sujet avec soi où l'*idem* et l'*ipse* ne se superposent pas toujours. Le mécanisme du témoignage met donc au jour un déplacement sémantique de la notion d'exil vers une réflexion plus strictement ontologique. En d'autres termes, cet indice formel nous permettrait de penser l'exil comme un trope "cinématographique" associé à un concept sociologique : l'identité.

S'il existe bien une homogénéité formelle, il faudrait relever par ailleurs, pour définir la construction d'un imaginaire filmique sur l'exil, les grandes nuances thématiques qui structurent ces films¹³.

En d'autres termes, la référence et l'appropriation de cette histoire régionale constituerait une marque de différenciation identitaire par rapport à une autre région espagnole ou française.

¹² Paul Ricœur, *Temps et récits III, Le temps raconté*, Paris, éditions du Seuil, 1985.

¹³ Cette typologie n'est peut-être pas totalement opératoire dans la mesure où dans un même film, il est possible de trouver plusieurs grandes thématiques concomitantes. On pourrait par exemple définir certains films parmi les plus récents (*De la Retirada a la Reconquista*) comme des films synthèse qui regroupent plusieurs thématiques clés.

Les figures de l'exil : la mémoire des héros

Un premier groupe de films concerne la référence à des figures de l'exil que ce soient des figures historiques (Azaña) ou moins connues qui concentrent le discours sur la formulation d'un premier pôle identitaire fondé sur la revendication d'une identité politique. Ces films partent de la trajectoire individuelle de ces figures à la fois prétexte pour reconstruire l'histoire de l'exil mais aussi une mémoire collective des héros de la République. Le film *Azaña* réalisé en 2008 par Santiago San Miguel propose ainsi, à partir de la trajectoire de Manuel Azaña, du soulèvement militaire jusqu'à sa mort en exil à Montauban, le parcours d'une figure paradigmatique d'un certain exil (intellectuel), figure qui synthétiserait les idéaux de défense de la République. De la même manière, *Diego* (1999) de Frédéric Goldbronn présente la trajectoire de Diego Camacho alias Abel Paz, militant anarchosindicaliste ou *Espagne-France. Deux guerres pour la liberté* (2008), commandé par le Conseil Général de la Haute-Garonne à René Grando, relate l'histoire d'Andrés Jimenez, ancien combattant de la République espagnole¹⁴ et de l'armée française. Ces parcours, présentés comme exemplaires, permettent d'une part de redéfinir l'exil comme un combat et un engagement et non pas nécessairement comme une souffrance. Ils s'inscrivent ainsi dans une visée de reconnaissance et de visibilité de ces exemples d'exilés représentatifs d'un groupe plus important. Mais, c'est sans doute plus la République qui constitue finalement le thème sous-jacent majeur de ces films, qui la définissent comme une temporalité primordiale, fondatrice en insistant sur ses valeurs : ces exilés représentent une République associée à la liberté et à l'antifascisme, valeurs qui en constituent la matrice essentielle. La définition politique de l'individu exilé représenté est dès lors indissociable d'une définition idéologique du concept de République.

La *Retirada*, du parcours physique au parcours existentiel

Un deuxième groupe de films traite le phénomène de la *Retirada* dont la représentation coïncide dans un premier temps avec les lieux communs de la cinématographie primitive sur l'exil dans la mesure où ce sont désormais le collectif, les masses et non plus les figures paradigmatiques qui sont ici représentées. De cette manière, la *Retirada* concerne une masse populaire civile ou armée et l'exil est d'abord défini comme un parcours physique (le passage de la frontière). Dans ces films, les causes de l'exil sont rapidement évoquées. Il s'agit de commencer *in medias res* avec l'arrivée à la frontière qui est le dénominateur commun de toutes ces expériences. Ainsi, le déracinement, la déportation sont plus facilement signifiés comme si

¹⁴ Le synopsis du film retrace la biographie mythique du personnage : "Syndicaliste à Barcelone, membre de la CNT FAI, il s'est engagé à 17 ans dans les milices antifascistes. Il a combattu sur le front d'Aragon puis sur l'Ebre où il a été blessé. Commandant d'une section de mitrailleuse, il s'est battu jusqu'en février 1939, date à laquelle son unité s'est repliée en France avec la *Retirada* générale des troupes républicaines. Démobilisé en 1945, Andrés Jiménez s'est finalement installé à Toulouse où son épouse a pu le rejoindre et où la famille a fait souche et conservé l'essentiel des valeurs de cet «héritage républicain»".

le passé n'existait pas. La formulation de cette première étape de l'exode, qui met en évidence la composante spatiale de la notion d'exil, semble dès lors dériver vers une valeur temporelle¹⁵ essentielle dans la mesure où l'exil correspond dans de nombreux témoignages au moment décisif qui marque un avant et un après dans le parcours de vie. Parcours physique, temporel et avant tout existentiel puisque l'exil est aussi toute l'expérience postérieure associée à l'arrivée en France. Il s'agit alors de laisser toute la place à la narration et à l'analyse du phénomène de l'exil et de ses conséquences (expériences variées dans les camps, CTE, résistance, déportation). De cette manière, la notion géographique de frontière, plusieurs fois énoncée dans la première partie de ces films, est mise en relation avec une autre notion, celle de communauté qui permet d'emblée d'établir un lien avec les notions d'identité et d'altérité en ce sens que le passage de la frontière rassemble et divise à la fois des individus. Rassemblés en une communauté d'exilés puis de réfugiés aux traits définitoires communs ("on connaissait rien de la France"), ils sont aussi, dans la définition de la relation à l'autre (essentiellement à l'autorité qui va synthétiser l'image du français) stigmatisés comme différents ("comme si on était des assassins"¹⁶). L'étape décisive de la frontière conduit à évoquer l'un des effets existentiels essentiels de l'exil : le sentiment d'altérité défini par le regard de l'autre mais aussi la distance du sujet par rapport au monde, une forme d'auto-altérité finalement.

Alors que le point de départ est constitué par cette expérience commune, certains films insistent aussi sur un point d'aboutissement de ce parcours : la *Reconquista*, expérience partagée par un nombre plus réduit d'exilés qui s'engagent dans la résistance française. La *Reconquista* suppose sur le plan identitaire l'annulation de ce sentiment d'altérité précédemment formulé et à l'inverse une affirmation politique et idéologique (la poursuite de la lutte contre le fascisme) confirmant de la sorte une première intégration dans la société et l'histoire. Pour mieux comprendre ce processus de récupération identitaire, il faudrait revenir sur le ton ou sur certaines récurrences énonciatives de ces témoignages. L'évocation par les témoins de leurs souvenirs avec une certaine nostalgie, sentiment inhérent à la situation de l'exilé, semble obéir à une stratégie qui consisterait à résoudre une tension entre la présentation idéalisée du groupe (lutte pour la démocratie, engagement politique en Espagne et en France : il s'agissait de « défendre la République »¹⁷) et le non-dit collectif (exilés essentiellement définis comme des assassins et victimes, dont le rôle durant la guerre n'a pas été systématiquement reconnu). L'expression de l'individu, et à travers lui du groupe, affirme dès lors son inscription dans un temps-souvenir qui s'oppose à un temps-histoire hégémonique avec lequel il ne se sent pas clairement identifié. De la même façon, l'annulation ou l'absence dans ces témoignages de certains aspects de cette mémoire républicaine (notamment les aspects révolutionnaires de la

¹⁵ Ce moment est par exemple perçu par certains témoins comme Herminia Muñoz dans *De la Retirada a la reconquista* comme une suspension temporelle: "quand on passait la frontière, on aurait dit que c'était du provisoire".

¹⁶ Témoignages tirés du film *De la Retirada a la Reconquista*.

¹⁷ Idem.

lutte ou les différences idéologiques entre les différents groupes d'exilés) serait une autre caractéristique de discours identitaire de reconnaissance qui privilégie ainsi une modération du discours et une énonciation identitaire collective et homogène pour faciliter cette intégration. Cette énonciation collective est clairement identifiable dans ces témoignages où l'utilisation récurrente du pluriel « nous » ou « on » traduit une sorte de « collectivisation » du récit favorisant la constitution du groupe et une certaine objectivité du récit au détriment d'une première personne du singulier essentiellement limitée à l'évocation de sensations et perceptions (« *aquel frío y aquel olor me quedaron para siempre* ¹⁸ »).

Des non-lieux aux lieux de mémoire

Le troisième axe relevé dans ces films concerne l'évocation des lieux emblématiques de l'exil, des lieux de mémoire¹⁹ qui selon la définition de Pierre Nora sont essentiels dans la construction de toute mémoire collective. Il s'agit dans ce cas essentiellement de films consacrés à l'espace concentrationnaire, lieu topographique qui condense dès lors toute l'expérience de l'exil (en d'autres termes, dans ces films, l'exil, c'est les camps). La définition de ces lieux de mémoire de l'exil espagnol démarre dans les années quatre-vingt-dix avec le film de René Grandio *Contes de l'exil ordinaire* qui traite de l'internement dans les camps du Sud de la France, définis par son auteur comme les camps du mépris. Ce motif sera repris dans plusieurs films, le camp d'Argelès constituant l'espace symbolisant le plus cette idée de mépris (chronologiquement, c'est le premier camp mis en place et donc le moins organisé). La mise en images dans ces films du fonctionnement de cet espace répressif et des conditions de vie ou survie des réfugiés met en évidence un discours homogène tendant à exposer les responsabilités historiques de la France (on retrouve les thèmes récurrents de la narration sur les camps français comme la violence des soldats français ou sénégalais ou aussi l'installation et l'organisation dans les camps). Il convient de relever dans ce mini-corpus l'originalité du film de Felip Solé, *Camp d'Argelés* (2008) qui introduit un nouveau matériau dans l'élaboration du documentaire : la docufiction. Si l'on y repère aisément les figures prévalentes du documentaire (matériaux conventionnels notamment les archives iconographiques de la *Retirada* et les témoignages des internés), le recours à la reconstitution historique s'impose dès le début du film avec les parties de docufiction recréant des images filmiques absentes des archives ou seulement présentes dans les images fixes. Ce recours est par ailleurs justifié de la manière suivante par la voix *off* qui fait les commentaires : « *las imágenes de archivo no nos muestran la realidad sino sólo su punta visible.* » Le recours à la fictionnalisation de l'histoire et par là à sa dramatisation s'avère ici essentielle pour saisir la totalité de l'évènement (dans un souci documentaire) et de son récit. Dans ces fragments de docufiction, l'histoire est imaginée ce qui pourrait aussi révéler

¹⁸ Dans *Camp d'Argelés* de Felip Solé.

¹⁹ Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1997.

l'insuffisance et les limites du document d'archive. De la même manière, l'allusion au film de Le Chanois, tourné clandestinement en 1939 dans le camp, et la mise en scène de ce tournage (la position de la caméra en action en train de filmer le camp depuis l'extérieur traduit un souci d'authentification des images) tend à introduire une réflexion plus large sur le cinéma comme vecteur mémoriel.

Dans ce groupe de films, il convient de remarquer la mention à des lieux de mémoire plus positivement connotés et dont le sémantisme permet de nuancer cette expérience négative de l'exil. Le film *La maternité d'Elné* (2002) de Frédéric Goldbron ou *Nos petites Espagnes* (2006) de Ismael Cobo font ainsi allusion respectivement à l'œuvre humanitaire d'Elisabeth Eidenbenz, une jeune institutrice du Secours suisse qui aménage une maternité de fortune dans un château à l'abandon, lieu qui permettra à plus de six cents enfants de naître et de survivre à l'écart des camps de concentration des plages du Roussillon, ou à la reconstitution d'espaces communautaires d'entraide, de détente et de pratique culturelle et linguistique définis par la solidarité. Ces lieux de mémoire sont souvent symboliques lorsqu'il n'existe pas de restes physiques du lieu comme c'est le cas pour le camp d'Argelès (d'où l'intérêt de la reconstitution historique constamment opérée dans le film de Solé) mais leur simple mention renvoie à la mémoire d'un sujet dont elle garantit finalement l'identité dans le temps. Il est à noter par ailleurs dans ce processus de récupération identitaire et mémorielle une tension spatiale évidente. Dans un premier temps, l'exode puis le camp sont en effet plus proches du concept de non-lieu tel que le définit Marc Augé²⁰ car il s'agit de deux espaces qui représentent une rupture avec l'espace d'appartenance de l'exilé, deux espaces que l'individu ne peut pas incorporer à son identité. Dans un deuxième temps, la structure chronologique de ces films permet de bien montrer l'évolution de l'espace néant à un espace plus organisé (construction de baraques, réorganisation culturelle). La notion de non-lieu ne se maintient donc pas tout au long du récit. Si le camp en 1939 pouvait être considéré comme un non-lieu, la construction mémorielle de cet espace, tout comme la mention à d'autres espaces plus positivement connotés contribuent au contraire à une reconstruction identitaire du sujet dans le sens où il permet une reconnaissance de l'exilé et du réfugié qu'il a été.

La post-mémoire et la mémoire familiale : la construction identitaire d'un autre sujet. Enfants et petits-enfants de réfugiés.

Finalement, une dernière catégorie de films concerne l'expression explicite de la récupération de la mémoire par les nouvelles générations et le domaine d'une mémoire intimiste et familiale. Il s'agit, dans ces films, d'évoquer un parcours réalisé par une deuxième ou troisième génération de l'exil, parcours physique lorsqu'il s'agit de refaire le chemin de ces

²⁰ « Si un lieu peut se définir comme identitaire, relationnel et historique, un espace qui ne peut se définir ni comme identitaire, ni comme relationnel, ni comme historique définira un non-lieu. » Marc Augé, *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, La Librairie du XX^e siècle, Seuil, p. 100.

exilés ou parcours plus symbolique prenant l'aspect d'une quête initiatique. Ces documents s'inscrivent explicitement dans une démarche de métamémoire (ce que l'on sait a posteriori de la mémoire de l'exil) mais aussi de post-mémoire. Défini par Régine Robin comme la « transmission de traumatismes de la guerre ou du génocide par ceux qui n'ont pas connu la guerre ou qui étaient trop jeunes pour comprendre la gravité des événements²¹ », le concept de post-mémoire évoque une démarche créatrice de la part de cette deuxième génération qui, par le biais de l'art ou du récit, exprime, à sa manière, le souvenir des récits faits par les parents ou une mémoire qu'elle récupère tardivement après un parcours de recherche. Ce type de mémoire « indirecte » met en évidence une relation avec le passé plutôt basée sur un imaginaire recréé autour des récits de souvenirs partiels qui ont été transmis.

Dans ces films, l'exil n'est pas dissocié de la recherche identitaire. Le cinéma est le vecteur essentiel de la construction d'une identité narrative de ces enfants ou petits-enfants de l'exil et leur démarche occupe aussi une fonction réparatrice. Bien que leur expérience ne puisse être qualifiée de « traumatisante », du moins dans la majorité des cas, il n'en demeure pas moins qu'elle porte l'empreinte du choc émotif vécu par les parents. Ainsi, *Mon père, notre histoire* (2008) de Merce Carbo aborde l'héritage caché aux enfants des protagonistes durant plus d'une génération. Le silence pesant de la mémoire du père constitue, dans ce film, une métaphore du silence de la transition politique espagnole imposée par le pacte du silence afin de ne pas réveiller les vieux démons qui ont confronté les deux frères ennemis en 1936. C'est plus ici la non-transmission de cette mémoire qui constitue un traumatisme.

No pasarán. Album souvenir (2003) de Henri-François Imbert est un documentaire sobre, composé essentiellement par l'alternance de plans fixes sur une plage et la mer et sur des photos prises par l'agence APA, récupérées par le narrateur chez son arrière-grand-père (on retrouve ici le cliché du document retrouvé qui sert de catalyseur du récit d'anamnèse) puis complétées par des photographies glanées auprès de différents collectionneurs. Ces photographies, fort connues et qui constituent la base des archives iconographiques sur la Retirada, servent ici de base au récit d'un parcours de recherche plus individuel mis en évidence, sur le plan sonore, par l'alternance entre l'utilisation récurrente du silence favorisant l'introspection et une voix *off* à la première personne, au ton solennel, qui fait le point sur un état de la mémoire personnelle (« la seule chose que je connaissais de la guerre civile était une sardane », « mon père m'avait dit.../je me souviens aussi »). Grâce à ces modalisateurs, Imbert met d'emblée au premier plan la part d'imaginaire qui subsiste dans la construction de sa vision du passé mais révèle aussi que cette mémoire est incomplète, essentiellement empruntée. Le film porte ainsi la trace de différentes strates mémorielles (celle du narrateur-chercheur formée à partir du récit d'autres membres de sa famille, celle des quelques témoins qui interviennent) qui mettent en évidence la coexistence de plusieurs niveaux d'interprétation des mêmes

²¹ Régine Robin, *La mémoire saturée*, Paris, Stock, 2003, p. 322.

événements. Par ailleurs, le film accorde une place importante à l'archive photographique. Ces archives constituent le moteur de l'écriture mémorielle mais sont aussi le lieu de construction du récit identitaire des réfugiés qui se fait ici à travers le récit interposé du narrateur, dépositaire de cette mémoire.

Finalement, l'intérêt de ces deux films réside surtout dans le fait que le narrateur n'est pas dans une position passive où il se remémore les histoires de ses parents. Il effectue des recherches pour en apprendre davantage sur le passé et décrit dans le détail l'élaboration du film en insistant sur plusieurs aspects du travail de recherche des documents ou du tournage. Le film devient ainsi plus une réflexion sur l'appropriation et la transmission d'une mémoire, qu'elle soit familiale ou plus impersonnelle, mais remplirait aussi une fonction de résilience, en permettant aux auteurs, membres de la deuxième génération, de s'inscrire à leur tour dans l'Histoire. Grâce au récit de leur histoire, ils ne restent plus dans l'ombre de celle de leurs aînés et prennent place à leurs côtés. La reconnaissance identitaire est aussi essentielle dans la formulation de ces récits par la deuxième ou troisième génération de l'exil.

Conclusion

Ce panorama cinématographique sur l'exil nous aura permis de nous concentrer sur certains aspects de la reconstruction de la mémoire et de l'imaginaire de l'exil. Cette mémoire cinématographique réutilise des mécanismes et des lieux communs présents dans la construction d'autres mémoires sur l'exil dans la mesure où la centralité des souvenirs et des témoignages y est prépondérante et où apparaissent de nombreuses références aux images mythiques de la République, aux lieux de mémoire de l'exil ou encore aux images traumatiques de cette expérience du déracinement. On observe cependant deux points communs à la majorité des films dans ce corpus : d'une part, le besoin de formuler une identité qui évolue de la discrimination vers la solidarité et l'engagement. Le récit cinématographique est donc le récit d'un besoin de reconnaissance constant, soixante-dix ans après les faits, de ce que fut l'exil. Les différents pôles identitaires mis en évidence (contenu traumatique de ces expériences ou vision plus positive centrée sur l'engagement et la lutte), ne sont pas essentiellement exclusifs. Ils révèlent soit un usage dialogique de l'identité (stratégie de choix selon le moment du témoignage par exemple), soit différents moments d'une évolution identitaire de l'exilé. Cette oscillation entre deux pôles identitaires révèle, par ailleurs, un glissement sémantique de l'exil vers une question existentielle (la situation du sujet dans le temps historique) qui montre aussi la difficulté de résoudre cette tension identitaire. L'insistance sur l'engagement politique ne serait donc pas forcément le signe de l'expression d'une identité forte mais au contraire d'une identité toujours problématique. Dans un deuxième temps, tous ces films, d'une façon ou d'une autre, abordent la question de la transmission de la mémoire soit directement à travers les témoignages

oraux, soit plus indirectement en signalant le travail de récupération mémorielle effectué grâce au film qui immortalise des récits qui auraient pu tomber dans l'oubli ou d'un point de vue plus personnel, en revenant sur certains événements traumatisants du passé familial et qui ont vraisemblablement marqué l'auteur de ces films et qui montre donc que, d'une certaine façon, les problématiques identitaires se transmettent de génération en génération.

Filmographie indicative

Figures de l'exil :

- Diego* (1999), Frédéric Goldbronn (France)
- Un exil espagnol* (2007) d'Anna Feillou et Cyril Terracher (France)
- Espagne, France, deux guerres pour la liberté* (2008), René Grando (France)
- Espejo rojo* (2008) de Jean Ortiz (France)
- Azaña* (2009), de Santiago San Miguel (Espagne)

La Retirada :

- Contes de l'exil ordinaire* (1989), René Grando (France)
- Exilis* (2007) Felip Solé (Catalogne)
- De la Retirada a la reconquista* (2012) d'Emile Navarro, Aymone de Chantérac (France)

Les lieux de mémoire :

- Photographies d'un camp, le Vernet d'Ariège* (1996), Linda Ferrer-Roca (France)
- La maternité d'Elne*, (2002) de Frédéric Goldbronn (France)
- Nos petites Espagnes*, (2006), Ismael Cobo (France)
- Camp d'Argeles* (2009) Felip solé (Catalogne)

Métamémoire et post-mémoire :

- No pasarán, album souvenir* (2003) de Henri-François Imbert (France)
- Mon père, notre histoire*, (2008) Merce Carbo (Suisse)
- Il nous faut regarder* (2009) François Boutonnet (France)
- Dernier jour au camp de Rivesaltes*, (2009), d'Hélène Michie (France)
- Fils de rouge* (2009) de Dominique Gauthier (France)

ENJEUX MEMORIELS AUTOUR DE LA FIGURE DU MAQUISARD DANS LE CINEMA ESPAGNOL DE LA TRANSITION

Catherine Berthet-Cahuzac – IRIEC - Université
Montpellier 3

Résumé : Entre 1975 et 1979, trois films seulement traitent des maquisards espagnols, de ceux qui choisissent de ne pas renoncer à la lutte armée, malgré la proclamation officielle de la fin de la guerre civile. L'enjeu est de redonner visibilité à des combattants occultés par le discours nationaliste et en passe d'être oubliés aussi par le processus de la transition. Le contexte particulier de l'après-franquisme explique à n'en pas douter la maintien d'une écriture évasive. Réhabiliter la figure du maquisard en revient à poser la question des responsabilités passées. C'est ce que font les trois réalisateurs (Olea, Camus, Gutiérrez Aragón), mais en restant dans les limites du dicible, sans opposition frontale au « pacte de l'oubli » qui s'impose pendant la transition. Il en découle trois films remarquables par leur dualité, dont le propos est clairement engagé mais dont l'écriture est fortement contrainte.

Abstract : Between 1975 and 1979, only three films treat of Spanish partisans, those who choose not to renounce armed struggle, despite the official proclamation of the end of the civil war. They aim at giving visibility to fighters, silenced by the nationalist discourse and about to be forgotten by the Transition. The particular context of post-Franco explains no doubt the continuation of an elusive writing. Rehabilitate the figure of the resistance fighter goes to the question of past responsibilities. The three directors (Olea, Camus, Gutiérrez Aragón) deal with those questions but within the limits of what can be said, without direct opposition to the "pact of forgetting" which predominates during the transition. It follows three remarkable films by their duality, whose purpose is clearly committed but whose writing is formed constraint.

Resumen: Entre 1975 y 1979, únicamente tres películas tratan de los maquis españoles, de aquellos que no consienten en renunciar a la lucha armada, aunque se proclamó oficialmente que la guerra había terminado. Se trata de recuperar la visibilidad de unos combatientes ocultados por el discurso nacionalista y a punto de quedar silenciados también por la Transición. Por supuesto el contexto particular del posfranquismo justifica que se conserve una escritura elusiva. Rescatar la figura del maquis supone replantear las responsabilidades históricas. De esto tratan los tres directores (Olea, Camus, Gutiérrez Aragón) pero sin traspasar los límites de lo decible, sin contravenir el « pacto del olvido », que resultó imperante durante la Transición. Así se explica la dualidad de las tres películas, caracterizadas por una escritura contoneada a pesar del enfoque claramente comprometido.

La question des maquis est assez peu traitée, dans le cinéma espagnol. Quelles que soient les limites qu'ils s'assignent - qu'ils tiennent compte des fictions seulement ou des fictions et des documentaires - les différents panoramas qui ont été esquissés recensent tous un nombre réduit de réalisations. Dans son article paru en 1999 sur ce sujet, Carlos Heredero comptabilise six ou sept films - selon les critères retenus - produits sous le franquisme, et quatre films tournés dans la période transitionnelle située juste avant ou après la mort du dictateur. La thématique ne resurgit qu'à la fin des années quatre-vingt, avec l'adaptation de *Luna de lobos*¹. Antonio Checa Godoy insiste sur le faible poids relatif et l'absence d'effet d'entraînement, au moins dans l'immédiat, des films réalisés pendant la Transition, puisqu'il dénombre trois films abordant directement la question, entre 1976 et 1982, sur un total de 850 longs-métrages². De surcroît, la figure du maquisard apparaît tardivement dans la

¹Carlos Heredero, «Historia de maquis en el cine español. Entre el arrepentimiento y la reivindicación», *Cuadernos de la Academia*, 6 (1999), p. 215-232.

²Antonio Checa Godoy, «Maquis y emigrantes en el cine de la Transición», *Quaderns de cine*, 2 (2008), *Cine i Transició (1975-1982)*, p. 39.

filmographie espagnole : dans les années cinquante seulement, ce qui s'explique, pour Heredero, par la coïncidence avec le contexte de la Guerre froide. Trois films sortis entre 1975 et 1979, de Pedro Olea (*Pim pam pum... ¡fuego !*, 1975), de Mario Camus (*Los días del pasado*, 1977) et de Manuel Gutiérrez Aragón (*El corazón del bosque*, 1978), font figure d'exception. Et il faut attendre la génération des petits-enfants de la guerre civile pour voir la question des maquis traitée de façon plus appuyée et retrouver un souffle épique dont tous les critiques constatent l'absence, dans les films précédents.

C'est qu'il s'agit d'une question étroitement liée aux enjeux mémoriels du pays. Ce combattant de la dernière heure est un exilé très particulier. Quelle que soit la forme de la guerrilla, rurale ou urbaine, le maquisard se retrouve obligé de se tapir dans les montagnes (*Los días del pasado*, *El corazón del bosque*) ou dans les tréfonds de la ville (*Pim pam pum... ¡fuego !*), parce qu'il n'a pas pu ou pas voulu de l'option de l'exil à l'étranger, et il perd sa visibilité. Il n'appartient ni à l'Espagne des vainqueurs ni au groupe des « exilés ». Avec la fin du franquisme, des réalisateurs d'opposition peuvent se réapproprier un passé jusque-là confisqué par le pouvoir dominant. Mais ils restent tributaires toutefois du processus particulier de la Transition, au point que l'accent a été mis en règle générale sur le caractère éluusif des films de Olea, Camus et Gutiérrez Aragón. On retrouve ainsi un trait d'écriture récurrent dans le cinéma de cette époque, qui ramène sur l'imposition d'un « pacte de l'oubli »³. Toutefois, s'il est manifeste que les trois films qui seront étudiés dans cet article suggèrent plus qu'ils n'énoncent, il n'en reste pas moins que des indices concrets sont disséminés dans les différents récits pour reposer en filigrane la question de l'engagement idéologique.

La problématisation des héros

Le changement de régime politique, autour de 1975, est à l'origine d'un renouvellement de la représentation du maquisard, remarquable par sa radicalité. L'ancrage idéologique s'inverse. Les trois films sortis après la mort du Caudillo, entre 1975 et 1979, proviennent de réalisateurs marqués à gauche qui entreprennent de réhabiliter un personnage qui a été dévalorisé par le camp des vainqueurs. Le maquisard est réinvesti de sa dimension d'opposant au système répressif mis en place par le franquisme. Erice a ouvert la voie, avec *El Espíritu de la colmena*, en 1973. Ce film ne traite pas directement de la question du maquis. Il est centré sur le personnage de la fillette et le guérillero, découvert tapi dans sa cachette, est le prétexte à la découverte et la réinvention, à travers le regard d'une enfant, d'un monde marqué par la épression et le silence imposé aux opprimés. Mais c'est la première fois que le cinéma espagnol évoque un résistant qui ne soit « ni repentini ni assassin ni fourvoyé », pour reprendre les termes de Heredero⁴. Erice se démarque ainsi de la production précédente. Les sept films réalisés en Espagne franquiste à partir des années cinquante servent un

³Jean-Paul Aubert, « Le cinéma de l'Espagne démocratique », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 2 (2002), Presses de Sciences Po, p. 141-151.

⁴C. Heredero, « Historia de maquis... » : « la primera vez que el cine español recoge la figura de un maquis no arrepentido ni asesino ni equivocado aparece (como una nítida y reveladora excepción) antes de la muerte de Franco, y el hecho sucede nada menos que en *El espíritu de la colmena* », p. 227.

discours anti-communiste, modelé, si l'on suit Mercedes Camino, par le genre du « mélodrame fasciste »⁵. Le maquisard se voit dénier sa qualité de combattant, pour être rabaissé au rang de criminel (*bandolero*). Cette imagerie reprend à son compte le stéréotype du « rouge » dangereux, le couteau entre les dents. Le discours est manichéen. Il tend à occulter la persistance d'une opposition armée intérieure, qui contredit *ipso facto* l'affirmation d'un retour à la paix grâce à la dictature.

Les quatre films, d'Erice puis d'Olea, de Camus et de Gutiérrez Aragón, récupèrent et mettent en scène le point de vue des vaincus. Le regard a posteriori des auteurs de la Transition prend pour objet l'explication et les conséquences de la défaite, plutôt que le conflit lui-même. Les protagonistes sont confrontés à l'inéluctabilité de leur destin. Ils incarnent des victimes innocentes, perdues dans la tourmente d'un conflit dont la responsabilité appartient à autrui. C'est ce qui explique la présence de quelques passages « bavards », dans des récits globalement laconiques. Les dialogues entre les différents personnages (entre Luis et Paca, dans *Pim pam pum... ¡fuego !* ; entre Juana et Antonio ou entre les résistants, dans *Los días del pasado* ; entre Juan et Atilano dans *El corazón del bosque*) ont précisément pour fonction d'évoquer cette responsabilité de l'autre. Le point de vue est défaitiste. « *Uno de los rasgos fijos más reveladores de estas ficciones es su insistencia en hablar casi siempre del maquis derrotado de guerrilleros en retirada, acosados o perseguidos ya sea por la policía, por la guardia civil o, incluso, por sus propios camaradas* », souligne Heredero⁶. Le discours est fataliste : Antonio Checo Godoy évoque « un regard douloureux, mais sans appel à la vengeance »⁷. C'était déjà le point de départ de la réflexion de Heredero (1999) : le rappel des combats pour la paix ne donne pas lieu à la création d'une geste héroïque. Les combats, qui sont pourtant la raison d'être du résistant, se retrouvent, d'une façon ou d'une autre, décentrés dans le récit : parce qu'ils sont racontés et non montrés ou parce qu'autres ingrédients de l'histoire narrée passent au premier plan. La victoire du camp adverse suffit-elle à expliquer ce rejet de toute dimension épique ? On peut au moins constater, à ce stade de la réflexion, que le cinéma de la Transition fait le choix, non pas du tragique, mais de la problématisation de ses personnages, au sens goldmanien du terme : les guérilleros, et de façon générale les personnages appartenant au groupe des vaincus, sont porteurs de valeurs authentiques (*Pim pam pum... ¡fuego !*, *Los días del pasado*) ou l'ont été (*El corazón del bosque*), mais se trouvent en position de disconformité avec un environnement porteur de valeurs dégradées.

Pim pam pum... ¡fuego ! présente le maquisard au moment précis où celui-ci a quitté le maquis et perd donc ses caractéristiques de combattant. L'ouverture du film se fait sur le voyage depuis les montagnes vers Madrid. Le film raconte la tentative désespérée de fuite et, au bout du compte, l'exil impossible. Comme pour les deux autres productions de cette période, la dialectique

⁵ Mercedes Camino «El melodrama fascista y la memoria cinematográfica del maquis español 1954-2006», *Imagofagia*, Revista de la Asociación Argentina de Estudios de Cine y Audiovisual (ASAECA), 4, 2011 [En ligne] http://www.asaeca.org/imagofagia/sitio/images/stories/pdf4/n4_dossier_camino.pdfhttp://www.asaeca.org/imagofagia/sitio/images/stories/pdf4/n4_dossier_camino.pdfhttp://www.asaeca.org/imagofagia/sitio/images/stories/pdf4/n4_dossier_camino.pdf

⁶ C. Heredero, « Historia de maquis... », p. 226.

⁷ A. Checo Godoy, « Maquis y emigrantes... » : « estas dos grandes películas marcan una nueva visión del maquis, doloridas pero nunca vengativas », p. 40.

conjonction/ disjonction sous-tend le récit. Le personnage est isolé et ne parviendra ni à rester uni à Paca ni à entrer véritablement en contact avec des membres de son réseau à Madrid. De façon générale, le guérillero représenté à l'époque de la transition a pour caractéristique essentielle sa mise à l'écart, due à la déliquescence du maquis. Chez Olea, la guérilla (aussi bien celle des montagnes que la guérilla urbaine) n'est montrée à aucun moment ; elle est juste énoncée au détour des dialogues. On ne verra ni combats ni compagnons d'armes. Quatre inscriptions dans le récit iconico-verbal seulement servent d'ancrage pour suggérer en filigrane la défaite inéluctable, par élimination des combattants, et l'infiltration du réseau :

- *Soy un maquis* (scène liminaire)
- *no hay nada que hacer ; nos estaban cazando como conejos.*
- *no se podía hacer más ; nos estaban cazando como conejos.*
- *muere un maquis* (insert sur le titre du journal, au moment du dénouement).

L'identification du résistant ne se fait que par l'acte locutoire qui le définit en tant que tel. Le récit est fortement élusif. Que ce soit par choix stylistique et/ou par nécessité persistante de l'autocensure en 1975, l'assassinat institutionnalisé n'est pas représenté sur le même plan que l'assassinat individuel. La mort du maquisard, exécuté sommairement par les forces de l'ordre, est donnée à connaître par l'insert sur le titre de journal. Elle fait pendant à la mort de la protagoniste, filmée avec un point de vue nettement marqué, visant à susciter l'émotion du spectateur : la jeune femme est abattue comme un chien. Le montage accéléré sur le corps jeté dans le fossé souligne le processus de chosification des victimes. Les deux films suivants, *Los días del pasado* et *El corazón del bosque*, maintiennent eux aussi le recours à l'élusion, alors qu'ils sont produits au moment de la Transition, qui voit l'étau légal de la censure se desserrer⁸, et que la résistance armée devient leur thème central.

Ces deux films prennent pour objet le combattant qui refuse de déposer les armes, qui fait le choix de ne pas renoncer malgré l'évidence de la défaite et sa prise de conscience de la situation. Dans *Los días del pasado*, la lutte armée est placée en arrière-plan de l'intrigue romanesque. Le récit se construit autour des impossibles retrouvailles entre Juana – le personnage pivot du film — et Antonio. Le motif du déplacement est récurrent. Comme pour *Pim pam pum... ¡fuego !*, ce film s'ouvre sur un voyage en train, mais pour un trajet inverse, avec comme destination la zone des maquis : il s'agit du trajet qui conduit la jeune femme de son Andalousie natale vers les austères montagnes cantabriques. Le temps du récit correspond à la parenthèse constituée par le fugace rapprochement des deux amants : le film se clôt en raccordant par montage cut un plan sur le regard hors champ de Juana, esseulée, de retour dans son environnement originel⁹ et la séquence finale suggérant la situation désespérée du protagoniste, harcelé par les gardes civils. Le temps de l'histoire est renvoyé dans une analepse, en

⁸ Daniel Arroyo y voit un signe possible de la persistance de la censure, sous d'autres formes (pénales ou économiques). Cf. *Guerrilla narratives in Spanish contemporary culture*, Thèse de doctorat, University of Michigan, 2010., 346 p., p. 221.

⁹ Après un plan de coupe qui marque le retour à Malaga, nous retrouvons Juana dans sa nouvelle classe. Un plan rapproché la cadre, le regard hors champ portant au loin, à travers la fenêtre ouverte.

entame du film : pendant la séquence d'ouverture du train, la voix *off* de Gadès énonce le texte d'une lettre qui a été adressée à Juana et qui apparaît comme le déclencheur du récit. Celui-ci est encadré entre l'évocation des événements historiques, par le biais de cette analepse, et la traque du maquisard, hors champ (séquence finale). La lettre lue en voix *off* transcrit une origine heureuse, pacifique (le temps des jeunes amours, sur la plage de Malaga), interrompue symboliquement la nuit de la Saint-Jean (« *nuestra última noche de San Juan* »), à laquelle succèdent la séparation et toute une série de déplacements, en raison de la chaîne des conflits.

Pour ce qui est d'*El Corazón del bosque*, il traite de l'éradication des combattants qui se maintiennent dans la lutte jusqu'au bout et se retrouvent pris en étau entre la répression franquiste et la trahison interne. Le film raconte la quête impossible d'un commissaire communiste envoyé liquider le « dernier » guérillero, sourd à toutes les injonctions de renoncement à la lutte armée. Ce commissaire politique, Juan P., part à la poursuite d'*El Andarín* à travers une forêt terrifiante. Son périple conduit à un progressif processus d'identification au héros déchu. En fait, Manuel Gutiérrez Aragón s'est expliqué sur la genèse du film. La rédaction du scénario s'est faite à partir de récits croisés d'enfance, avec son co-scénariste, Luis Megino¹⁰. Le propos avoué était de raconter le processus de mythification du maquisard (del *escondido*) plutôt que l'histoire à proprement parler de la résistance espagnole face au système franquiste. Bien avant *El laberinto del fauno*, de Guillermo del Toro, Gutiérrez Aragón introduit une dimension fantastique. Comme dans pratiquement tous ses films, il reproduit la structure du conte merveilleux. *El Andarín* se métamorphose en un personnage tabou, que l'on ne doit plus ni voir ni nommer. Le face-à-face coïncidera avec la mort du personnage et donnera lieu à une forme de passation de relais, puisque Juan repart en reproduisant la gestuelle et le destin d'*El* : il se gratte, comme subitement atteint de la même maladie, et se fait arrêter, trahi à son tour par un proche. Personnage cumulant à la fois les attributs divins et démoniaques¹¹, il inspire des sentiments où se mêlent étroitement admiration et peur. À propos des guérilleros ayant peuplé son enfance réelle, Gutiérrez Aragón se remémore que

Todo el mundo hablaba de ellos con admiración, temor y respeto, que es como se habla de los mitos. Sobre un luchador al servicio de una idea política, que acaudille una determinada acción política, se puede hablar dentro de una discusión ideológica (...). No se hablaba de ellos en este sentido sino en el del héroe que da miedo porque no es un ser enteramente positivo sino alguien que te puede destruir¹².

Gutiérrez Aragón va plus loin qu'Olea et Camus dans le rejet du manichéisme. Même si les protagonistes de *Pim pam pum... ¡fuego!* et de *Los días del pasado* sont problématisés, la distinction reste claire entre les tenants du bien et du mal. Il n'en est pas de même dans *El corazón del bosque*. Le film jalonne son récit de scènes qui viennent rappeler la persistance et la férocité du clivage de la

¹⁰ Augusto Torres, *Conversaciones con Manuel Gutiérrez Aragón*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1985, p. 102.

¹¹ Catherine Berthet-Cahuzac, « Du Cœur des ténèbres de Joseph Conrad à *El Corazón del bosque* de M. Gutiérrez Aragón : la réfiguration du divin », *Les Cahiers du GRIMH 2* (2001), *Images et divinités*, Université Lumière-Lyon., p. 511-518.

¹² A. Torres, *Conversaciones...*, p. 102.

nation. La forêt est l'espace où les complices de la rébellion sont exécutés¹³. La difficulté de la parole, l'intensité des regards aux abois, soulignés par de longs plans en cadrage serré, expriment le contrôle sur les « vaincus » par l'entretien de la peur. Mais le film montre aussi l'ambiguïté des positionnements individuels à l'intérieur du conflit. Le phénomène de trahison est généralisé et se retrouve tour à tour dénoncé ou justifié. C'est ainsi que Suso livre son beau-frère aux gardes civils « pour son bien ». La soumission à l'ordre établi passe aussi par le retournement des fautes. Le recours au fantastique facilite le brouillage des traits distinctifs des personnages. Il s'agit là d'un procédé particulier à ce film. Les mêmes souvenirs sont repris en écho, d'un personnage à l'autre, avec les mêmes termes et les mêmes référents. De façon itérative, les mêmes flash-back sont intercalés pour venir illustrer les souvenirs de chacun (la vache de Nando, le taureau aux yeux bandés, la veillée familiale). La logique apparente du récit se dilue ; un certain nombre de contradictions restent non résolues, en particulier en ce qui concerne le personnage d'*El*, qui en vient à être présenté simultanément comme le traître et le modèle (« *Alguien nos denunció. Yo creo que fue él[...] El no nos denunció. El es incapaz de denunciar a nadie* »).

L'image du maquisard apparaît ainsi comme un ensemble complexe, reconstruit à travers le prisme des légendes dont il est le prétexte et celui des fictions préexistantes. Le filtre des souvenirs et l'amalgame avec le fantastique conduisent à un processus de réécriture qui vient brouiller la distinction entre résistant et terroriste. Gutiérrez Aragón s'est attaché à court-circuiter toute possibilité d'héroïsation des personnages, pour donner à voir le phénomène d'usure du temps et le pourrissement – au sens propre du terme- du protagoniste :

A los últimos maquis los derrotó más el bosque que la Guardia civil. Estaban tuberculosos, por la cantidad de humedad y lluvia que les caía encima y tenían enfermedades de la piel por no poder mudarse de ropa. Me gustaba que El Andarín, el supuesto mito, fuera un poco mohoso¹⁴.

On retrouve là la revendication de lucidité, de la part de Gutiérrez Aragón. À chaque fois qu'il évoque ses tournages dans les montagnes de la zone cantabrique, le réalisateur se plaît à contredire les topiques sur la nature bienheureuse, en rappelant les difficultés dues à la rudesse du climat (« *en contra de las actuales visiones ecológicas sobre el bosque que le consideran un sitio benéfico, la realidad es que es un lugar horroroso*¹⁵ »). Il apparaît de façon très nette ici que cette raillerie sur l'idéalisme de certaines formes du retour à la nature s'inscrit dans une vision plus large. De façon générale, le cinéaste s'oppose aux schématisations des discours établis. *El corazón del bosque* dévoile, à travers la figure du maquisard, les difficultés spécifiques à un pays soumis à une dictature qui s'est installée dans la durée et qui maintient la population sous sa férule. Dans sa thèse de doctorat, Daniel Arroyo qualifie très justement la guérilla « d'élément résiduel » qui rend manifeste la

¹³ Le *compañero* qui abrite Juan, au début du film, est exécuté chez lui avec sa famille, ce qui n'est pas sans rappeler des témoignages du réel sur des faits similaires. D'autres passages du film évoquent un massacre perpétré dans la région par la garde civile ainsi que la persécution des guérilleros cachés dans la forêt.

¹⁴ A. Torres, *Conversaciones...*, p. 113.

¹⁵ A. Torres, *Conversaciones...*, p. 113.

persistance de l'antagonisme entre les deux Espagnes¹⁶. Ce film dément ainsi le mythe des « années de la paix » et achoppe sur la logique de simplification idéologique des représentations du passé, qui domine au moment de la transition¹⁷. On retrouve là en filigrane l'idée que le discours dominant de la période de la transition est sous-tendu par le sentiment d'une culpabilité partagée¹⁸. S'il est manifeste que *Pim pam pum... ¡fuego !* ou *Los días del pasado* prennent le contre-pied d'un tel discours, en mettant en scène des victimes innocentes, dans quelle mesure peut-on en dire autant du film de Gutiérrez Aragón, qui prend pour élément déclencheur de son récit le renoncement à la lutte armée par le PCE ?

L' ancrage historique

Pim pam pum... ¡fuego ! dépeint essentiellement la situation des Madrilènes pendant l'après-guerre civile. Les classes populaires vivent d'expédients. Elles sont en butte à la pénurie de logements et restent tributaires des cartes de rationnement. Le marché noir est à l'origine de l'enrichissement d'une frange de la population peu scrupuleuse, magistralement représentée par un Fernando Fernán Gómez particulièrement odieux. La présence de réseaux clandestins dans la capitale est évoquée, même si ceux-ci restent hors récit, en simple toile de fond. Ces éléments servent de balise et nous permettent de situer l'action pendant « les années de la faim », dans les années quarante. La datation reste indéterminée ; le récit semble toutefois se situer à une date avancée dans l'histoire de la guérilla, dans la phase de liquidation des combattants (« *no se podía hacer más ; nos estaban cazando como conejos* »). Le terme de *maquis* a une fonction d'ancrage dans la mesure où il porte l'action dans une période ultérieure à son importation de la France vers l'Espagne : nous nous trouverions donc après le retour, en 1944-1945, des Espagnols qui s'étaient enrôlés dans la Résistance française.

De façon générale, dans les trois films, l'ancrage historique est seulement suggéré, en maintenant une part d'indétermination. *Los días del pasado* comme *El corazón del bosque*. renvoient aux combats qui ont été livrés dans la zone des Picos de Europa en Cantabrie, jusqu'à une date avancée¹⁹. Mais les différences de point de vue semblent reliées à une divergence dans la datation esquissée. *Los días del pasado* retrace le parcours d'un combattant enrôlé dans la Résistance française avant de rejoindre le maquis espagnol, au sortir de la Deuxième Guerre mondiale. Les allusions à divers événements historiques rapprochent le temps de la fiction du temps historiographique. Notamment, la lettre lue en voix off, en entame du film, inscrit trois connecteurs temporels :

- sept ans se sont écoulés depuis la séparation des amants (« *han pasado 7 años como si hubiera sido un instante* »). Les événements à l'origine de la séparation ne sont pas explicités

¹⁶ D. Arroyo, *Guerrilla narratives...*, p. 208.

¹⁷ Arroyo distingue *El corazón del bosque* des films précédents, d'Erice, Olea et Camus, en ce que le film de Gutiérrez Aragón se situerait dans ce qu'il dénomme un contexte «post-consensuel», lequel correspond pour lui à la période 1979-1982. Cette distinction vaut si on s'intéresse à la réception du film, sorti en 1979, plutôt que sa production (le film a été réalisé en 1978).

¹⁸ Danielle Rozenberg, «Le «pacte d'oubli» de la transition démocratique en Espagne», *Politix*, 74 (2006), pp. 173-188.

¹⁹ Les combats des Picos de Europa ont été étudiés par Antonio Brevers dans un ouvrage préfacé par Gutiérrez Aragón : Antonio Brevers, *Juanín y Bedoya : los últimos guerreros*, Santander, 2008.

mais le récit laisse supposer une interpellation par les nationalistes (« *Me dijeron que [...] que tu padre salió libre* ») et la suite de la lettre sous-entend la participation d'Antonio et de ses camarades aux combats menés pendant la guerre civile (« *nos vimos otra vez con el fusil* »).

- Antonio a été interné dans le camp de Djelfa, en Algérie (« *en aquel infierno de Djelfa* »). Il y a été incorporé de force dans les CTE français (« *lo llamaban compañía de trabajo* »), ce qui nous situe aux environs de 1940-1943²⁰ : pendant la Deuxième Guerre Mondiale (« *allí en Argelia apenas si sabíamos de la guerra que estaba muy cerca* »), avant de rejoindre les forces françaises (« *un día los franceses nos atendieron y nos llevaron a Francia* »).

- Le récit, élusif, ne précise pas quel est l'engagement militaire d'Antonio. On peut juste noter qu'il se retrouve engagé dans un combat dépeint sous la forme de la guérilla (« *Y nos vimos otra vez con el fusil escondiéndonos en los bosques, haciendo la guerra contra los alemanes* »). Antonio indique avoir participé à la libération de Paris, en août 1944, puis à la capitulation de Berlin, en mai 1945. Son parcours, qui le conduit de l'Afrique du Nord jusqu'à Paris et Berlin, rappelle celui du bataillon de la *Nueve* - composé majoritairement de républicains espagnols-, qui a joué un rôle de premier plan dans ces deux grandes batailles²¹.

Le film transcrit l'espoir persistant, même s'il s'amenuise, de l'arrivée de renforts extérieurs pour combattre le fascisme, ce qui le place logiquement dans un temps antérieur à la décision de renoncement à la lutte armée. On peut en effet considérer la longue séquence de mise au point entre les maquisards comme un autre connecteur temporel : (« *Algún día haremos algo más. Vendrán los que están fuera y daremos la cara* »). Il en ressort que le récit se situe dans un temps intermédiaire : ultérieur à mai 1945 (« *cayó Berlín ; y ahora que dejan las armas...* ») et 1948, date à laquelle le PCE décrète l'arrêt des combats.

El corazón del bosque prend au contraire pour référent la dernière phase du conflit, après le renoncement à la lutte armée. Il y a insistance sur ce point dès l'entame du film. On remarquera en effet le parallélisme formel des deux cartons liminaires. Les énoncés, qui se font écho, se construisent autour du concept d'ultériorité (« *Hace cuatro años* », « *terminó* », « *mantienen* », « *más tarde* », « *aún* », « *sobrevive* », « *poner fin* ») :

carton 1 :

1° de septiembre 1942...²²

Hace cuatro años que terminó la guerra civil española.

El Andarín y su grupo mantienen una resistencia esperanzada en las montañas del Norte.

Carton 2 :

1° de septiembre 1952, diez años mas tarde.

El grupo del Andarín aún sobrevive en las montañas.

²⁰ Cf. Geneviève Dreyfus-Armand, *L'exil des républicains espagnols en France*, Paris, 1999, p. 138.

²¹ La 9° compagnie, composante de la 2° Division Blindée de Leclerc. Cf. Evelyn Mesquida, *La Nueve 24 août 1944 : ces républicains qui ont libéré Paris*, Paris, 2011.

²² Les guillemets sont dans le texte.

La organización a la que pertenece el Andarín ha decidido poner fin a la resistencia armada.

Se envían sin resultado un enlace tras otro.

La différence de tonalité entre les cartons de début et de fin du film, d'aspect plus « réalistes », et le récit encadré, à dominante fantastique²³, ne doit pas faire penser à une rupture de perspective. En fait, le recours au conte merveilleux ou à la fable sert à réécrire des événements historiques précis. Paradoxalement, des trois films qu'aborde cet article, c'est celui de Gutiérrez Aragón qui colle davantage au référent historique. La séquence d'allure la plus fantasmagorique rappelle en fait un événement de l'histoire locale des maquis, rapporté par des témoins de l'époque. En effet, Juan croise dans la forêt une charrette transportant des corps amoncelés. La mise en scène confère une dimension surnaturelle à ce convoi, tiré pesamment par un bœuf filmé en plan détail. Le corps qui s'en échappe est celui d'un ancien camarade, Atilano, qui semble ressusciter inexplicablement et fonctionne comme un double de Juan, venu d'outre-tombe. Le substrat est pourtant bien réel : c'est ainsi que Jean Ortiz récupère le témoignage d'habitants du village de Tama, faisant apparaître la différence de traitement accordé aux morts des deux camps²⁴ : ces témoins rapportent l'exécution sommaire, le 20 octobre 1952 (ce qui correspond à la date du récit filmique) de deux guérilleros et de la famille qui les hébergeait. Le sergent de la garde civile, mort dans l'opération, est enterré en grande pompe tandis que les corps des cinq personnes exécutées sont transportés dans un char à bœufs pour être jetés dans une fosse commune, dans le village voisin de Potes. Après ce massacre, une vague d'arrestations porte un coup de grâce au maquis. Les deux guérilleros Juanín et Bedoya se retrouvent isolés, jusqu'à leur exécution en 1957. Juanín aurait été dénoncé par son beau-frère, détail auquel renvoie la trahison d'El par Juan et de Juan par Suso²⁵.

Bien qu'ils soient essentiels pour éclairer les raisons du drame représenté, les cartons de l'incipit laissent transparaître des implicites dans les choix de référentialisation et semblent remplir une fonction ambiguë. En effet, ces intertitres combinent le recours à des datations très précises et les formes allusives. C'est le point d'origine des deux temps du combat qui reste sous-entendu. Le premier carton ne saurait, d'un strict point de vue arithmétique, renvoyer à la date habituellement retenue pour marquer la fin de la guerre civile. Le texte filmique démarque du discours historiographique officiel, en rejetant comme point de référence la déclaration, faite unilatéralement par le général Franco, de la fin des combats. La véracité du discours n'est pas compromise, dans la mesure où cet intertitre renvoie au processus de la défaite, laquelle paraît consommée dès fin 1938, mais le libellé estompe les limites temporelles entre les différentes phases du conflit. Quant au deuxième carton, il n'explicite ni les causes ni les modalités de l'arrêt de la lutte armée. L'ancrage historique pointe la responsabilité du PCE, mais sans le nommer. Septembre 1942 précède de peu le lancement du projet de l'*Unión Nacional Española*, par laquelle le PCE entend coordonner la lutte mais aussi assurer son contrôle sur

²³ D. Arroyo, *Guerrilla narratives...*, p. 223.

²⁴ Témoignages recueillis par Jean Ortiz en novembre 2002, et rappelés dans son article «Le maquis Ceferino Machado de Cantabria», *Délits, violences et conflits dans la littérature espagnole, actes du colloque Hommage à Claude Allagré*, Pau, mars 2002, L'Harmattan, 2004, p. 290.

²⁵ C'est ce que révèle Gutiérrez Aragón, dans ses entretiens avec A. Torres (*Conversaciones...*, p. 101-102).

la guérilla²⁶. 1952 correspond à l'ordre d'évacuation générale par le PCE. Auparavant, en 1948, le parti avait décrété le renoncement à la lutte armée. L'expression *poner fin* confond ces deux décisions et laisse dans le non-dit la date, pourtant décisive, de 1948. Le délai indiqué dans le premier carton (« *Hace cuatro años* ») s'appliquerait plus exactement à ce carton-ci. Il se crée ainsi une homologie qui conforte le parallélisme des formes entre les deux intertitres et pose en équipollence les deux déroutes, la fin de la guerre civile et la fin de la lutte armée. La question de la stalinisation du PCE, qui est le fondement de la décision de 1948, est évoquée de façon très détournée. Ce carton préfigure ainsi ce que sera la tonalité du film si on considère, avec Heredero, *qu'El corazón del bosque* retranscrit, mais de façon métaphorisée, le resurgissement de tensions internes au PCE, provoquées par le retour, sur le sol espagnol, de ses dirigeants exilés²⁷.

Enjeux de la représentation du maquisard

Tout en datant le récit, les deux cartons liminaires renvoient la majeure partie de l'histoire des maquis dans l'ellipse qu'ils instituent. Quelques minutes à peine (3 minutes 6 secondes exactement) sont consacrées aux dix ans écoulés entre septembre 1942 et septembre 1952. Un montage rapide de sept plans résume l'activité de sabotage ; les vues sur les trajets du personnage et la scène de la fête votive évoquent de façon lacunaire l'inscription du guérillero dans le milieu environnant. Le même mélange entre dilatation du temps de la narration et ellipse de la majeure partie du temps historiographique se retrouve dans *Los días del pasado*. Les six ou sept ans écoulés, qui mettent en perspective et expliquent les causes de la guérilla, sont juste évoqués dans les analepses constituées par la lettre lue en voix off, dans la première séquence, et le dialogue avec l'inspecteur de l'enseignement, entre *Los días del pasado* et *El corazón del bosque*. Des plans extérieurs lointains, de longs panoramiques balaient des espaces déserts. De façon générale, la lenteur et la durée des plans sont remarquables, d'autant plus que les passages silencieux abondent. Ces procédés transcrivent le concept de coupure. Ils donnent à percevoir le sentiment d'altérité des êtres, face à leur environnement.

L'itérativité du récit se rajoute à cet ensemble pour suggérer une sortie du temps calendaire et un enfoncement dans un espace d'indifférenciation. Dans *Los días del pasado*, le signe le plus marquant de cet arrêt du temps est l'absence d'un maître d'école depuis 6 ans. La configuration temporelle du récit est motivée diégétiquement et sert la volonté de reconstitution historique. La narration est linéaire. Camus transcrit avec le souci du détail les conditions de vie de l'époque, dans les zones reculées des montagnes du Nord, et évoque la place qu'y prend la guérilla. La population villageoise paraît sympathisante mais muselée. Le récit est entrelacé de plans renvoyant au contrôle exercé par les appareils répressifs d'État (champ/contrechamp sur un homme menotté, encadré par

²⁶ G. Dreyfus -Armand, *L'exil des républicains...*, : « l'UNE est créée le 7 novembre 1942, très probablement à Toulouse », p. 163.

²⁷ Carlos Heredero, *Cuentos de magia y conocimiento*, Burgos, 1998.

deux gardes civils ; séquence muette, en plongée sur les cercueils emportés par la garde civile ; convocation par le lieutenant de la région...).

Chez Gutiérrez Aragón, le motif du temps suspendu produit un effet tout autre. Il coïncide avec le basculement dans le fantastique. Le tournage se fait en décors réels mais les bois sont filmés de façon à évoquer la forêt obscure et terrifiante des contes merveilleux. Le personnage de Juan y est d'ailleurs guidé par le son d'une comptine enfantine. Gutiérrez Aragón pousse à son extrême la logique, déjà présente chez Camus, du hors-champ et du hors vue. Le hors vue s'explique par la topologie de la région : les guérilleros se prévalent de la densité de la forêt de la zone des Picos de Europa et des brumes hivernales pour échapper aux regards. Le hors-champ contribue, de même, à évoquer la présence insaisissable des *escondidos*. Les silhouettes au loin ou perdues dans la pénombre, sont à peine perceptibles, ce qui conforte la notion d'indifférenciation et de brouillage des points de repère. La guérilla n'est pratiquement pas filmée, la bande-son (le bruit de salves de tir) suppléant le déficit d'image. Les quelques passages renvoyant à des épisodes de la guérilla sont, quant à eux, filmés de façon morcelée. Qu'il s'agisse de la scène de sabotage, en incipit, ou du massacre de Tama²⁸, quelques plans rapprochés sont montés en cut, ce qui oblige à une reconstruction, par le spectateur, du récit lacunaire. Gutiérrez Aragón va jusqu'à régulièrement détourner l'objectif de la caméra de l'action : « *Los planos son muy largos y a veces la cámara hace una panorámica hacia otro lado para no sacar lo dramático sino lo adramático* ²⁹ ».

Si le hors-champ et le hors-vue s'imposent de façon si nette, c'est parce qu'ils sont, avec l'ellipse, une figure du décentrement. Si on compare les modalités de disparition du récit du héros de chacun des trois films, il apparaît clairement la primauté de la dialectique entre occultation et dévoilement. Dans *Pim pam pum... ¡fuego !*, la mort de Luis n'est pas représentée, mais juste énoncée, anonymement, par l'entrefilet de journal. La dernière séquence de *Los días del pasado* relègue Antonio hors champ. La caméra fixe la trouée du ciel. Le film se clôt ainsi sur l'invisibilité du combat. Celui-ci est donné à entendre par les salves de tirs, accompagnées des aboiements de la meute, et le halètement d'un personnage, que la logique narrative nous conduit à identifier à Antonio, en tout premier plan sonore. La combinaison audiovisuelle produit un double effet, d'identification très forte au personnage, et d'exclusion, en raison de la sortie du champ de la caméra. L'option narrative est inverse chez Gutiérrez Aragón, mais pour aboutir à la même problématique. Le personnage d'*El* n'est visualisé qu'au moment du face à face final avec Juan. Des plans rapprochés s'attardent sur le personnage. Nous assistons à l'exécution du héros défait, qui se laisse abattre sans chercher à se défendre. Après avoir suivi brièvement la fuite de Juan, la caméra reprend le plan rapproché sur le visage d'*El*, tombé contre

²⁸ J. Ortiz, «Le maquis Ceferino Machado...», p. 290.

²⁹ A. Torres, *Conversaciones...*, p. 118.

un rocher. Le même plan est repris en fondu enchaîné, en marquant le temps qui s'est écoulé. La brume envahit progressivement l'écran jusqu'à conduire à une image blanche³⁰.

D'une façon ou d'une autre, le point d'aboutissement du processus victimaire fait l'objet d'un escamotage. Le choix aurait pu être fait de magnifier le sacrifice final. La défaite seule ne suffit pas à expliquer que le cinéma espagnol ne construise pas une geste héroïque de la résistance contre le système franquiste. C'est l'invisibilité du guérillero qui est mise en exergue. Comme le soulignait déjà Heredero, la mémoire historique de la résistance a été confisquée de façon durable par le cinéma franquiste et s'est retrouvée déphasée au moment où elle aurait pu refaire surface³¹. Le guérillero devient un souvenir dérangeant, qui peut difficilement être intégré dans le discours consensuel de la transition. C'est ce qui justifie, de l'avis général, que Camus et Gutiérrez Aragón, comme, avant eux, Olea et Erice, continuent de recourir aux formes de l'évasion. Pour chacun de ces films, il s'agit de rappeler des faits du passé injustement ignorés, tout en restant aux limites du dicible.

El corazón del bosque met en scène un personnage que le temps a rendu anachronique et qui est devenu indésirable aux deux camps. L'appareil franquiste et le parti cherchent, chacun pour des raisons différentes, son élimination. Daniel Arroyo relève des points de coïncidence avec le présent du film. Prenant appui sur les travaux des historiens, il perçoit que la complicité objective du passé aboutit à une complicité objective des forces héritières du franquisme et des forces de gauche, pendant la transition³². C'est un point qui a été souvent rappelé : le « pacte de l'oubli » se fonde sur le sentiment d'une culpabilité partagée que personne ne souhaite exhumer :

durante la transición la propia izquierda fomenta el ocultamiento de la lucha democrática contra el franquismo, pues valorizar la lucha de los demócratas contra la dictadura equivalía a condenar el régeimen franquista. Con tal condena se corría el riesgo de poner en tela de juicio la sinceridad democrática de las élites que llevaron a cabo la transición³³.

C'est une autre complicité objective que dénonce *Los días del pasado* : celle qui conduit les forces alliées à abandonner les guérilleros espagnols à leur sort, à la sortie de la Deuxième guerre mondiale. La lettre en voix *off*, placée en incipit, rappelle, à travers le personnage d'Antonio, la contribution d'un grand nombre de républicains espagnols à la guerre de 39-45, aux côtés des Français :

un día los franceses nos atendieron y nos llevaron a Francia. Y nos vimos otra vez con el fusil escodiéndonos en los bosques, haciendo la guerra contra los alemanes. Eramos muchos y fuero cayendo lejos de su casa un montón de españoles. Los otros seguíamos sabiendo que era una tristeza

³⁰ Le film a été tourné en extérieur. Mais l'ensemble des éléments climatiques qui aboutissent au hors vue sont artificiels, et font bien l'objet d'un choix délibéré. « *Rodamos durante un verano calurísimo y lleno de sol. De tal manera que la neblia, la lluvia, el barro y el todo lo demás son artificiales* », explique Gutiérrez Aragón dans A. Torres, *Conversaciones...*, p. 112.

³¹ C. Heredero, « Historias de maquis... » : cuando España inició el proceso para la recuperación de las libertades democráticas, tras la muerte del dictador, el combate del maquis quedaba ya demasiado lejos para las nuevas generaciones de espectadores que estaban protagonizando la reconstrucción del país. De ahí que, a pesar de algunos intentos aislados por recuperar la memoria histórica de aquel fenómeno, anteriormente secuestrada y adulterada por el cine del franquismo, tampoco a partir de entonces la reaparición de los guerrilleros en la pantalla ha podido llegar a cuajar en algo más consistente que las meras y fugaces excepciones interesadas por el tema, p. 215.

³² D. Arroyo, *Guerrilla narratives...*, p. 222.

³³ Bénédicte André-Bazzana, *Mitos y mentiras de la Transición*. Madrid: 2006, citée in D. Arroyo, *Guerrilla narratives.....*, p.189.

morir allí pero era lo único que había que hacer . Ganamos la guerra, Juana. Cayó París, cayó Berlín y ahora que los soldados dejan las armas, nosotros volvemos a empezar.

Le parcours retracé ici est emblématique du lien direct existant entre la Résistance française et le maquis espagnol. Contrairement à Gutiérrez Aragón ou à Olea, Camus emprunte par moments au genre du film de résistance tel qu'il s'est forgé en France. Deux combats sont filmés, qui attestent de l'organisation et du sens tactique du groupe armé, ainsi que de la bravoure d'hommes disposés à mourir le fusil à la main. La séquence construite autour de l'échange de points de vue entre les guérilleros, après une escarmouche, obéit aux codes du film de Résistance, en posant la question de l'utilité de la guerre asymétrique. Les divergences à l'intérieur du camp républicain et la montée du défaitisme transparaissent, mais sans remettre en cause le bien-fondé de la lutte. Ce que révèlent les propos des personnages, c'est l'espoir déçu d'une solidarité internationale contre le régime totalitaire espagnol : « *Desde que la guerra paso por allí yo estoy en ella. Incluso me echo para otra que ni siquiera era la nuestra [...] Vendrán los que estan fuera y daremos la cara [...] Eso es lo que hay que hacer : estamos* ». Ce passage a valeur de plaidoyer. Il réhabilite la figure du guérillero, en démentant ce que Francisco Moreno Gómez appelle des topiques de la guerre civile : le topique de l'erreur stratégique et celui des dissensions internes comme causes uniques de la défaite³⁴.

L'attachement d'Antonio et de Juana au camp républicain est continûment suggéré, mais le récit semble ramener le drame vécu essentiellement à sa dimension individuelle. Antonio se présente comme un être ballotté par le destin, emporté dans les grandes causes de la guerre à son corps défendant. Sa lettre, qui est lue dans la première séquence, fait l'impasse sur la guerre civile (« *me ponía a pensar en nuestra única noche de San Juan, en la playa, en nuestro porvenir* »). L'enrôlement dans la Résistance française est présenté de façon passive (« *nos llevaron a Francia. Y nos vimos otra vez con el fusil* »). Mais la désidéologisation du personnage signifie-t-elle pour autant désidéologisation du contenu filmique ? Certes, *Los días del pasado* laisse dans l'implicite les causes du conflit³⁵. Mais le propos de Camus est autre. La voix *off* de l'incipit dénonce une forme de trahison et rappelle une dette historique. Les propos sont sévères à l'encontre des Français (« *Nos amenazaban, torturaban, mandaban a las cárceles españolas* »). L'analepse retrace succinctement les dures conditions du camp de Djelfa (« *aquel infierno de Djelfa* »), en insérant des détails qui confortent l'ancrage historique (« *Lo llamaban Compañía de Trabajo y nos pagaban medio franco*³⁶ »). Le « *ganamos la guerra* » final n'en est que plus frappant et rend problématiques les contours du collectif exprimé par ce « nous ». S'agit-il de la coalition des forces alliées, à laquelle participent les républicains espagnols ? Mais en ce cas, le rassemblement se fractionne immédiatement entre le

³⁴ Francisco Moreno Gómez, «Lagunas en la memoria y la historia del maquis», *Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea*, 6 (2006), p. 476.

³⁵ Tout en reconnaissant le grand mérite d'une œuvre qui questionne la représentation convenue de la guerre civile et de la dictature, D Arroyo porte un jugement sévère sur le film de Camus, qu'il juge « pratiquement inoffensif », au même titre que *Pim pam pum... fuego !*, parce qu'il passerait sous silence le fondement idéologique du conflit : «*estas películas no exploran la cuestión ideológica como elemento que determina la existencia y el proyecto de la guerrilla*» (*Guerrilla narratives...*, p. 199).

³⁶ Cf G. Dreyfus-Armand, *L'exil des républicains...*, p. 70 et p. 105.

groupe des Alliés (« *los soldados* ») et un deuxième « nous » englobé dans le premier, à savoir les Espagnols. Ou bien *ganamos* renvoie-t-il lui aussi au groupe des Espagnols, pour faire valoir l'importance de leur contribution ? Dans les deux cas, la conclusion de la lettre prend le contre-pied de la représentation assimilant le maquisard espagnol à un combattant fourvoyé. Parallèlement, cet énoncé renvoie l'espagnol à son statut de guérillero, en le dissociant de l'ensemble des soldats. En opposant *soldados* à *nosotros*, l'énoncé filmique réactive l'idée d'un corps allogène³⁷.

Le même mouvement se dessine avec le rappel des deux victoires décisives, à Paris et à Berlin. Le parallèle opéré entre les deux (« *cayó París, cayó Berlín* ») pose le problème du point de vue. Les Espagnols de *la Nueve* sont entrés les premiers dans Paris occupé. *Cayó París* (« nous avons pris Paris ») rappelle l'importance de la contribution espagnole, que le discours officiel français avait, encore à l'époque du film, tendance à minorer. De surcroît, *caer* s'oppose au sème de la libération. La libération consiste à se réapproprier son propre territoire en expulsant l'occupant. En mettant sur le même plan Paris et Berlin, le guérillero espagnol dévoile son altérité. Le terme *caer* le situe dans un rapport distancié au projet français. Ce qui est mis en avant, c'est la dimension idéologique du combat. L'analepse introduite dans la première séquence présuppose le concept de guerre antifasciste, qui devait servir à justifier la poursuite de la guerre après l'armistice de 1945, pour éliminer le franquisme, à la suite du fascisme italien et du nazisme. Le film se place dans le cadre du discours dominant sur la guerre civile, à partir de 1944-1945, lorsque le concept d'antifascisme supplante celui de révolution. Cette prise de position peut être discutée. Mais cela suppose un implicite, à savoir que l'on réduise l'antifascisme à la vision stratégique du mouvement communiste international, qui a pour but d'instrumentaliser le conflit et de prendre le contrôle, en liquidant le mouvement anarchiste³⁸. À supposer même que le point de vue de Camus soit conditionné par le discours véhiculé par le parti communiste, il n'en reste pas moins que le film soulève des questions qui dépassent de loin la vision consensuelle d'une guerre fratricide, partageant les responsabilités entre les deux camps. Pour des raisons différentes, le film de Camus est tout aussi dérangentant que le film de Gutiérrez Aragón, face au discours dominant de la transition, dans la mesure où le pouvoir en cours de restructuration vise non seulement à éluder les conflits passés mais aussi à consolider ses liens avec ses voisins européens.

Même quand ils ciblent des faits précis du passé, ces différents films relèguent les points névralgiques de l'Histoire aux marges du récit. Ils reproduisent ainsi les caractéristiques d'écriture du cinéma espagnol qui se sont instaurées avec le « cinéma-métaphore³⁹ » et qui perdurent pendant la transition. Pour Olea, Camus et Gutiérrez Aragón, comme auparavant pour Erice, le hors champ est le support privilégié de l'élusion. S'y ajoutent la voix *off*, pour Camus, et les cartons, pour Gutiérrez

³⁷ Le récit filmique brode à partir d'un élément tiré de la réalité historique, les Espagnols de la *Nueve* ayant bénéficié de mesures spécifiques, qui leur permettaient de continuer de porter leur uniforme d'origine et le drapeau républicain, tout en étant intégré dans l'armée française. Cf. Evelyn Mesquida, *La Nueve...*

³⁸ Daniel Aïache propose une brève synthèse des deux courants historiographiques sur cette question, selon le sens donné au concept d'antifascisme. Cf. Daniel Aïache, « Mémoire, oubli et récupération de la mémoire historique de la guerre civile espagnole », 12 novembre 2011 En ligne]

<http://ehess.dynamiques.fr/usagespublicsdupasse/rubriques/affaires-et-controverses/> (consulté le 12 février 2012).

³⁹ Jean-Claude Seguin, *Histoire du cinéma espagnol*, Paris, 1993, p. 71.

Aragón. Ces procédés ont en commun un statut ambivalent, dans la mesure où ils s'instituent à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du texte filmique. C'est cette ambivalence qui les rend aptes à être polarisés par la combinatoire filmique. Hors champ, voix *off* et cartons contribuent aux dialectiques occultation/dévoilement et intégration/exclusion.

L'enjeu, pour Olea ou pour Erice qui tournent leur film avant la mort du dictateur, est d'ouvrir une brèche sur des événements encore soumis à la censure. L'enjeu, pour Camus ou pour Gutiérrez Aragón, est de réhabiliter des victimes occultées par l'histoire officielle et en passe d'être oubliées aussi par le processus de la transition. On se trouve face à une écriture paradoxale, qui consiste à exhumer, mais par le biais d'un récit fait de contournements. Est-ce à dire que *Los días del pasado* et *El corazón del bosque* sont contraints par le « pacte du silence » par lequel on a caractérisé la transition ? Très certainement si on considère que le retour sur le passé impacte sur le présent. Camus, comme Gutiérrez Aragón, sont confrontés à un discours officiel qui impose un cadre à la mémoire, pour reprendre un terme de Daniel Aïache⁴⁰. Il est évident que ce sont les victimes qui ont eu à payer le prix de la pacification, puisque celle-ci se construit sur l'acceptation de l'impunité des coupables. S'ensuit-il un affadissement des représentations ? Arroyo observe très justement qu'il est fait silence sur l'origine révolutionnaire du conflit espagnol. Il y voit l'effet d'un processus de « désidéologisation », préfigurant un assujettissement aux lois du marché⁴¹. Le parti pris du centrage sur la phase finale de la guérilla permet pour le moins de poser la double question de la trahison multiple d'une grande cause et de la persistance de la répression bien après la fin proclamée de la guerre civile. Exhumer le passé s'avérerait un exercice très délicat. Le risque de déstabilisation du pays était réel à la mort de Franco. Camus et Gutiérrez Aragón restent dans les limites du dicible, sans renoncer pour autant au devoir de mémoire.

⁴⁰ D. Aïache, «Mémoire, oubli...»: «La période de la transition organise la sortie de la guerre civile avec retardement, mais dans un cadre préétabli».

⁴¹ D. Arroyo, *Guerrilla narratives.*, p. 165-166.

EXIL, MEMOIRE ET IDENTITE. LA LEY DE NIETOS : L'EXIL EN HERITAGE

Magali Dumousseau Lesquer
ICTT, Université d'Avignon

Résumé : Cet article propose un bilan des répercussions réelles de la disposition additionnelle (DA7) de la *Ley de Memoria Histórica*, rebaptisée en Amérique latine la *Ley de Nietos*, un an après la fin du délai permettant aux petits-enfants des migrants et des exilés politiques de la Guerre civile espagnole et de la dictature franquiste d'obtenir ou de récupérer, sous certaines conditions, la nationalité espagnole.

Résumen : Este artículo propone un balance de las repercusiones que ha tenido verdaderamente la Disposición Adicional 7ª de la *Ley de la Memoria Histórica*, llamada la *Ley de Nietos* en América Latina, un año después de finalizar el plazo que permitía a los nietos de españoles, exiliados políticos y emigrantes de la guerra civil española y de la dictadura franquista, conseguir o recuperar, bajo ciertas condiciones, la ciudadanía española.

Que la mémoire soit associée à l'histoire, cela devrait aller de soi. Que ces deux termes soient rattachés, comme c'est le cas en Espagne depuis 2007, à celui de loi à travers *La Ley de Memoria Histórica* interroge davantage car cette association révèle toute la difficulté pour les Espagnols à mettre fin, officiellement, à près de soixante-dix ans d'amnésie. Il s'agit bien évidemment de revenir sur l'Histoire, collective, officielle mais aussi sur l'autre, celle qui a été effacée pendant trente-six ans de dictature et qui a largement contribué à son prétendu oubli. Un oubli apparent, imposé par le pouvoir et subi par des victimes qui voient désormais, grâce à cette loi, la possibilité d'un retour de la mémoire, celle d'histoires individuelles qui constituent l'Histoire et qui tentent d'être enfin reconnues officiellement grâce au processus mémoriel engagé par le gouvernement de José Luis Rodríguez Zapatero en 2007. Car cette loi, par son texte relativement restrictif et par la frilosité des gouvernements de José Luis Zapatero puis de Mariano Rajoy à l'appliquer, ne peut être qu'un premier pas vers la fin de l'amnésie collective. Dur constat que celui d'une obligation législative à la fin de l'oubli. Les nombreuses controverses ne cessent de souligner que, pour certains, le retour de la mémoire ne semblait pas nécessaire tant l'irresponsabilité historique associée au processus d'amnésie pouvait apporter de confort. Ne pas rouvrir de vieilles blessures considérées, de fait, comme fermées, au risque de retomber dans un conflit ; autant d'arguments que les opposants aux souvenirs non officiels ont fait remonter du passé.

Mais alors qu'il est difficile en Espagne, le retour de ce passé oublié est accueilli en Amérique Latine avec beaucoup plus d'enthousiasme et d'espoir apportés par la Disposition Additionnelle 7 (D.A. 7) de la loi, qui permet notamment aux petits-enfants des exilés politiques espagnols de récupérer la nationalité espagnole sous certaines conditions. En décembre 2011, alors que la validité de la mesure arrive à son terme, le *Partido Popular* s'installe au gouvernement. Il convient, un an plus tard, de dresser un bilan des répercussions réelles de cette disposition rebaptisée en Amérique Latine la *Ley de Nietos* d'un nom qui, en s'affranchissant de la terminologie législative traditionnelle, souligne tout l'affect qui est rattaché à ce processus à caractère identitaire de la part de ceux qui ont reçu l'exil en héritage.

Le texte de loi

L'amnésie dans laquelle l'Espagne plonge à la fin de la guerre civile a été facilitée par la répression et la censure franquistes ainsi que par certains décrets qui ont empêché toute tentative de justice, notamment le décret 10/1969 du 31 mars 1969 qui entra en vigueur le 2 avril 1969 et instaure la prescription des délits commis avant le 1^{er} avril 1939 dans un souci de « maintien de la coexistence pacifique des Espagnols ». Selon le gouvernement alors en place, ce décret avait contribué à « consolider la légitimité du *Movimiento* durant les dernières années » ainsi que « la paix, le développement et la liberté juridique » à l'intérieur du pays. C'est ainsi que le discours officiel justifie le recours à la prescription des responsabilités pénales qui pourraient dériver de tout type de délits, quels que soient leur gravité ou leurs auteurs, liés à la « Croisade » menée par Franco et à « la lutte entre des frères unis » à nouveau.

Au début de la démocratie, certains textes de loi, comme le décret du 5 mars 1976, proposèrent de dédommager les victimes du régime franquiste pour les souffrances endurées entre 1939 et 1975. Il est alors uniquement question de compensation des victimes mais pas de justice, ces textes revenant sur les effets des actes commis mais pas sur la reconnaissance de la culpabilité de leurs auteurs. Tout espoir de justice s'évanouit à partir du 15 octobre 1977, avec l'adoption de la Loi d'amnistie qui s'applique aux délits politiques commis avant le 15 décembre 1976, ainsi qu'à ceux commis entre le 15 décembre 1976 et le 15 juin 1977 dans le but de rétablir les libertés publiques ou de revendiquer l'autonomie des régions. L'amnistie concerne également ces mêmes délits jusqu'au 16 octobre 1977, à condition qu'ils n'aient pas mis en danger la vie ou l'intégrité d'autrui.

Faute d'avoir la possibilité de condamner les auteurs des délits mais aussi de reconnaître officiellement l'innocence de certaines victimes toujours considérées juridiquement comme « coupables », d'autres lois de dédommagement seront promulguées tout au long de la Transition qui, d'une certaine façon, participent à l'effacement d'un aspect de l'histoire en proposant des pensions, une assistance médicale au profit des anciens combattants mutilés, des veuves et des enfants de victimes de la Guerre civile, des indemnisations pour les prisonniers... sans revenir sur la responsabilité ni la culpabilité des auteurs des souffrances et délits.

En 2004, la mémoire historique devient l'un des arguments de campagne électorale de José Luis Rodríguez Zapatero qui propose la création d'un Centre National de Documentation et de Recherches Historiques sur la Guerre Civile et le Franquisme. En septembre, une Commission Interministérielle pour l'Etude de la Situation des Victimes de la Guerre Civile est créée. L'année 2006 est déclarée « année de la Mémoire Historique » par le Congrès des députés. Le gouvernement présente alors un projet de loi intitulé *Proyecto de ley por la que se reconocen y amplían derechos y se establecen medidas en favor de quienes padecieron persecución o violencia durante la guerra civil y la dictadura*, projet approuvé par le Conseil des Ministres le 28 juillet 2006 malgré les critiques émanant à la fois du PP, de la ERC, de la IU, du PNV et du BNG. Le gouvernement travaille alors à la modification de la loi qui est finalement adoptée au Congrès par les députés le 31 octobre 2007 et par le Sénat le 10 décembre 2007. La loi 52/2007 entre en vigueur le 27 décembre 2008.

En plus de proposer des réparations aux victimes, ce texte permet pour la première fois de revenir sur le passé et d'aller fouiller, au sens figuré comme au sens propre, dans la partie cachée de l'histoire officielle en rendant notamment possible la localisation et l'ouverture des fosses communes. Il prévoit la reconnaissance de toutes les victimes de la Guerre civile et de la dictature, et du caractère injuste des jugements sommaires qui ont donné lieu à des exécutions. Cependant, le texte n'annule pas ces jugements ce qui signifie que les victimes sont toujours considérées comme coupables juridiquement.

La loi impose également le retrait, des lieux publics, de tous les symboles pouvant représenter une exaltation du soulèvement militaire, de la Guerre civile ou de la répression franquiste. Il s'agit des plaques commémoratives, des statues, mais aussi des noms de rues. Toutefois, la loi ne s'applique pas lorsque ces symboles ont une valeur artistique, culturelle ou architecturale particulière, reconnue et protégée. Ce texte pose donc, entre autre, le problème du devenir de la basilique du *Valle de los Caídos* où se trouvent les tombes de Francisco Franco et Miguel Primo de Rivera, mais qui est aussi considérée comme la plus importante fosse commune d'Espagne, puisque les fondations du bâtiment renferment, depuis 1957, plus de 40 000 corps de franquistes et républicains dont l'identification est impossible.

Cette loi permet aussi d'attribuer la nationalité espagnole aux membres des Brigades Internationales, engagés volontaires dans le conflit, sans qu'ils aient à renoncer pour cela à leur nationalité d'origine. Précédemment, le Décret Royal du 19 janvier 1996 leur permettait d'obtenir la nationalité espagnole mais à condition qu'ils renoncent à leur nationalité d'origine, ce qui avait dissuadé la majorité d'entre eux.

Un autre point de la loi concerne les exilés politiques et la possibilité accordée à leurs descendants d'obtenir ou de récupérer la nationalité espagnole sous certaines conditions.

Les enjeux de la *Ley de Nietos*

Il s'agit plus exactement d'une mesure additionnelle appelée populairement *la Ley de Nietos* en Amérique latine, qui entre en vigueur un an après la publication de la *Ley de Memoria Histórica*, c'est-à-dire le 28 décembre 2008. Cette disposition n° 7 permet d'obtenir la nationalité espagnole aux enfants et petits-enfants de réfugiés qui ont perdu ou dû renoncer à la nationalité espagnole à cause de l'exil, tout en gardant leur nationalité d'origine.

La loi distingue le cas des exilés politiques qui perdaient obligatoirement la nationalité espagnole pour prendre celle du pays d'accueil, de celui des migrants économiques qui, n'ayant pas le statut d'exilés politiques, avaient la possibilité de garder la nationalité espagnole.

Dans le cas des exilés politiques (ce qui doit être prouvé par le passeport, des certificats de partis politiques ou de syndicats, des titres de pension d'exilés ou de *Niños de guerra* ou autre document émanant des bureaux des réfugiés des pays d'accueil), la mesure additionnelle permet d'accorder la nationalité espagnole aux petits-enfants dont les grands-parents ont perdu ou ont dû renoncer à la nationalité espagnole à cause de l'exil, y compris à ceux dont le père ou la mère ne sont pas espagnols car ils sont nés dans le pays d'accueil après que les grands-parents ont perdu la nationalité espagnole. La loi permet ainsi de sauter une génération en accordant la nationalité espagnole des grands-parents aux petits-enfants.

Les descendants de migrants qui sont nés dans le pays d'accueil et dont les grands-parents et les parents sont nés en Espagne et ont gardé la nationalité espagnole, peuvent choisir la nationalité espagnole d'origine. Pour ceux dont les grands-parents sont espagnols, mais dont les parents sont nés dans le pays d'accueil : si les grands-parents nés en Espagne ont gardé leur nationalité, et si le père ou la mère né dans le pays d'accueil est également de nationalité espagnole, les petits-enfants pourront prétendre à la nationalité espagnole, à condition de fournir la preuve que les grands-parents n'ont jamais renoncé à la nationalité et qu'ils ont toujours été inscrits sur les registres en tant qu'espagnols. La loi ne permet pas dans ce cas de sauter une génération donc, les personnes dont les parents décédés n'auraient pas demandé à être naturalisés, ne pourront pas bénéficier de la *Ley de Nietos*.

Dans les faits, combien de personnes sont réellement concernées par la *Ley de Nietos* ? On considère qu'à la fin de la Guerre civile, en avril 1939, près de 500 000 réfugiés républicains ont quitté l'Espagne. La plupart d'entre eux sont partis en France et Amérique latine et plus particulièrement en Argentine, au Mexique et au Chili. Tel a été le sort des 2 200 exilés qui ont pu quitter les camps français et partir au Chili sur le bateau Winnipeg, grâce notamment à l'appui du poète Pablo Neruda en septembre 1939, ou encore des « enfants de Morelia », ces 450 enfants de républicains partis de Barcelone en mai 1937 via Bordeaux où ils ont embarqué à destination de Veracruz, au Mexique. Lorsque la loi a été promulguée, le gouvernement espagnol estimait à 1,5 million le nombre de descendants d'Espagnols pouvant être concernés par cette mesure. Cependant celle-ci ne s'applique que sous certaines conditions.

Les limites

La première mesure restrictive concerne la date du départ pour l'exil qui doit avoir eu lieu entre le 18 juillet 1936, début du soulèvement nationaliste, et le 31 décembre 1955, date à laquelle l'Espagne adhère aux Nations Unies (ONU).

D'autre part, cette disposition additionnelle avait initialement une validité limitée à deux ans, c'est-à-dire jusqu'au 27 décembre 2010, ce qui posait problème car obtenir les documents prouvant notamment que les grands-parents ont toujours gardé la nationalité espagnole pouvait nécessiter jusqu'à huit mois de délai. Il est de plus nécessaire d'indiquer le lieu de naissance des grands-parents en Espagne pour prouver leur nationalité d'origine ; or nombre de ces petits-enfants ignorent où se trouve exactement le berceau de leur famille.

Autre restriction : sous la dictature, les femmes qui se mariaient avec un étranger perdaient la nationalité espagnole pour prendre celle de leur mari comme le stipulait le Code civil espagnol de 1889. Malgré la modification de la législation en 1954, cette discrimination perdure jusqu'en 1975. La Constitution de 1978 reconnaît l'égalité de tous les Espagnols devant la loi mais également la non-rétroactivité des dispositions restrictives des droits individuels. Cette mesure instaure une différence entre les petits-enfants dont le grand-père migrant a pu garder la nationalité espagnole et qui peuvent bénéficier de la loi, et ceux dont les grands-mères, parties pour les mêmes raisons qui se sont mariées dans le pays d'accueil et n'ont pas eu d'autre choix que d'adopter la nationalité de leur époux, ne correspondent pas aux conditions requises par

la loi pour leur transmettre la nationalité espagnole. Cette situation a été dénoncée notamment par certains Cubains qui ont intenté un recours en Espagne contre cette mesure qu'ils jugeaient anticonstitutionnelle et discriminatoire, d'autant plus lorsqu'on sait l'importance de ces grands-mères dans le processus de transmission des traditions du pays d'origine et donc de préservation de l'ancrage identitaire. Des grands-mères qui, bien qu'ayant légué l'exil en héritage, sont aussi la mémoire des origines. Consécutivement à ces plaintes, il a finalement été établi fin 2009 que les grands-mères qui avaient perdu la nationalité espagnole parce qu'elles s'étaient mariées en exil, pourraient transmettre la nationalité à leurs enfants et petits-enfants au même titre que les grands-pères.

Les arrière-petits-enfants peuvent eux aussi prétendre à la naturalisation, à condition qu'ils soient mineurs, ce qui peut créer des différences entre frères et sœurs au sein d'une même famille.

Enfin, une autre limite, avérée, a été le manque d'accès à l'information.

Le bilan¹

Selon les spécialistes, le nombre de descendants d'exilés remplissant les conditions requises pour bénéficier de cette disposition se réduit à 500 000 personnes. Ce chiffre est très inférieur aux prévisions initiales du gouvernement de José Luis Zapatero. Toutefois, face au nombre important de demandes, le gouvernement a dû prolonger d'un an, donc jusqu'au 27 décembre 2011, le délai de validité de la mesure. Ceci n'a pas empêché la formation durant le dernier mois, de files d'attente impressionnantes à l'entrée du consulat de La Havane et de celui de Buenos Aires qui a fixé des rendez-vous jusqu'en juin 2013 et dont les files d'attente de 150 mètres de long rappelaient des images de la crise de 2002.

Les chiffres publiés le 30 mars 2012 par le Ministère des Affaires Extérieures font état de 241 763 nouveaux espagnols dus à la *Ley de Nietos*, 48,02 % des 503 439 demandes ayant été accordées à cette date. La proportion de demandes rejetées étant de 4 % et le secrétaire aux affaires extérieures ayant écarté la possibilité d'une nouvelle prolongation de validité de la mesure, le nombre final de nouveaux Espagnols devrait s'élever approximativement à 430 000. Ce chiffre est significatif puisqu'il représente pratiquement un an de naissance en Espagne (468 430 en 2011). À cela s'ajoutent les déçus de la loi, soit près de 300 000 personnes qui n'ont pas réussi à déposer leur dossier à temps.

La mesure additionnelle a connu un réel succès dès le début puisque 32,07 % des demandes ont été déposées en 2009 et 26,23 % en 2010. Cependant près de la moitié (41,7 %) a été présentée en 2011, ce qui est certainement dû au délai d'information ainsi qu'au temps nécessaire à la constitution des dossiers. La majorité des demandes (95 %) émanent des consulats espagnols situés en Amérique Latine. 92,34 % d'entre

¹ Lozano Daniel, « La « Ley de nietos » devuelve a Cuba su pasado español. Gracias a la Ley de Memoria Histórica, casi 12.000 cubanos han recibido ya pasaporte de España », Público.es, La Habana, 28/10/2009 (www.publico.es), (consulté le 13/10/2012). Delicado A., Ayllón D., « Más de 300 000 nuevos españoles en América Latina. España ha recibido cientos de miles de solicitudes de hijos y nietos de exiliados. La Ley de Memoria Histórica lo posibilita desde 2008 », Público.es, Buenos Aires / Madrid, 29/12/2011, (www.publico.es), (consulté le 13/10/2012). « América Latina : nietos de exiliados apuran el plazo para ser los nuevos españoles », Infolatam/Efe, Madrid, 27/12/2011 (www.infolatam.com), (consulté le 13/10/2012). Jordigraug, « Medio millón de nuevos españoles afloran en el extranjero gracias a la memoria histórica a través de la ley de nietos », El País, 05/10/2012. « La nueva ley de nietos convierte en españoles a más de 250 000 sudacas », Mediterráneo Digital, Edición de Valencia, 01/04/2012 (www.mediterraneodigital.com), (consulté le 13/10/2012) González Miguel, « España suma casi 250 000 nuevos nacionales gracias a la ley de nietos », El País, Madrid, 30/03/2012.

elles ont été déposées par des enfants de père ou de mère d'origine espagnole ; 6, 32 % seulement par des petits-enfants d'Espagnols qui ont perdu ou qui ont dû renoncer à la nationalité espagnole à cause de l'exil.

En mars 2012, 164 509 passeports avaient été délivrés à ces nouveaux espagnols, dont 64 000 à des descendants de Galiciens². Le León³ est également particulièrement concerné puisque la province a connu une augmentation de 19,72 % du nombre de ses expatriés qui s'élève désormais à 43 000 selon le dernier Recensement des Espagnols résidents à l'étranger de l'INE (Instituto Nacional de la Estadística). La moitié d'entre eux sont nés à l'étranger et ont obtenu la nationalité espagnole notamment grâce à la *Ley de Nietos*. Enfin, selon les sources, la loi pourrait donner ou redonner la nationalité espagnole à 100 000 voire 600 000 Canariens dont les grands-parents avaient fui à Cuba et au Venezuela.

La *Ley de Memoria Histórica* a ainsi eu des répercussions avérées sur l'augmentation de la population espagnole résidant à l'étranger, qui est passée de 1 471 621 Espagnols expatriés en 2009 à 1 574 123 en 2010, pour atteindre finalement 1 702 778 au 27 avril 2011. Selon le ministère, 200 000 nouveaux espagnols seraient imputés directement à cette loi, sans oublier que ces nouveaux espagnols peuvent, à leur tour, transmettre la nationalité espagnole à leurs enfants à condition que ceux-ci soient mineurs.

La répartition par pays

C'est en Argentine qu'il y a eu le plus de demandes. En décembre 2011, 446 277 argentins avaient déposé un dossier au consulat et plus de 100 000 avaient déjà obtenu la nationalité espagnole. Mais le nombre de demandes est proportionnellement plus important à Cuba⁴ qu'en Argentine. Avant la *Ley de Nietos*, il y avait 28 000 citoyens espagnols à Cuba, un chiffre qui pourrait s'élever à 180 000 selon les calculs du consulat espagnol à La Havane au 27 décembre 2011, ce qui représenterait 1,7 % de la population cubaine qui compte 11 millions d'habitants. En octobre 2012, plus de 70 000 descendants d'exilés espagnols avaient déjà obtenu la nationalité espagnole et 140 000 dossiers étaient encore en attente de traitement. Le phénomène est tel qu'il a même inspiré une chanson critique, intitulée « *Cubañolito*⁵ », interprétée par le groupe *Buena Fe* et Frank Delgado :

Oye mi hermano ¿ cómo es esto ? Ya nadie quiere ser cubano y todo el mundo anda buscando como cosa buena a sus antepasados. ¿Recuerdas al negro Marcelo, retinto y con los drellos largos ? Le dieron pasaporte azul, ay, porque el tipo tiene un bisabuelo vasco. [...] Están logrando los ibéricos lo que los gringos no lograron. Tal vez para el año que viene ya seamos súbditos del rey Juan Carlos. Tampoco porque los Borbones lograron ser la panacea, pero entraron en la comparsa y ahora son la puerta a la Unión Europea. [...] Así me encuentro a muchos socios metidos al nuevo deporte, corriendo con to'a la familia pa' que nadie quede sin su pasaporte. Y como habrá derecho al voto, en las elecciones en España tendremos a sus candidatos que vendrán a Cuba para hacer

² Prieto R., « Más de 64.000 hijos y nietos de emigrantes gallegos lograron la nacionalidad desde 2009 », Laopinioncoruña.es, A Coruña, 31/12/2011 (www.laopinioncoruna.es), (consulté le 20/09/2012); « La ley de nietos convierte en españoles a 250 000 latinoamericanos. Nietos de gallegos y canarios consiguen el pasaporte gracias a la Ley de Memoria Histórica », Periodista Digital, 31/03/2012, (www.periodistadigital.com), consulté le 12/09/2012)

³ « La Ley de Memoria Histórica permite legalizar a más de 7 000 leoneses », Diario de León, 02/04/2012, (www.diariodeleon.es), (consulté le 30/09/2012)

⁴ « La ley de memoria histórica reconoce 170 000 nuevos españoles », Cubaencuentro Internacional, Madrid, 07/03/2011 (www.cubaencuentro.com), (consulté le 30/09/2012); Müller Alberto, « Cinco por ciento de los cubanos aspiran a ser españoles », Cubaencuentro Internacional, 31/10/2012 (www.cubaencuentro.com), (consulté le 30/09/2012).

⁵ Album « *Extremistas nobles* », Buena Fe y Frank Delgado, 2010.

campaña. Las cosas buenas, y también las chapuceras, luchando por pintar o desteñir banderas. Si eres cubano, te machacarán los huevos con una piedra. La voz de mando tiene un acento gallego. Como lo pienso, lo digo... Cuando por fin seas gallego te sentirás importante, porque al fin podrás viajar y hasta tener un restaurante elegante. Lo que más a mí me gusta es un viaje por Iberia. [...] Lo conmino, señor cónsul, a que me trate de « usted » : yo soy el tátara, tátara, tátara, tataranieto de Hernán Cortés.

Daniel Lozano revient, dans le journal *Público.es* du 28 octobre 2009, sur diverses anecdotes rapportées par des membres de la délégation diplomatique de La Havane :

Desde cubanas buscando botella (autostop) con algún miembro de la embajada para conseguir un número en el cupo, hasta todo el personal de una línea aérea asaltando a un cónsul en busca de noticias. [...] Algunos diplomáticos han cambiado sus móviles ante la insistencia de las llamadas, otros han recibido visitas a horas intempestivas en sus propias casas.

Un tel intérêt a même entraîné, à Cuba, le développement d'un marché parallèle de vente de tickets de RV et de fabrication de faux documents. Conjointement aux résultats de La Havane, il faut également examiner ceux de Miami où 20 000 Cubains exilés ont fait la démarche, souvent en parallèle avec leur famille restée à Cuba.

Au Mexique, 46 000 personnes ont demandé la double nationalité. En mars 2012, 35 % des demandes (soit 16 000) avaient été examinées et seulement 1 % d'entre elles avait été rejetées. En date du 27 décembre 2011, 15 000 Vénézuéliens, 12 000 Uruguayens et 2 500 Paraguayens avaient obtenu la nationalité grâce à la *Ley de Nietos*. De nombreux dossiers étaient encore en attente.

Les motivations d'un tel intérêt pour la nationalité espagnole varient en fonction des pays. Actuellement, la situation économique de l'Espagne est telle que le pays n'est plus attractif pour ces nouveaux Espagnols et que nous assistons, au contraire, à une inversion du flux migratoire due notamment à un taux de chômage dépassant 25 % voire même 52 % pour les 16-24 ans. Ainsi, en 2011, 11 079 Espagnols ont quitté l'Espagne pour l'Amérique latine, en espérant trouver de meilleures opportunités. Dans la majorité des cas, l'intérêt n'est donc pas tant de venir s'installer en Espagne que de pouvoir circuler librement grâce à un passeport de l'Union européenne. De plus, l'âge moyen des petits-enfants des exilés espagnols est de 40-50 ans. Il s'agit donc de personnes déjà installées en Amérique latine qui n'envisagent pas forcément de refaire leur vie en Espagne.

Ainsi, la synthèse de témoignages recueillis dans divers articles de presse et blogs *online* montre que les argentins évoquent plutôt l'opportunité, dans le futur, de voyager en Europe ou d'aller en Espagne à la recherche de racines familiales car ils soulignent surtout une question de reconnaissance identitaire. À la motivation culturelle et familiale s'ajoutent les intérêts économiques des hommes d'affaires dont les démarches et les relations commerciales devraient être facilitées par l'obtention d'un passeport espagnol. De nombreux Mexicains avancent, eux, l'hypothèse d'aller poursuivre leurs études en Espagne, une fois obtenue la double nationalité. Pour les Uruguayens, la possibilité d'émigrer en cas de crise économique similaire à celle qui a touché le pays en 2002, s'ajoute au lien identitaire même si, en 2012, en moyenne 300 Uruguayens ont quitté chaque mois l'Espagne pour rentrer au pays, diplômés pour la plupart ou avec une expérience professionnelle.

La situation est autre à Cuba pour des raisons politiques et économiques. Elle est différente aussi du fait que le gouvernement ne reconnaît pas la double nationalité et que les Cubains ne vont donc pas bénéficier d'aides particulières de la part de l'Etat espagnol. Pour les Cubains, la nationalité espagnole représente la possibilité de venir s'installer en Espagne ou d'y transiter avant de gagner les États-Unis. Le cas de Norberto Luis Díaz Reyes, cardiologue de 38 ans et premier Cubain à avoir obtenu son passeport grâce à cette mesure en février 2009, a été très médiatisé. Il réside depuis à Madrid. L'écrivain cubain Leonardo Padura s'exprimait, à ce sujet, dans une interview accordée au journal *El País*, en février 2011 :

P : Aunque las autoridades lo ven con recelo, casi cien mil cubanos se harán españoles en breve plazo gracias a la ley de Memoria Histórica. Es el 1 % de la población. ¿Qué está pasando ?

R : Pasan muchas cosas, y más cuando se vive en un país que está en crisis económica desde hace veinte años. Muchas de esas personas añoran viajar fuera de Cuba, trabajar, ganarse la vida, y el pasaporte español les facilita el proceso. Pero lo más importante, a mi juicio, es que esas personas que viajarán con ese pasaporte no tendrán que convertirse en exiliados, no tendrán que optar por esa opción horrorosa que es la « salida definitiva », sino que podrán ir y volver cuando lo deseen. Ahora sólo falta que desaparezcan trabas como el permiso de salida sin el cual el pasaporte español no te sirve de mucho, pues sin ese permiso no puedes poner un pie fuera de la isla.

P : Muchos, sobre todo los jóvenes, quieren irse...

R : Muchos se van por razones políticas, pero más lo hacen por cuestiones económicas. Y entre esos últimos están, mayoritariamente, los jóvenes de la generación que hoy anda alrededor de los 30 años, que crecieron con la crisis y buscan soluciones individuales a sus anhelos. Lamentablemente, muchos de los que emigran son los que están mejor preparados, los más capaces, y verlos marcharse definitivamente es una pérdida notable para la sociedad.

Se pose désormais la question de l'accueil et de la place réservée à Cuba, mais aussi en Espagne, à ces nombreux nouveaux espagnols appelés « *los cubaños* ». Un article du 29 octobre 2012 indiquant l'attachement du consul général d'Espagne à favoriser particulièrement l'intégration des nouveaux Espagnols au sein des entreprises espagnoles implantées à Cuba, illustre cette préoccupation :

Uno de los retos más importantes que tenemos, y que os pido que os toméis con el máximo cariño, es integrar en nuestras sociedades a todo este ingente número de españoles nuevos o viejos, renovados, que son los cubanos españoles que, a través de la Ley de la Memoria Histórica, van a recuperar la nacionalidad de sus ancestros [...]. Es evidente que estas personas que están recuperando la nacionalidad de sus ancestros no tienen todavía el sentimiento español. Tienen quizás una visión nostálgica que le han podido dar sus abuelos de lo que era España, de lo que ellos hicieron, cómo vivieron, pero no sienten el país ni están pegados a nuestra realidad pero son tan españoles como nosotros. [...] La responsabilidad que tenemos todos es intentar integrarlos en el espíritu de España, en el espíritu de las distintas comunidades. Algunos de ellos no saben siquiera distinguir entre comunidades. Es bueno que Canarias, Castilla-La Mancha y todas las demás sociedades intentéis, según los orígenes de cada uno, acercaros a la realidad actual de España, de sus comunidades y de sus pueblos. [...] La fuerza que tenemos ahí es muy importante porque si somos 300 000 quiere decir que somos casi el 5 % de la población cubana. [...] Yo creo que eso, poco a poco, lo podemos ir haciendo, lo debemos ir haciendo, porque repito que eso es una fuerza que de cara al futuro puede ser muy importante. Tanto para la propia identidad cultural nuestra, como para la penetración económica en nuestras empresas, eso es muy importante. [...] ⁶.

Des nouveaux ressortissants qui, comme le souligne le consul, ne se sentent pas ou si peu espagnols, mais qui sont présentés comme une force positive pour le développement de l'empreinte économique de

⁶ Carrié Feliberto, « Rodríguez-Pantoja fomenta la integración de los nuevos españoles en las sociedades hispanas en Cuba », Crónicas de la emigración, La Habana, 29/10/2012, (www.cronicasdelaemigracion.com), (consulté le 04/10/2012)

l'Espagne à Cuba. Des propos qui occultent cependant le possible départ d'une partie de ces nouveaux Espagnols pour l'Europe et notamment pour la péninsule ibérique où ils viendraient augmenter le nombre croissant de Cubains naturalisés espagnols. Ainsi, les chiffres publiés par l'INE indiquent que 104 492 immigrés cubains vivaient en Espagne à la fin de l'année 2010, soit 3,3 fois plus qu'en 1998 (31 233) et que le nombre de cubains a diminué (57 111) au profit du nombre de naturalisés (47 381). Actuellement, près de la moitié des Cubains qui vivent en Espagne sont espagnols, ce qui ne se vérifie pas pour les autres communautés d'immigrés dans ce pays.

Les critiques

La *Ley de Nietos* a été critiquée notamment au vu des répercussions financières qu'elles pouvaient entraîner, l'obtention de la nationalité supposant l'accès aux aides réservées aux expatriés par l'Etat espagnol et les communautés. Suite au succès de la mesure additionnelle, le ministère des Affaires étrangères a dû, entre autres, consacrer 4 millions d'euros au recrutement de 150 employés supplémentaires pour les consulats situés en Amérique Latine.

La réalité des chiffres relativise cependant la polémique relayée, notamment sur les réseaux sociaux, au sujet du nombre de nouveaux Espagnols d'origine latino-américaine qui allaient venir s'installer en Espagne. En effet, même si le nombre d'Espagnols a véritablement augmenté, la crise a limité l'effet d'appel attendu. En outre, ces nouveaux ressortissants allaient également obtenir la possibilité de voter ce qui n'a pas échappé, à l'époque, à l'opposition. Cependant, la réforme de la *Loreg (Ley Orgánica del Régimen Electoral General)* votée en décembre 2010 et qui instaure « *el voto rogado* » a rendu plus difficile la participation au processus électoral depuis l'étranger.

Ainsi, la *Ley de Nietos*, tout comme la *Ley de Memoria Histórica*, sont des textes hautement polémiques. Bien que le changement de gouvernement n'ait pas entraîné l'abrogation de la loi, le Bureau des Victimes de la Guerre Civile et de la Dictature créé en décembre 2008 a été supprimé en février dernier, et ses tâches (dont la coordination des exhumations) transférées à la Division des Droits de Grâce et autres Droits du Ministère de la Justice. Cette suppression a été accompagnée d'une réduction de 59,7 % du montant des subventions allouées aux associations œuvrant pour la Loi de Mémoire Historique, budget supprimé le 29 septembre 2012 pour l'année 2013. Des suppressions que le PSOE n'a pas manqué de dénoncer, notamment à travers les propos de Ramón Jáuregui, ancien ministre du gouvernement de Zapatero, qui confiait en mars 2012 à la *Vanguardia* :

Darle ahora un corte brusco a todo lo que se ha puesto en marcha desde hace cinco años, con una inversión de 25 millones de euros, es dejar sin esperanza a cientos de miles de personas que quieren enterrar con dignidad a sus abuelos fusilados y cerrar todo un ejercicio de recuperación de la memoria.

Cependant, et même si le délai de validité de la *La Ley de Nietos* n'a pas été prolongé, celle-ci aura permis à des milliers d'expatriés de replonger dans l'histoire de leur famille, celle d'un exil reçu en héritage comme une caractéristique identitaire, qui semble conditionner également la destinée des générations futures, comme l'indique l'histoire de la famille de l'argentin Gerardo Caldierno :

"Me nacionalicé español como homenaje a los que vinieron y no pudieron volver. Mis tíos combatieron en las filas republicanas. Es un derecho que tenía y lo ejercí. No hice otra especulación ". Él y su mujer, que también recuperó ahora la nacionalidad de sus abuelos, habían perdido la mayoría de sus ingresos laborales en la crisis argentina y justo fueron invitados a dar una conferencia sobre montañismo en Asturias. Allí unos parientes les consiguieron trabajo y se quedaron cuatro años. Finalmente optaron por volver cuando Argentina ya se recuperaba de la crisis porque preferían desarrollar aquí su carrera y que sus hijos estuvieran cerca de sus abuelos. Gerardo no descarta migrar otra vez : "Somos nietos de inmigrantes y sabemos qué es esto de migrar⁷".

⁷ Rebossio Alejandro, « Unos 446 000 descendientes de españoles han solicitado la nacionalidad », El País, Buenos Aires, 2/01/2012.

ARTISTES ET PHILOSOPHES DANS LE LABYRINTHE DE L'EXIL

L'EXIL PERMANENT DE RAOUL HAUSMANN. LES ANNEES A IBIZA (1933-1936)

Jacques Terrasa - CRIMIC - Université Paris-Sorbonne

Résumé: Entre le 28 mars 1933 et le 16 septembre 1936, Raoul Hausmann, peintre, photographe, poète et l'un des fondateurs du groupe Dada, s'est exilé au soleil d'Ibiza, fuyant la montée du nazisme. Les 350 photos qu'il rapportera de l'île (habitat, portraits, paysages...) constituent un corpus d'une grande valeur ethnographique, complémentaire de ses écrits sur l'architecture de l'île, et surtout de son roman autobiographique *Hyle. Ein Traumsein in Spanien*. Contrairement aux commentaires antérieurs, essentiellement consacrés aux images d'architecture, cette étude prend en compte l'ensemble du corpus, et tout particulièrement les portraits.

Mots clefs : Raoul Hausmann ; photographie ; Ibiza ; années 1930 ; architecture ; portrait ; exil.

Resumen: Entre el 28 de marzo de 1933 y el 16 de septiembre de 1936, Raoul Hausmann, pintor, fotógrafo, poeta y uno de los fundadores del grupo Dada, se exilió al sol de Ibiza, huyendo del auge del nazismo. Las 350 fotos que traerá de la isla (hábitat, retratos, paisajes...) constituyen un corpus de un gran valor etnográfico, complementario de sus escritos sobre la arquitectura de la isla, y sobre todo de su novela autobiográfica *Hyle. Ein Traumsein in Spanien*. Al contrario de los comentarios anteriores, dedicados esencialmente a las imágenes de arquitectura, este estudio toma en cuenta el conjunto del corpus, y en particular los retratos.

Abstract: Between 28 March 1933 and 16 September 1936, Raoul Hausmann, painter, photographer, poet and one of the founders of the Dada group, went into exile in sunny Ibiza, fleeing the rise of Nazism. The corpus of the 350 pictures brought back from the island (habitat, portraits, landscapes ...) has great ethnographic value, complementary to his writings on architecture of the island, and especially his autobiographical novel *Hyle. Ein Traumsein in Spanien*. Unlike previous comments, mainly devoted to architectural images, this study takes into account the entire body, especially the portraits.

Le 16 septembre 1936, Raoul Hausmann (Vienne, 1886 - Limoges, 1971), peintre, poète, photographe, co-fondateur du groupe Dada de Berlin en 1919, quitte l'île d'Ibiza où il a séjourné de manière presque continue durant trois années. L'Espagne est en guerre depuis la tentative de coup d'état militaire du 18 juillet. Majorque, la grande île voisine, est tombée tout de suite dans le camp des insurgés. Durant tout l'été, et plus particulièrement à partir de l'arrivée du Comte Rossi, un fasciste italien venu prêter main forte aux rebelles en matière de répression, les exécutions sommaires n'ont pas cessé. À Ibiza, les insulaires qui avaient trop ouvertement marqué leurs sympathies républicaines craignaient pour leur vie. Il en allait de même pour certains étrangers qui — souvent pour fuir l'Allemagne nazie — avaient choisi de s'y installer, attirés par le climat et le faible coût de la vie.

Cuando estalló la guerra civil en España, fui jefe del Comité de Extranjeros antifascistas. Pero después de un bombardeo de la isla en septiembre de 1936 se esperaba la llegada de los falangistas italianos bajo la dirección del Conti Rossi, y escapé de España con mi mujer a bordo del destructor alemán Falke, porque yo como checoslovaco parecía inofensivo¹.

Hausmann, dont les ancêtres étaient originaires des confins tchécoslovaques de la monarchie austro-hongroise, avait adopté en 1919 la nationalité tchèque pour pouvoir divorcer de sa première épouse. Il devait perdre cette nationalité en 1951, essayant alors en vain d'obtenir la nationalité autrichienne puis française. Finalement, cet apatride est devenu en dernier recours allemand en 1961, à

¹ Propos de R. Hausmann dans Adelheid Koch, *Ich bin der grösste Experimentator Österreichs*, Innsbruck, 1994, cités par Emiliano Fernández, « Presentación », in Raoul Hausmann, *Hyle. Ser sueño en España*, Gijón, Ediciones Trea, 1997, p. 17.

l'âge de 75 ans — et cela bien malgré lui, car, bien qu'il fût de langue maternelle germanique, il n'aimait pas qu'on le considère ainsi².

Curieux personnage, donc, que cet apatride qui vivra — pour ne citer que les principales étapes de sa longue errance à travers l'Europe — à Vienne, Berlin, Ibiza, Zurich, Prague, Paris, avant de s'installer à Peyrat-le-Château pendant la Seconde guerre, puis à Limoges en novembre 1944, où il restera jusqu'à la fin de ses jours³. « J'ai toujours dû quitter tous les lieux, j'ai toujours été en fuite et sans maison », dira à Paul de Vree en 1969 l'exilé permanent qu'a été Raoul Hausmann⁴. De ce point de vue, les années passées à Ibiza relèvent du paradoxe. Il choisit de vivre dans l'espace clos de la petite île méditerranéenne, où la barrière circulaire des eaux entrave les pas de toute personne voulant quitter les lieux sans aide extérieure. Il choisit un espace rural, dont il ressent fortement la dimension mythique, le lien très fort que les habitants y ont avec la nature ainsi que le rythme lent, à l'opposé du tourbillon historique dans lequel est entraînée l'Allemagne à cette époque. Il choisit d'y consacrer l'essentiel de son travail créatif à l'étude de la maison *eivissenca*⁵, à travers la photographie et l'écriture de divers textes qui traitent de cette « architecture sans architecte », comme il la définit. Enfin, il choisit de vivre dans cet espace si traditionnel — conservateur ? — avec Hedwig Mankiewitz, son épouse depuis 1923, et Vera Broïdo, sa maîtresse depuis 1928, l'histoire de ce ménage à trois constituant le fil conducteur de son roman autobiographique *Hyle. Ein Traumsein in Spanien*⁶.

Dans la vie de Raoul Hausmann, l'île d'Ibiza a remplacé celle de Sylt, en mer du Nord, ou le petit village de pêcheurs de Jersthöft, sur la Baltique ; en effet, il avait pris l'habitude d'y passer trois ou quatre mois par an, avec Vera et Hedwig. Dans un interview réalisée par Bartomeu Marí, Vera Broïdo a raconté comment, pendant l'été 1932 à Jersthöft, ils prirent la décision d'aller à Ibiza :

Nous avons rencontré un couple (lui était écrivain), qui nous annonça qu'il partait pour Ibiza. Des amis leur avaient raconté que c'était intact, beau et pas cher, un endroit où travailler. Nous avons été tentés ; l'Allemagne devenait rapidement un endroit des plus désagréables. Nous leur avons donc demandé de nous écrire d'Ibiza. Ce qu'ils firent, pour nous dire que c'était encore mieux que ce à quoi ils s'attendaient — il valait mieux s'y rendre en début d'année, afin de s'accoutumer à la chaleur. Alors nous avons fait nos valises et nous sommes partis, début 1933⁷.

Dans l'île de Sylt ou sur la Baltique, Raoul Hausmann n'a pas cessé de photographier Vera, nue sur le sable, souvent même endormie au soleil, sans qu'elle se rende compte de sa présence. Avec

² Adelheid Koch-Didier, « “El hombre sin hogar” : Raoul Hausmann », in *Raoul Hausmann o el camino de los exilios*, catalogue d'exposition, Diputación provincial de Zaragoza, 2008, pp. 24-25.

³ *Ibid.*, p. 25 et 28.

⁴ Cité par Adelheid Koch-Didier. *Ibid.*, p. 23.

⁵ J'utilise Ibiza (écrit en castillan), comme le veut l'usage français — et non *Eivissa*. Par contre, pour l'adjectif se référant à l'île, j'emploie le terme catalan, *eivissenc* ; de même, pour les autres noms de lieu, je respecte l'orthographe catalane.

⁶ Publié pour la première fois par Heinrich Heine Verlag à Francfort en 1969, le roman de Raoul Hausmann a été traduit en espagnol par Nieves Trabanco (à partir de l'édition allemande et du tapuscrit déposé au Musée départemental de Rochechouart) et publié en 1997 sous le titre *Hyle. Ser-sueño en España* (Gijón, Ediciones Trea, 286 pages). La traduction française n'ayant pas été publiée à ce jour, nous citons ici la traduction espagnole.

⁷ Bartomeu Marí, « Interview avec Vera Broïdo », in *Raoul Hausmann*, catalogue d'exposition, Musée d'art moderne de Saint-Étienne / Musée départemental de Rochechouart, 1994, p. 146. Toutefois, selon Guy Tosatto, « en 1926, déjà, Raoul Hausmann était allé à Ibiza. » (Guy Tosatto, « L'inconnu Raoul Hausmann », in *Raoul Hausmann 1886-1971*, catalogue d'exposition, Musée départemental de Rochechouart / Mâcon, Éditions W, 1986, p. 13), ce que corrobore Michel Bépoix : « [...] *es probablemente durante su estancia en Ibiza, en 1926, cuando comienza su novela Hyle* » (Michel Bépoix, « Raoul Hausmann, o el camino de los exilios », in *Raoul Hausmann o el camino de los exilios*, op. cit., p. 18).

son appareil Rolleiflex, sur lequel il ne tarissait pas d'éloges, « il rôdait sans cesse jusqu'à ce qu'il trouve le bon angle⁸ ». Il prend des milliers de clichés de la jeune femme, dont il laisse la majeure partie à Berlin, avant leur départ pour Ibiza⁹. Il les expose ensuite à Paris à l'occasion d'un séjour dans la capitale française en 1934, dans la galerie Ouvert la nuit ; puis, l'année suivante, il en publie une série de six dans un album édité par Man Ray¹⁰. Mais les premières photographies d'Hausmann, à partir de 1927, ne montraient pas que le corps de Vera : « il photographiait le sable, les galets, le ressac, les vagues, tout ce qui l'attirait par sa forme ou, surtout, sa texture », explique-t-elle¹¹. Et entre les dunes et le corps, les similitudes sont souvent troublantes, de la part de celui qui avait écrit en 1921 un manifeste intitulé « Nous ne sommes pas des photographes¹² »... avant de changer d'opinion.

En réalité, la photographie que Hausmann commença à pratiquer en 1927 n'est pas celle qu'il dénonçait six ans plus tôt. Les études d'optique qu'il mena à partir de 1922 — en autodidacte mais avec l'assistance du frère ingénieur de Vera Broïdo — l'ont convaincu qu'une nouvelle définition de l'image, selon le fonctionnement effectif de la vision, devait permettre de renverser les conventions et les contraintes de la vraisemblance illusionniste, fondée sur une réduction mécaniste et anthropocentrique du monde vivant¹³.

Mais quelle « nouvelle définition de l'image » Raoul Hausmann avait-il pu mettre en pratique durant les six années qui ont précédé son arrivée à Ibiza, le 28 mars 1933, avec ses deux compagnes ?

Déjà, dans son manifeste de 1921, Hausmann écrivait : « Nous ne pouvons pas être des photographes oppresseurs, mais des émotionnés [*sic*] ! Notre vision, formée par l'art, doit symboliser les relations spatiales des corps. » La vision qu'il propose « devrait être dépouillée de la gravité et des formes primitives euclidiennes »¹⁴. Dans un premier temps, il pratique le photomontage, dont il revendique l'invention — même si cette paternité est partagée avec Hannah Höch, John Heartfield et George Groz. Il exprime ainsi cette décomposition de la vision qui, grâce à la multiplicité des points de vue, lui permet justement d'aller à l'encontre de la géométrie euclidienne. D'autre part, sa poésie phonétique traduit la même volonté d'éclatement du langage sonore : « Je prenais le poème pour le rythme des sons. [...] Le poème est la fusion de la dissonance et des onomatopées », écrit-il dans *Courrier Dada*¹⁵. Mais c'est dans la danse, telle qu'il la pratique aussi dès le début des années vingt, que la dimension corporelle à la base de son esthétique trouve son épanouissement tactile. « Rendons-nous compte que le sens tactile, le sens haptique imprègne tous nos sens ou qu'il est le fondement

⁸ Bartomeu Mari, « Interview avec Vera Broïdo », *op. cit.*, p. 143.

⁹ « Raoul Hausmann laissa des quantités de photos. Je me souviens qu'il m'avait dit qu'il ne pouvait pas toutes les emporter, il y en avait des milliers. "Rien que de toi", me dit-il, "j'en ai simplement pris trois milliers". » *Ibid.*, p. 146.

¹⁰ Michel Bépoix, « Raoul Hausmann, o el camino de los exilios », *op. cit.*, p. 19.

¹¹ Bartomeu Mari, « Interview avec Vera Broïdo », *op. cit.*, p. 143.

¹² Manifeste de 1921, publié intégralement en allemand en 1959 dans *Zeitschrift für Dichtung, Musik und Malerei*, n° 1, et paru, traduit par Hausmann lui-même, dans Raoul Hausmann, *Courrier Dada*, Paris, Le Terrain Vague, 1958 (reproduit dans « Écrits de Raoul Hausmann », in *Raoul Hausmann*, catalogue 1994, *op. cit.*, p. 235).

¹³ Jean-François Chevrier, « Les relations du corps », in *Raoul Hausmann*, catalogue 1994, *op. cit.*, p. 98.

¹⁴ Raoul Hausmann, « Nous ne sommes pas des photographes », in « Écrits de Raoul Hausmann », *op. cit.*, p. 235.

¹⁵ Citation mise en exergue à l'article de Christopher Phillips, « Dans l'ancre chaotique de la bouche », *Raoul Hausmann*, catalogue 1994, *op. cit.*, p. 79, une intéressante étude sur la poésie de Hausmann.

presque décisif de tous », dit-il¹⁶. Vera Broïdo, dans une interview publiée en 1974, nous explique comment il concevait la danse :

Hausmann me disait toujours que pour lui, la danse était à l'origine de tous les arts ; que c'est la première forme d'expression artistique. « Tout commence par la danse — répétait-il — les mouvements viennent bien avant l'expression verbale ou même la musique ». [...] À ses yeux toutes les formes d'expression artistique étaient reliées les unes aux autres (dans ce cas, c'était la danse et l'architecture ou même plus, une sorte de construction globale du monde). Cela peut sembler étrange, mais cela ne l'était pas quand on le voyait danser, car il vous donnait l'impression d'avoir construit autour de lui un monde invisible, mais dont on sentait impérieusement l'existence¹⁷.

Raoul Hausmann, photographe-danseur ? Le corps en mouvement est impliqué dans la danse, mais aussi dans le maniement de l'appareil photographique. « Dans la danse, le corps saisit le lieu et la seconde », a-t-il écrit¹⁸. La même assertion convient à la photographie — même si d'après Eva Broïdo, il parlait très peu de celle-ci, contrairement à la danse. « Mais je crois, ou devine, que les mêmes principes s'appliquaient là aussi. Son appareil photo, qu'il adorait et dont il se servait à la perfection, faisait partie de son corps et obéissait aux mêmes règles internes ; d'où la profonde empathie entre ses sujets et lui¹⁹. » Mais ces interférences allaient plus loin, reliant aussi la danse et l'écriture : « il me dit un jour à Jershöft qu'il essayait d'écrire comme il bougeait — traduisant en mots les mouvements de son corps, de ses pieds tandis qu'il marchait le long de la route vers la plage²⁰ ».



Raoul Hausmann, *Paysage marin*, 1933-1936

¹⁶ Cité par Cornelia Frenkel-Le Chuiton, « Raoul Hausmann 1918-1933 », in *Raoul Hausmann, architecte. Ibiza 1933-1936*, catalogue d'exposition, Bruxelles, Archives d'Architecture Moderne, 1990, pp. 46-49.

¹⁷ Andrei Nakov, extrait d'un entretien avec Vera Broïdo (1974), in Bartomeu Mari, « Interview avec Vera Broïdo », *op. cit.*, p. 150.

¹⁸ Raoul Hausmann & I. Puni, « Die Abischen des Theaters Pré », in *Texte bis 1933*, Munich, 1982, Tome II, p. 58, cité par Cornelia Frenkel-Le Chuiton, « Raoul Hausmann 1918-1933 », *op. cit.*, p. 46.

¹⁹ Bartomeu Mari, « Interview avec Vera Broïdo », *op. cit.*, p. 146.

²⁰ Ibid.

Ibiza, l'île oubliée

Le 30 janvier 1933, Adolf Hitler prend le pouvoir en Allemagne ; le 27 février, le Reichstag est incendié ; le 9 mars, Hausmann quitte précipitamment Berlin. Il avait un huitième de sang juif, d'après Eva Broïdo ; et son épouse et sa maîtresse, qui l'accompagnent, étaient juives toutes les deux. Ils passent par Paris et Barcelone, avant d'arriver à Sant Antoni de Portmany, le 28 mars, où ils s'installent dans une pension. À partir du 1^{er} juin, ils quittent Sant Antoni pour aller vivre dans une maison nommée *Can Mestre*, que leur loue un certain Mariano Ribas, à Benimussa²¹. « Nous avons décidé de louer une maison loin des colonies d'artistes étrangers et d'écrivains du genre de San Antonio ou de Santa Eulalia »²², dira Eva Broïdo. Cependant, cette installation est provisoire, car ils convoient *Can Palerm*, près de Sant Josep, « une belle maison avec une vue magnifique sur le village »²³, occupée par un artiste allemand sur le point de partir. Ils la louent à Vicent Pujol, un artisan du village, probablement à partir du 1^{er} décembre 1933 — si l'on se fie à ce qu'en dit le narrateur du roman autobiographique *Hyle*.

La casa más hermosa del lugar, Ca'n Palerm en una colina. Sólo a doscientos pasos de Casa Carbonell. El inquilino anterior, el pintor Bothe, hermoso como un ángel, la ha dejado. [...] Vamos a ver esta casa, ese Ca'n Palerm. Realmente una casa bonita. Con pequeño jardín. Con viñas. Cerezo, melocotonero, arbustos de membrillo. Todo por veinte *pesetas* al mes. *Sala*. Prensa de vino, será el lavadero. Dos dormitorios. [...] El tejado está también agujereado. Cocina grande, espacio en el *piso* de abajo, lo mismo que en el *piso* de arriba. Un balcón²⁴.

Cette maison, mais aussi quelques habitants de Sant Josep, comme Llorenç Carbonell, le propriétaire du bar *Can Llorenç*, et Antoni Ribas, l'une des rares personnes de l'île à posséder une voiture²⁵, occuperont une place importante dans le roman, ainsi que dans les photographies prises par Hausmann à Ibiza. Raoul, Hedwig et Vera quitteront l'île le 22 août 1934 pour se rendre à Paris ; Vera abandonne alors le couple pour aller vivre à Londres ; Raoul et sa femme ne retournent à Ibiza que le 1^{er} juillet 1935²⁶.

Même s'il a commencé à travailler à son projet narratif *Hyle* dès 1926, Raoul Hausmann n'a pas écrit le récit fictionnalisé²⁷ de son séjour à Ibiza lorsqu'il était dans l'île. Le roman devait avoir trois parties dans un premier temps, en fonction du contexte géographique et temporel : l'île de Sylt

²¹ Bartomeu Mari, « L'art sera actif », in *Raoul Hausmann, architecte. Ibiza 1933-1936, op. cit.*, p. 89. Dans le roman, Hausmann raconte cette transaction avec Mariano Ribas et l'aménagement de Can Mestre (*Hyle. Ser-sueño en España, op. cit.*, pp. 86-89).

²² Bartomeu Mari, « Interview avec Vera Broïdo », *op. cit.*, p. 146.

²³ Ibid.

²⁴ Raoul Hausmann, *Hyle, op. cit.*, pp. 140-141. Les mots en italiques sont orthographiés ainsi dans le texte original.

²⁵ Antoni Ribas emmènera dans sa voiture Hedwig et Vera faire des promenades dans l'île ; il séduira aussi la belle Vera, ce qui provoquera la colère de Raoul Hausmann. Sur ces habitants, lire les pages que Bartomeu Mari leur consacre dans « L'art sera actif », in *Raoul Hausmann, architecte. Ibiza 1933-1936, op. cit.*, p. 73-79.

²⁶ Adelheid Koch-Didier, « “El hombre sin hogar” : Raoul Hausmann », in *Raoul Hausmann o el camino de los exilios, op. cit.*, p. 25. Dans des études plus anciennes, il est indiqué que ce séjour à Paris n'aurait duré que jusqu'au 16 septembre 1934 (Bartomeu Mari, « L'art sera actif », in *Raoul Hausmann, architecte. Ibiza 1933-1936, op. cit.*, p. 89, et Emiliano Fernández, « Presentación », in *Hyle. Ser-sueño en España, op. cit.*, p. 17 note 18). Cette information provient des cahiers de notes laissés par Hausmann. Il semblerait qu'il soit retourné au moins deux fois dans l'île entre septembre 1934 et juillet 1935, à la mi-septembre puis à la fin-mars, d'après les cahiers consultés par B. Mari à Rochechouart (*ibid.*).

²⁷ Si certains personnages de l'île ont gardé leur nom véritable, Raoul, Vera et Hedwig s'appellent respectivement Gal, Ara et « la Pequeña » (en traduction espagnole), dans un récit où le narrateur s'exprime à la troisième personne.

(1926-1928) ; la côte Baltique (1929-1932) ; l'île d'Ibiza (1933-1936). Il le divisera en deux parties ultérieurement — celle d'Allemagne ; celle d'Espagne — et ne publiera de son vivant que la seconde, qu'il aurait écrite entre 1947 et 1956²⁸. *Hyle. Ein Traumsein in Spanien* est-il un roman dadaïste — comme le présentait son éditeur en 1969 ? Derrière cette étiquette facile à apposer, on peut y voir une manière de présenter la réalité sous la forme d'un collage de fragments : passages narratifs de facture classique, discours indirect libre, monologues intérieurs, jeux de mots dadaïstes, réflexions scientifiques, poèmes d'inspiration romantique... Dans *Hyle* (un mot qui signifie « matière », en grec), on trouve une forte polarisation autour des principes masculin/féminin, esprit/matière, abstrait/concret, qui place au premier plan l'abandon du personnage masculin (Gal) par la femme (Ara), libérée des structures patriarcales... tout cela sur ce fond mythique d'une île méditerranéenne indifférente au drame qui se noue. Une île perçue comme féminine (en témoignent les nombreuses références à la déesse carthaginoise Tanit, identifiée à Ibiza), une île blanche où le paysage et son habitat sont chargés de cette polarité mythique.

Contemporains des photographies qu'il a utilisées pour les illustrer, les textes de Raoul Hausmann sur l'architecture d'Ibiza contiennent la partie émergée des 234 négatifs concernant Ibiza, sur les 1150 négatifs originaux conservés au musée départemental de Rochechouart, qu'avait classés Roger Vulliez, un photographe de Limoges qui a connu et travaillé avec Hausmann²⁹. À l'automne 2011, ce sont en réalité 44 dossiers contenant chacun huit images numérisées d'Ibiza (au total 352 photographies), que nous avons pu consulter au musée de Rochechouart, grâce à l'amabilité de son conservateur de l'époque, Olivier Michelin³⁰. Mais les photographies d'architecture publiées par Hausmann dans les années trente, celles qui ont accompagné la première édition de *Hyle*, en 1969, ou celles dont il a réalisé ou supervisé les tirages ont le mérite d'avoir été choisies par leur auteur — contrairement aux choix que nous pourrions faire aujourd'hui d'images jamais publiées. S'il est possible de travailler au XXI^e siècle sur l'ensemble du corpus photographique de Hausmann, la diffusion des images pose la question de la légitimité d'une telle démarche et ne saurait se faire sans les autorisations requises ni sans une explicitation des critères de sélection.

Entre 1934 et 1936, Raoul Hausmann publie quatre articles sur l'architecture d'Ibiza, en trois langues différentes : le français, l'espagnol et le catalan. En septembre 1934, dans le numéro 9 de la revue *Œuvres*, éditée à Lausanne, et co-signé avec W. Ségala, c'est « L'architecture de l'île d'Ibiza » ; puis en 1935, à Paris, dans son n° 1, *L'Architecture d'Aujourd'hui* publie « Ibiza et la maison méditerranéenne », co-signé cette fois par Hausmann et W. Schmidt ; en 1936 et en espagnol, dans la

²⁸ Emiliano Fernández, « Presentación », in *Hyle*, op. cit., p. 9.

²⁹ Bartomeu Marí, « L'art sera actif », in *Raoul Hausmann, architecte. Ibiza 1933-1936*, op. cit., p. 81.

³⁰ Cette recherche a pu être réalisée grâce au soutien financier apporté par le *Ministerio de Ciencia e Innovación*, dans le cadre d'un projet espagnol auquel je participe depuis 2011, sur la construction de l'image touristique des Baléares à travers la photographie (projet I + D HAR2010-21691, dirigé par M. J. Mulet – Universitat de les Illes Balears).

revue barcelonaise du G.A.T.E.P.A.C.³¹, *A.C. Documentos de Actividad Contemporánea*, n° 184, ce sont « Elementos de la arquitectura rural en la isla de Ibiza », pour un numéro monographique consacré à l'architecture traditionnelle méditerranéenne ; enfin, cette même année, la revue *D'Ací i d'Allà* publie en catalan « Eivissa i l'arquitectura sense arquitecte ». Une architecture sans architecte ? « C'est sans doute une des premières fois que cette expression, qui deviendra populaire dans les années 70, est utilisée pour ce qui concerne la construction rurale. La mise en page rappelle plus les expériences du "monteur" Hausmann : les illustrations enchevêtrées les unes dans les autres³². »



Raoul Hausmann, *La famille de Can Llorenç*, 1933-36

Après 1936, Hausmann devient davantage anthropologue ; il publie en 1938 à Paris « Nouvelles recherches ethno-anthropologiques sur les Pityuses » dans la *Revue anthropologique* et, en 1944, à Madrid, mais en français, « Recherches sur l'origine de la maison rurale à Ibiza » dans la *Revista de Tradiciones populares*³³. Enfin, pour clore cette liste des travaux d'Hausmann sur Ibiza, il faut signaler l'essai inédit *Ibiza – eine vergessene Insel* (*Ibiza – une île oubliée*), « que es sin duda el equivalente teórico de la novela, en el que expone los cimientos sociológicos y etnológicos a los que remiten el texto literario y las fotografías »³⁴. Dans cet essai, les photographies, croquis, dessins et plans forment avec le texte un ensemble cohérent.

Architecture, paysages et portraits

Dans quelle mesure les photographies prises par Hausmann à Ibiza échappent-elles à cette fonction illustrative que le célèbre « dadasophe » — devenu pour l'occasion anthropologue et historien de l'architecture — leur a attribuée ? La moitié des 234 négatifs originaux classés par Roger Vulliez concerne l'architecture (81) ou les intérieurs domestiques (29) ; l'autre moitié se répartit entre

³¹ Grupo de Artistas y Técnicos Españoles para el Progreso de la Arquitectura Contemporánea, lié au courant de l'architecture rationaliste des années vingt et trente.

³² Bartomeu Marí, « L'art sera actif », in *Raoul Hausmann, architecte. Ibiza 1933-1936*, op. cit., p. 85.

³³ Pour plus ample information sur ces publications, voir l'article de B. Marí (*ibid.*, pp. 84-87).

³⁴ Adelheid Koch-Didier, « "El hombre sin hogar" : Raoul Hausmann », in *Raoul Hausmann o el camino de los exilios*, op. cit., p. 26.

paysages (66, dont 14 paysages marins), arbres et autres végétaux (27), et portraits (31)³⁵. Dans le corpus de 352 négatifs numérisés que nous avons consulté, nous retrouvons une proportion semblable, avec une moitié d'images d'architecture intérieure ou extérieure, et une autre moitié se répartissant entre deux tiers de paysages et un tiers de portraits. Ce qui peut surprendre, si l'on a en mémoire les photographies prises durant les six années antérieures — du moins, celles qui ont été sélectionnées pour des expositions —, c'est, pour celles d'Ibiza, la quasi-absence d'images proches des détails végétaux ou des paysages presque abstraits que Hausmann avait rapportés de Sylt ou de Jershöft, et surtout l'absence totale d'images de Vera Broïdo. Les magnifiques nus de celle-ci dans la nature n'existent pas dans le corpus *eivissenc* ; ce qui peut surprendre, d'abord parce que Vera est au centre de l'écriture de *Hyle*, et surtout parce qu'Ibiza a été associée, dans l'imaginaire collectif, à partir des années soixante, aux corps nus des jeunes hippies sur les plages. Mais Hausmann, avec les milliers de clichés déjà réalisés, était peut-être allé au bout de l'exploration photographique du corps de son amie. Nous sommes aussi dans les années trente et l'injonction de Mariano Ribas, quand Gal loue *Can Mestre*, est explicite : « *Él también pone una condición : que los forasteros no se paseen desnudos, no desnudarsen. Oh no, no, claro que no*³⁶ ». Enfin, on peut faire l'hypothèse suivante : Raoul Hausmann, de manière méthodique, poursuit son projet photographique commencé en 1927, qui se terminera pratiquement en 1936 (il reprendra bien cette activité dans les années cinquante, à Limoges, mais d'une façon moins systématique). Jusqu'en 1932, ses images de corps et de nature procédaient par « glissements métaphoriques et synesthésiques³⁷ », grâce à une vision rapprochée qui décontextualise le plus souvent le lieu ou l'objet et qui relève d'une « perception de la nature [...] qui s'assimile au toucher ». Ainsi, pour Jean-François Chevrier, et toujours à propos des images antérieures au séjour *eivissenc*, « ses paysages participent moins d'un spectacle que d'une expérience phénoménologique qui engage des relations physiques et qualifie à terme ce que l'on pourrait appeler une microphysique sensorielle de la nature et de l'image »³⁸.

Les images d'Ibiza sont bien différentes, même si l'on y retrouve cette « microphysique sensorielle », que nous associons davantage chez Hausmann à la continuité physique du corps et de l'appareil à laquelle nous avons fait référence à propos de la danse, qu'à la nature du projet lui-même. À présent, les paysages sont cadrés de façon plus large, et la marque de l'homme — maisons, terrasses, murs de clôture... — y figure presque toujours ; l'habitat est photographié sans effets de cadrage (peu de plongées/contreplongées ; peu de lignes de fuite prononcées...) ; les portraits sont généralement frontaux, en buste ou en pied, mais rarement en gros plan. Il utilise à présent une chambre Mentor, accompagnée de son trépied, comme en témoigne un portrait de lui, en 1933, probablement pris par Elfriede Stegemeier, qui « pourrait être l'auteur du seul portrait de Raoul

³⁵ Bartomeu Marí, « L'art sera actif », in *Raoul Hausmann, architecte. Ibiza 1933-1936, op. cit.*, p. 81.

³⁶ Raoul Hausmann, *Hyle. Ser-sueño en España, op. cit.*, p. 88.

³⁷ Jean-François Chevrier, « Les relations du corps », in *Raoul Hausmann, catalogue 1994, op. cit.*, p. 102.

³⁸ *Ibid.*

Hausmann à Ibiza que nous connaissons »³⁹. C'est elle qui, d'après Bartomeu Marí, « lui aurait apporté le matériel photographique nécessaire, ainsi que des appareils que Hausmann aurait revendus à Ibiza »⁴⁰.

Les lieux photographiés ont été répertoriés — ils figurent dans le catalogue de l'exposition de 1990, *Raoul Hausmann, architecte* — ; une carte de ses itinéraires photographiques établie par L. Prevedello, signale 19 lieux-dits, presque tous regroupés autour de Sant Josep ; aux trois premières places, on trouve Can Palerm, où il résida, puis le bar Can Llorenç, à Sant Josep, et ensuite Can Pujol, où il réalisa un magnifique portrait de groupe de la famille de Vicent Pujol devant la maison. Il faudrait y rajouter Sant Antoni de Portmany ou Santa Eulària des Riu, pour des photographies publiées ultérieurement, dans d'autres catalogues⁴¹. Parmi les portraits, on retrouve les habitants qu'il a côtoyés régulièrement et qui sont devenus des amis — la famille de Llorenç Carbonell ou celle de Mariano Ribas — ainsi que des portraits d'inconnus, comme ce gamin dans la ville d'Ibiza, ou cette procession à Sant Antoni. Mais dans la petite île aux coutumes archaïques, il est difficile, dans les années trente, de photographier les gens ou leur maison, sans avoir leur autorisation. On comprend pourquoi ce corpus photographique se limite aux personnes et aux lieux proches d'Hausmann.

Il va de soi que pour le photographe — écrit-il en 1936 — il n'y a malheureusement pas (à Ibiza) d'occasion de faire des photographies : les paysans sont très superstitieux et ils n'aiment pas du tout que l'on photographie leur maison parce qu'ils croient que cela porte malheur. Il arrive parfois que l'on puisse photographier une jeune femme pendant qu'elle chante, accompagnée d'un tambour, mais uniquement avec le consentement de son mari⁴².

Il existe deux versions publiées de la musicienne au tambour, avec de légères différences d'expression du visage⁴³. Mais là où le dialogue texte/image est le plus solide, c'est évidemment entre certaines images d'Ibiza et le roman *Hyle*. Nous nous limiterons à deux exemples. D'abord, le portrait photographique de Llorenç Carbonell jouant de la guitare dans son bar — reproduit dans l'édition espagnole de *Hyle*, p. 95 —, qui accompagne le portrait littéraire :

Entrar, tragarse sedientos un cinzano con soda, echar un vistazo, extrañados y aliviados en ese cuartucho del señor Don Lorenzo Carbonel. Así se llama. Lo hemos leído en el documento impreso que cuelga de la pared enmarcado en cristal. Sobre la puerta, un viejo letrero, « *Movimiento de Izquierda* ». Don Carbonel, Lorenzo el cantante, es demócrata. [...] Lorenzo Carbonel fue una vez alcalde del pueblo. Sólo sabe escribir su nombre, con un arabesco magnífico. Aparecía en el *ayuntamiento* a las diez y media, cogía la guitarra y tocaba. Pensaba que la música pertenecía a todos. No había nada para él que no se pudiera tratar con música. La guitarra en sus manos huesudas, los dedos deslizándose por las cuerdas, punteando, la cabeza diagonal al mástil : así pasaba la vida⁴⁴.

³⁹ Bartomeu Marí, « L'art sera actif », in *Raoul Hausmann, architecte. Ibiza 1933-1936, op. cit.*, p. 78.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 77. Et B. Marí précise : « Les bénéfices obtenus avec ce petit commerce auraient constitué ses uniques revenus à l'époque. »

⁴¹ Il y en a 49 dans le catalogue de 1994, *Raoul Hausmann, op. cit.*, et 21 dans celui de 2008, *Raoul Hausmann o el camino de los exilios, op. cit.* Mais celui de 1990, *Raoul Hausmann, architecte, op. cit.*, est celui qui contient le plus de photographies prises par Hausmann dans l'île d'Ibiza : 78, ainsi qu'un certain nombre de plans et croquis.

⁴² Raoul Hausmann, « Ibiza, einsí Intel im Mittelmeer », in *Camera*, n° 6, Lucerne, décembre 1936, pp. 194-195, cité en note de bas de page par Bartomeu Marí, « L'art sera actif », in *Raoul Hausmann, architecte. Ibiza 1933-1936, op. cit.*, p. 92.

⁴³ Dans *Raoul Hausmann, architecte. Ibiza 1933-1936, op. cit.*, p. 93, et dans le catalogue de 1994, *Raoul Hausmann, op. cit.*, p. 151.

⁴⁴ Raoul Hausmann, *Hyle. Ser-sueño en España, op. cit.*, pp. 107-108.

Mais la vie de Llorenç Carbonell s'arrête à l'automne 1936. Les troupes franquistes qui ont envahi l'île l'ont persécuté et assassiné⁴⁵. L'autre image très connue du séjour *eivissenc* de Hausmann est liée à Can Mestre. Il s'agit des chaises qu'il a commandées à un menuisier, et qu'il décrit longuement dans le roman, après les avoir photographiées. L'image *Trois chaises* (1934) est reproduite dans tous les catalogues de Hausmann que nous avons consultés, ainsi que dans *Hyle* (p. 95). Le passage en question avait même été traduit de l'allemand par Hausmann lui-même ; il figure à la page 15 de *Raoul Hausmann, architecte*. En voici les dernières lignes :

Revint le menuisier, il porta maintenant les chaises, emboîtées l'une dans l'autre, avec précaution et prudence, à *Can Mestre* à Benimussa. Arrivé, il place l'œuvre, maintenant séparée mais en groupe serré, au milieu de l'espace de la haute blanche *sala*. Le menuisier louait le bon travail, maintenant il est parti. Voici, construites en bois couleur marron foncé, avec des sièges tressés en nattes de chanvre : trois chaises. Dans l'espace de la haute *sala* blanche. En groupe serré, un treillis d'espace inséparable. Elles montent la garde devant la porte d'entrée largement ouverte, comme si elle se refusaient en se retournant des sept marches blanches de l'escalier, qui mènent à la chambre haut-placée. Le menuisier a placé trois chaises dans l'espace vide de la *sala* haute. Étant en bois et en cordes, la fonction a pris forme⁴⁶.

Certes, l'architecture a été au centre des recherches sur les photographies prises dans l'île d'Ibiza par le « dadasophe » apatride ; certes, elles correspondent à l'usage qu'en a fait Hausmann dans ses articles et son roman. Aussi, lorsque l'on regarde les 352 images du corpus *eivissenc* du musée de Rochechouart, lorsque l'on s'attarde sur certaines d'entre elles, on constate que souvent celles qui retiennent notre regard ont déjà été reproduites dans divers catalogues. Les photos inédites sont dans bien des cas de variations autour d'un même sujet, avec une pose ou un cadrage différents. Toutefois, il se trouve qu'un certain nombre d'entre elles sont des images singulières, qui ont persisté dans notre mémoire, et qui sont revenues régulièrement lorsque nous avons montré la série à des amis photographes⁴⁷ ou à des universitaires travaillant sur ce support. Or, elles ont été réservées jusqu'à présent à la seule contemplation des chercheurs qui ont eu accès au fonds. Doivent-elles être diffusées pour autant auprès d'un plus large public ? Raoul Hausmann n'ayant pas jugé nécessaires leur exposition ou publication de son vivant, faut-il aller contre la volonté de l'artiste ? Ou faut-il considérer que les conservateurs du musée ayant en charge le fonds Hausmann ou les ayant-droit, avec la connaissance de l'œuvre ou la légitimité qui leur revient, peuvent élargir ce choix et montrer des images inédites, dans la mesure où elle ne vont pas à l'encontre de l'état d'esprit dans lequel Hausmann les a réalisées ? La question peut être tranchée, à un moment donné, mais cela n'empêchera pas de la reposer, à intervalles plus ou moins réguliers, à mesure que le temps passe et que les négatifs prennent davantage une dimension historique. Ce sont des documents permettant de mieux comprendre ce qu'était l'île d'Ibiza, juste avant 1936, mais aussi des œuvres qui nous font partager le regard d'un des grands artistes de l'entre-deux guerres sur ces gens, cette architecture et ces paysages.

⁴⁵ Bartomeu Marí, « L'art sera actif », in *Raoul Hausmann, architecte. Ibiza 1933-1936, op. cit.*, p. 79.

⁴⁶ Dans l'édition espagnole de *Hyle, op. cit.*, cet extrait se trouve à la page 90.

⁴⁷ Il s'agit de Gabriel Ramon, installé à Palma de Majorque, spécialisé dans le portrait et la photographie d'architecture, et Suzanne Hetzel, photographe d'origine allemande, installée en Arles.



Raoul Hausmann, Procession à Sant Antoni de Portmany, 1934

Trois photographies pour mémoire

Nous voudrions commenter, pour terminer, trois de ces images, inédites pour les deux premières (*Paysage marin*, 1933-1936 et *La famille de Can Llorenç*, 1933-36), tandis que la troisième a été publiée une seule fois, mais avec un recadrage important (*Procession à Sant Antoni de Portmany*, 1934). Le choix est subjectif ; ainsi, après une année passée à observer, plus ou moins régulièrement, les photographies d'Ibiza, ce sont les trois qui, pour diverses raisons que nous allons essayer d'expliquer, résument pour nous le séjour de Raoul Hausmann dans l'île.

Commençons par le paysage marin, avec ses deux promontoires rocheux placés sur la même ligne que la goélette qui déploie le graphisme délicat de deux grandes voiles et quatre focs vers le bord droit de l'image (voir p. 162). Celle-ci offre une mer étale et un ciel nuageux à notre contemplation ; elle est belle, comme une marine de Le Gray⁴⁸. Mais curieusement, son *punctum* réside dans la rayure verticale du négatif, sur la gauche, court trait noir qui résonne en écho au déploiement des voiles ou à la présence du phare, sur le promontoire central⁴⁹. Le hasard est venu placer ici une discrète dissonance qui manquait au minimalisme d'une image presque trop parfaite⁵⁰. Jamais publiée — rappelons-le — cette composition très classique semble correspondre à ce que Raoul Hausmann était venu chercher à Ibiza : « *En sus fotografías, bajo la apariencia casi documental, hay un gran lirismo, y las formas, la luz, los personajes sugieren reiteradamente la aproximación a lo mítico*⁵¹ ». La

⁴⁸ Gustave Le Gray a photographié vers 1856-58 de nombreux paysages marins, en Normandie ou en Méditerranée. Je pense tout particulièrement à la marine *Brick au clair de lune*, de 1856-57.

⁴⁹ Il s'agit vraisemblablement du *far del Botafoc*, sur la presqu'île du même nom, qui sépare Cala Talamanca du port d'Ibiza.

⁵⁰ Il existe un autre photographie du même voilier, prise quelques minutes auparavant. Mais elle n'a pas l'élégance formelle du second cliché.

⁵¹ Emiliano Fernández, « Presentación », in Hyle. *Ser-sueño en España*, op. cit., p. 26.

dimension mythique, il semble l'avoir trouvée dans ces voiles qui sillonnent la Méditerranée depuis des millénaires, dans cet habitat fait de cubes blancs à l'harmonie parfaite, mais aussi dans les visages de jeunes filles vêtues de noir, en petit groupe ou perdues dans la foule.

Précisément, pour la seconde photographie, les trois grâces qui occupent toute la partie gauche du cliché appartiennent à la famille de Llorenç Carbonell, le propriétaire de la *fonda* — l'auberge — de Sant Josep où Hausmann passait de longues heures (p. 165). Nous ne savons pas si elles sont sœurs, ou seulement cousines ; les trois filles se ressemblent étrangement ; elles apparaissent toutes les trois dans d'autres images publiées dans le catalogue *Raoul Hausmann, architecte*⁵², avec pour titre *La famille de Can Llorenç*. Nous avons donc choisi de garder le même titre. L'une de ces jeunes filles serait Catalina, ainsi décrite par Hausmann dans le roman :

La hija, *señorita* Catalina, es menos de un tercio de su voluminosa madre ; un ser dulce, resignado, que espera todos los días al novio, Antonio de'n Xais, un orgulloso muchacho que no quiere decidirse rápidamente por el matrimonio. Catalina ayuda un poco a su madre-osa en la cocina, cose la ropa, pasa la tarde sentada en la *sala* junto a la pequeña mesa redonda de mármol, espera al novio, espera al novio, espera, él aparece demasiado tarde, escuchando sus lacónicos susurros, que no llevarán al matrimonio⁵³.

Sur la photo, Catalina et ses sœurs (ou cousines) ont toutes trois les cheveux noirs, tirés sur le côté, avec la raie au milieu ; des boucles d'oreille mettent un peu de fantaisie sur ces visages aux pommettes hautes et aux yeux sombres. La plus éloignée de nous, en amorce sur le bord gauche, regarde le photographe en esquissant presque un sourire — quel personnage, ce monsieur Raoul, avec son monocle, ses deux femmes et sa passion pour les vieilles maisons blanches du coin ! Puis, au premier plan, Catalina, qui arrange son châle noir sur ses épaules, plisse les yeux et fait une drôle de grimace — est-ce dû à la lumière trop forte ou à l'agacement d'être à nouveau photographiée ? Enfin, placée au centre de l'image, exactement sur la verticale qui la sépare en deux — à gauche, le mur chaulé ; à droite, l'intérieur sombre de la *fonda*, où l'on devine des chaises semblables à celles qui fascinaient Hausmann — nous avons le visage de profil, tournée vers la gauche, de la troisième jeune fille qui baisse les yeux et serre les lèvres. Pudeur des *eivissenques* qui n'auraient pas pu être photographiées sans l'autorisation du père ? Avec un décadre qui fait la part belle à l'espace intérieur de la maison rurale où vit la famille de Llorenç Carbonell, l'image place un instant dans la lumière — pour composer une sorte de ballet — les trois anges noirs sortis de l'ancre sombre où vivent les jeunes filles insulaires, prisonnières de leur destin.

Dans la troisième photographie que nous avons sélectionnée (p. 169), une autre jeune fille, perdue au milieu d'une procession, se retourne vers nous. L'image est prise en plongée probablement depuis une balcon ; plus d'une centaine de femmes, toutes voilées — nous sommes dans l'Espagne traditionnelle et catholique de 1934 — avancent lentement⁵⁴. Sur l'axe médian et dans le tiers

⁵² Raoul Hausmann, architecte. Ibiza 1933-1936, catalogue de 1990, op. cit., p. 119.

⁵³ Raoul Hausmann, Hyle. Ser-sueño en España, op. cit., p. 110.

⁵⁴ On ne voit que deux hommes dans cette foule, contre le mur, sur la partie droite du cliché, non loin d'une seconde jeune femme qui se retourne elle aussi. Les trois n'apparaissent pas sur l'image publiée en 2008 dans le catalogue *Raoul Hausmann*

supérieur, celle qui s'est retournée a offert au photographe le visage qu'il semblait attendre depuis quelques secondes. Cherche-t-elle une amie, un membre de sa famille perdu dans la foule ? C'est l'instant choisi par Hausmann pour figer le mouvement et faire le portrait de celle qui regarde, comme nous, le flux humain qui sature la ruelle. Périodiquement et toujours dans le même sens, ces femmes reprendront pour quelques décennies encore le chemin de l'église.

Pourtant, les choses ont commencé à changer, avec l'arrivée d'artistes et d'intellectuels comme Raoul Hausmann ou Walter Benjamin dans l'Ibiza des années trente, juste avant que la Guerre civile ne précipite l'île dans le chaos. Elle renaîtra de ses cendres, dès les années cinquante, mais différemment. Yves Michaud, fin connaisseur de la plus grande des Pityuses, évoque les nombreuses identités qu'a connues l'île depuis trois quarts de siècle :

Il y a l'identité d'une île pauvre, vivant à peine de ses ressources et qui envoyait ses enfants faire fortune ailleurs. Il y a enfin les identités que lui ont successivement conférées touristes et visiteurs : paradis pauvre pour nomades intellectuels des années 1930, retraite accueillante et idyllique pour les écrivains, artistes, routards et premiers touristes des années 1950, île hippie et *peace and love* des années 1960 et 1970 et maintenant, pourquoi pas, paradis des DJs et de la techno. En font partie, bien sûr, les identités plus ou moins scandaleuses gagnées à travers la musique, le tourisme de masse, les drogues et le sexe facile des années 1980 jusqu'à aujourd'hui⁵⁵.

Les foules qui emplissent maintenant ces ruelles, chaque été, à la nuit tombée, ne portent plus le voile ; elles ne portent même plus grand chose sur le dos. L'île s'est tournée vers un plaisir facile et normé par l'industrie des loisirs, d'une manière aussi inexorable que la foule des années trente avançait vers un destin marqué par le conservatisme et la religion. La nouvelle religion d'Ibiza est aujourd'hui celle du sexe, de la drogue et de l'argent. Dans ce paradis artificiel, nous sommes loin de l'empathie qu'un exilé — comme l'était Raoul Hausmann — pouvait ressentir pour ces gens et cette terre. Malheureusement, l'île n'est pas près d'échapper à son nouveau destin.

o el camino de los exilios, op. cit., p. 74, car elle a été recadrée à 50 % de sa surface initiale. Le visage y est davantage visible, mais l'effet de saturation est amoindri. Nous lui préférons ici le cadrage original, car la présence des éléments d'architecture renforce l'impression de voir avancer un torrent humain comprimé par les lignes de fuite que forment les parois latérales, et renvoie surtout, dans la continuité du mur gauche, en amorce, vers l'observateur invisible surplombant la foule.

⁵⁵ Yves Michaud, *Ibiza mon amour. Enquête sur l'industrialisation du plaisir*, Paris, NiL éditions, 2012, pp. 198-199.

ENTRE PARIS Y TOULOUSE: LOS ARTISTAS ESPAÑOLES DEL EXILIO REPUBLICANO EN FRANCIA

Miguel Cabañas Bravo - Instituto de Historia,
CCHS-CSIC¹
miguel.cabanas@csic.es

Resumen Este trabajo aborda la presencia colectiva de los artistas españoles del exilio de 1939 en Francia y su situación e incidencia en dos momentos muy distintos, el anterior y el posterior al armisticio del conflicto mundial, y en los dos grandes y diferentes núcleos creativos que generó su asentamiento: el intelectual y mediático de París y el popular y solidario de Toulouse.

Résumé: Cet article retrace le parcours du groupe d'artistes espagnols durant leur exil en France en 1939 et leur situation avant et après l'armistice, dans les deux grands centres créatifs où ils s'installèrent: le milieu intellectuel et médiatique de Paris et celui populaire et solidaire de Toulouse.

Abstract This paper analyses the collective presence of Spanish artists in the exile of 1939 in France and its situation and impact before and after the end of the Second World War. It also studies two different centres for the arts: Paris as the intellectual and media city, and Toulouse, the popular and supportive one.

Al atender al exilio y sus memorias, estas líneas se proponen centrarse en el mundo artístico para recordar el destacado papel que mantuvieron en su peregrinaje los artistas republicanos españoles que, tras el desenlace de la guerra civil y fieles a su ideario, se enfrentaron a la opción de un cambio de país. La mayor parte de ellos, obligados por las circunstancias, iniciaron su exilio cruzando los Pirineos y adentrándose en suelo francés, donde les esperaban los campos de concentración y muy pronto un nuevo conflicto bélico de alcance internacional, que obligaría a muchos a enfrentarse a un nuevo peregrinar.

El incierto futuro iniciado en el país vecino sucedía a un importante momento de despegue creativo en España, donde entre 1925 y 1936, aproximadamente, había tenido desarrollo una década cultural y artística fecundísima, cuya inmediata proyección, sus rumbos y su futura fortuna sin duda quedaron distorsionados y sin resolver a causa del estallido de la guerra civil y sus consecuencias posteriores. El aumento del compromiso socio-político y su aplicación artístico-cultural durante los períodos bélicos español y mundial y, como corolario, el recurso al desplazamiento y el exilio –interior o exterior– fueron luego aspectos que acompañaron durante años el quehacer creativo y vivencial de un gran número de artistas, especialmente de los más avanzados y comprometidos con ideales éticos y políticos, que fue entre quienes más proliferó la suma al fenómeno de este exilio.

Así, como reflejaron muchas de sus creaciones, los primeros momentos en el solar galo se caracterizaron por el desconcierto ante un ámbito desconocido, la desesperanza por el desarraigo y disgregación familiar, las búsquedas de apoyos en las esferas combativas y

¹ Este trabajo se vincula al proyecto Tras la República: redes y caminos de ida y vuelta en el arte español desde 1931 (P.N. de I+D+i, Ref. HAR2011-25864).

profesionales, los quijotescos idealismos y el desarrollo de no pocos anhelos, esperanzas y actitudes para combatir el pavor, la turbación y el desasosiego provocados por la mudanza de las condiciones y asideros de vida. Por otro lado, la conmoción anímica sobrellevada en medio de otra nueva situación de guerra, a la luz de no pocas de sus desasosegadas creaciones de entonces, pareció hacerse evidente y altear la inspiración y producción de muchos de estos artistas, como es el caso del pintor surrealista catalán Antoni García Lamolla (Barcelona 1910-Dreux 1981) –o Lamolla, como solió firmar–, quien se mantuvo equidistante pero en contacto con los dos grandes núcleos de exiliados y artistas que formaron los españoles en el país vecino: París y Toulouse², por lo que a menudo recordaremos su presencia.

Nos interesa más, con todo, profundizar en las trayectorias colectivas que se siguieron en estos dos grandes núcleos de artistas exiliados, los cuales, en términos generarles y mediatizados por unas circunstancias claramente influyentes, tuvieron dos grandes orientaciones y momentos de diferente actuación. De este modo, el análisis que haremos sobre estos errantes creadores, además de centrarse en los núcleos intelectual y mediático de París y popular y solidario de Toulouse, recorrerá los desiguales períodos anterior y posterior al armisticio que puso fin a la segunda guerra mundial, lo que nos permitirá ilustrar y contrastar las características de este desabrida y dura andadura de nuestros artistas en dos contextos muy diferentes.

1. De las alambradas a la sombra bélica: los primeros años del exilio

Tras la entrada de las tropas franquistas en Barcelona, acaecida el 24 de enero de 1939, no tardó en llegar el paulatino desmoronamiento de la República, el cruce divisorio de los Pirineos y la conducción de españoles a los campos de concentración franceses. La frontera gala había estado cerrada a éstos; pero, tras el derrumbe del frente catalán y la avalancha de refugiados que acudía por los pasos fronterizos del Departamento de los Pirineos Orientales, en la noche del 27 al 28 de enero de 1939, el gobierno francés decidió abrirla a los civiles y a los combatientes heridos. Comenzaba “la Retirada”. Entre el 5 y 6 de febrero la atravesaban también los representantes de los gobiernos de la República y las autonomías catalana y vasca, permitiéndose el paso a lo que quedaba del ejército republicano, cuyos últimos soldados –entre 18 000 y 20 000– salieron el día 13. A mediados de febrero, se calcula que habían entrado en Francia unas 465 000 personas, de las que al menos unas 275 000 fueron internadas en estos campos. Por lo general, a las mujeres, niños, hombres de edad y enfermos se les conducía a los ubicados en los departamentos del interior y a los antiguos combatientes a los de la playa del Rosellón.

Tras franquear las barreras de los Pirineos, los primeros grupos de soldados españoles,

² Sobre el artista en este contexto, véase Miguel Cabañas Bravo, « El exilio en Francia de los artistas españoles y el caso de Lamolla », García de Carpi, Lucía - Navarro Guitart, Jesús (comisarios): *Lamolla, espejo de una época*. Lleida: SECC-Institut Municipal d'Accio Cultural de Lleida, 2010, pp. 92-127.

por lo general, fueron conducidos al campo principal de Argelès-sur-Mer, aunque también tuvo la misma finalidad el complementario de Saint-Cyprien. Ambos en la costa francesa del Rosellón, apenas eran unas extensiones de playa rodeadas de alambradas y carentes de lo más imprescindible. Estos campos de reclusión fueron los primeros habilitados para los refugiados españoles, llegando a contener, a mediados de febrero de 1939, unos 170 000 hacinados en pésimas condiciones, soportando el gélido invierno y sometidos a una fuerte vigilancia ; aunque muy pronto se revelaron insuficientes e inadecuados y fueron abriéndose otros, entre ellos el de Le Barcarès, de características similares, destinado también a militares y construido cerca del último. Su finalidad era descongestionar los dos citados, aunque en marzo de 1939 ya contaba entre 16 000 y 20 000 hombres, cifra que se había triplicado en el mes de julio³. Muchos fueron los artistas internados en estos recintos de los que ha quedado algún rastro o noticia, como Ramón Gaya, Josep y Juan Renau, Miguel Prieto, Antonio Rodríguez Luna, Enrique Climent, Pedro Flores, Josep Bartolí, Baltasar Lobo, Eduardo Robles (Ras), Manuel Ángeles Ortiz, Antoni Clavé, Manuel Viola, Juan Alcalde, Marcel·li Porta, Julián Oliva, López Obrero, José Bardasano, Luis García Gallo (Coq), Ferran Callicó, Gerardo Lizárraga, Antoni Paredes, Joan Jordá, Antonio Alos, Manolo Valiente, Manuel Camps-Vicens, Hilarión Brugarolas, José Fábregas, Marc Cardús, Josep Subirats, Francisco Marco Chilet, Helios Gómez, Jesús Martí, Carles Fontserè, García Lamolla, Enric Crous, Javier Vilató, Joan Fin, Hortelano, Francesc Galí o García Lesmes, entre otros muchos.

Por aquel entonces incluso se ofrecieron crónicas sobre las lamentables condiciones de este confinamiento, como las realizadas en febrero por la corresponsal inglesa Nancy Cunard para el diario antifascista londinense *New Times and Ethiopia News*. En ellas comentaba que, en el campo de Argelès, se había encontrado a unos 70 000 refugiados internados en condiciones infrahumanas –sin comida, sin sanitarios, sin techado para guarecerse– y, en el de Saint-Cyprien, se había podido comprobar que había internados unos quinientos escritores, artistas y músicos, “insultados por los guardias”, “muertos de hambre”, “encarcelados por las bayonetas de los senegaleses” y “obligados a dormir al aire libre, sin nada en el suelo, expuestos al gélido viento”, y citaba los nombres de algunos de los más conocidos que había visto (Renau, Gaya, Prieto, Rodríguez Luna, Hortelano, García Lesmes y Ángeles Ortiz).⁴

Y muy semejantes fueron también las crónicas de Susan Palmer para el diario *Daily Herald* de Londres, publicadas el 4 y 5 de marzo, tras sus visitas a los campos de Arles-sur-Tech y Saint-Cyprien. De hecho, su amiga Margaret Palmer, representante en España de los certámenes del Carnegie Institute de Pittsburg, coincidió con ella en estos recintos y no sólo

³ Javier Rubio, *La emigración de la guerra civil de 1936-1939*, Madrid, San Martín, 1977, I, p. 316.

⁴ N. Cunard: « Terrible Conditions at Perpignan » y « French Government as Franco's Agent », *New Times and Ethiopia News*, Londres, 18-II-1939, p.1 y 25-II-1939, p. 8 (recogidos y comentados en James Valender, « Los pasos perdidos: Emilio Prados sale al exilio », Chica, Francisco y otros: *Los refugiados españoles y la cultura mexicana*. Madrid, Residencia de Estudiantes/El Colegio de México, 2002, pp. 53-55).

reenvió y dio cuenta de la exactitud de tales crónicas en su paralela correspondencia con Homer Saint-Gaudens, sino que también relató la experiencia de las varias semanas que pasó en Perpiñán, “visitando –decía– los terribles campos en los que hay cerca de mil intelectuales españoles (escritores, artistas, músicos y de otras profesiones liberales) que sufren la intemperie, el hambre, condiciones insalubres e indignidades”, y el caso de algunos artistas como Josep Renau o Galí o incluso el marchante Joan Merli a quienes pudo ayudar⁵. Pero estos relatos sobre tan terribles condiciones, parecen menguados si, entre otros, acudimos a las memorias de artistas como Juan Renau (1953) o Enric Crous (2007), al relato del escritor Manuel Andújar (1942), ilustrado por Julián Oliva, o el verdadero documento sobre los campos del periodista Narciso Molins (1944), paralelamente ilustrado por Josep Bartolí.⁶

El tiempo se llenaba de muchas maneras en estos campos, especialmente entre los artistas, que además eran apreciados entre los gendarmes franceses porque tenían algo que ofrecer (retratos, caricaturas, dibujos, esculturillas, etc.)⁷. Algunos de estos artistas estuvieron en varios campos, como Rodríguez Luna, que pasó por los de Saint-Cyprien, Argelès y Bram (Aude) hasta recalar –gracias a la hospitalidad de Arlette y Renaud de Jouvenel– en la fortaleza de Castel Novel, en el departamento de la Corrèze, junto a otros creadores sacados de estos campos como Juan Renau, Enrique Climent, Casal Chapí, etc. Manuel Ángeles Ortiz pasó por los Argelès y Saint-Cyprien, de donde pronto le sacó Picasso, quien también ayudó a su familia hasta reunirse en París, o Antoni Clavé fue pasando por los de Prats-de-Molló, Saint Cyprien y Les Haras. En este último Clavé coincidió con los pintores Pedro Flores y Carles Fontseré y todos ellos fueron ayudados por Marie Martin y el pintor rosellonés Martin Vivés, secretario de la Alcaldía de Perpiñán, que les sacaron de allí y les ayudaron a exponer en Perpiñán⁸. A veces, no obstante, en algún campo, como el de Le Barcarès –donde en mayo de 1939 llegó a abrirse un espacio de exposiciones– los artistas lograron mejorar su situación y unos veinte de ellos

⁵ Cartas de 18-3-1939, 23-3-1939 y 31-3-1939 (en Javier Pérez Segura, *La quiebra de lo moderno. Margaret Palmer y el arte español durante la guerra civil*, Córdoba: Fundación Provincial de Artes Plásticas Rafael Botí, 2017, pp.255-237). A la actuación de Margaret Palmer en estos campos no sólo se refirió Susan Palmer en sus crónicas, sino también Juan Renau en sus memorias (*Pasos y sombras. Autopsia*, [1ª ed.: 1953, México: Aquelarre], Sevilla: Renacimiento, 2011, p.541).

⁶ Véase Juan Renau, *Op. cit.*, pp. 527-547; Eric Crous, *Memòries*, Barcelona: Mediterrànea, 2007, pp.144-146; Manuel Andújar, *Saint-Cyprien, plage... (Campo de concentración)*, México: Cuadernos del Destierro, 1942 (ed. francesa de R. Duroux, Presses U. Blasie Pascal, 2011) y Narciso Molins y Josep Bartolí, *Campos de concentración 1939-194...*, México, Ediciones Iberia, 1944.

⁷ Lucienne Domergue, « Un nuevo testimonio gráfico sobre los campos franceses (Bram 39) », en Santos Juliá (coord.): *La Guerra Civil Española 1936-1939. Congreso Internacional*, (2006), Madrid, SECC, 2008, pp.1-13

⁸ Sobre sus casos véase Miguel Cabañas Bravo, Rodríguez Luna, el pintor del exilio republicano español, Madrid, CSIC, 2005, pp.102-114; Juan Renau, *Op. cit.*, pp. 543-547; Antonina Rodrigo, Memoria de Granada. Manuel Ángeles Ortiz y Federico García Lorca, Granada, Diputación Provincial, 1984, pp. 239-241; Ferran Canyameres, Clavé, un solitari, Barcelona, Editorial Alcides, 1963, pp.18-29; Pierre Seghrers - Pierre Cabanne, Clavé, Barcelona, Polígrafa, 1988, pp.16-17, 34-35; Carles Fontseré, Un exiliat de tercera. A París durant la Segona Guerra Mundial, Barcelona, EUSA, 1999; José María Hervás, Pedro Flores entre la Generación del 27 y la Escuela de París, Murcia, Región de Murcia-Caja Murcia, 1997, pp.49-58, 323-349.

incluso contaron con barracón propio⁹. La creatividad, la agrupación y los apoyos, en cualquier caso, lograron que, aparte de las variadas noticias y testimonios o las recreaciones posteriores de los artistas, nos hayan quedado algunas producciones destacables sobre lo allí realizado, aunque de muy diferente valor y siempre teniendo en cuenta las precarias condiciones, las carencias de materiales y las dificultades entre las que fueron hechas estas obras.¹⁰

La ayuda para que pudieran realizar obra dentro de los campos, a veces les llegó a los jóvenes artistas de tan ilustres manos como las de Picasso. Mercedes Guillén (Mercedes Comaposada, esposa del escultor Baltasar Lobo, quien también sufrió esta reclusión, logrando hallar cierta inspiración –según Lobo– en los juguetes que fabricaban las madres refugiadas a sus hijos), publicó en 1960 en Madrid, con testimonios directos, la primera obra sobre la llamada “Escuela Española de París”; en la cual, suavemente, ya llamó la atención sobre ese tipo de ayuda prestado por el malagueño a los jóvenes artistas españoles reclusos, que le escribieron pidiéndole material pictórico, que recibieron.¹¹ Igualmente, también se implicó Picasso en la promoción de las pequeñas producciones realizadas en tales campos –a veces con los más diversos y sorprendentes materiales hallados–, con la doble finalidad de llamar la atención internacional sobre tan injusta reclusión y de socorrer a ese gran número de españoles desplazados. Este fue el caso, por ejemplo, de la exposición organizada en 1939 en la Maison de la Culture de París (luego visitaría Londres y Estados Unidos)¹², patrocinada por el malagueño a fin de recaudar fondos para ayudar a los españoles exiliados, como recordó Guillén en un nuevo libro destinado a resaltar estos apoyos:

En esa exposición –dice Guillén– había guitarras hechas con latas de sardinas –que hasta sonaban bien–, esculturas de miga de pan, de madera de barracas, con alambradas de los campos, con jabón, y también pinturas al óleo en verdaderos lienzos, dibujos, acuarelas, guaches. Paisajes con escenas de los campos; retratos, bodegones con la ración del rancho, interiores de las barracas, enfermos con las caras demacradas, la hora de la costura, soldados republicanos remendando sus harapos o arreglando zapatos destrozados por los caminos que quedaron atrás. Ahora sólo arena y un mar inmenso de amargura; grupos sentados discutiendo con caras nostálgicas, recuerdos de una casa al otro lado de la frontera, del hermano herido, del amigo muerto. Poemas escritos con gran esmero, adornados con la esperanza de salir cuanto de aquella situación angustiosa, humillante./ *Allez, allez, reculez*,/ que tienes que andar a pie/ desde Cervera a Argelès/ Barraquita sonriente/ con tus colchones de arena/

⁹ Víctor Zarza, « Juan Alcalde, exilio en Francia (1939-1940) », en M. Cabañas - D. Fernández - N. de Haro - I. Murga (coord.): *Analogías en el arte, la literatura y el pensamiento del exilio español de 1939*, Madrid, CSIC, 2010, pp.145-149.

¹⁰ Véase un apunte general sobre estos trabajos en Dolores Fernández, « Complejidad del exilio artístico en Francia », *Migraciones y Exilios*, 6, Madrid, XII-2005, pp. 23-42.

¹¹ “Desde un campo de concentración del sur de Francia –comenta la autora–, unos muchachos pintores escribieron a Picasso pidiéndole que les enviara “lo necesario para pintar”. A la mañana siguiente, cuando llegó su amigo Sabartés, le encontró muy preocupado./ –Lee esta carta –le dijo Picasso./ –Sí, hombre, está claro. Quieren que les mandes pinceles, telas, paleta, carboncillo, papel.../ –¿Eso es lo necesario para pintar?... Hay que enviárselo en seguida./ Unos días después, se recibió la carta de gracias de los jóvenes pintores.” (M. Guillén, *Conversaciones con los artistas españoles de la Escuela de París*, Madrid, Taurus, 1960, pp.30-31).

¹² C. Arveras Orias, « Arte español en el exilio », *España 1941*, 1, Bogotá, X-1941, p.19

donde duerme tanta gente/ Donde todo se ilumina/ con sus dos botes de grasa/ con el viento que aquí pasa.¹³

De estos campos solo se podía salir con garantías si algún residente o ciudadano francés se hacía cargo del refugiado o si éste acreditaba disponer de un trabajo o de una suma de dinero suficiente para emprenderlo. El referente de Picasso entre los artistas retenidos fue recurrente y manifiesto desde el primer momento y el malagueño sacó de ese modo de los campos a muchos artistas que le pidieron ayuda. Pero como también recalcó Mercedes Guillén, el incuestionable apoyo del malagueño hacia estos españoles fue más variado y heterogéneo¹⁴. En diferentes ocasiones, además, lo han recordado distintos artistas a los que el malagueño prestó diferente ayuda (Manuel Ángeles Ortiz, Antonio Rodríguez Luna, Pedro Flores, Josep Renau, Apel·les Fenosa, Baltasar Lobo, Joan Fin, Xavier Vilató, Antoni Clavé, Carles Fontserè, Miguel Prieto, Ramón Gaya, etc.), a quienes favoreció con la posibilidad de salir de los campos, la marcha a otros países o una primera subsistencia en Francia.¹⁵ Varios de ellos se quedaron en la capital gala y entraron a formar parte de la nómina de los dieciséis artistas con los que, Mercedes Guillén, tanto contribuyó a hacer representativos y casi a fijar la llamada “Escuela Española de París”¹⁶.

Poco conocida es, sin embargo, la ayuda proporcionada por Joan Miró –bastante más

¹³ M. Guillén, *Picasso*, Madrid, Siglo XXI, 1975, p. 35.

¹⁴ Dice Guillén: “Los exiliados españoles en Francia, a los que había llegado ya su mensaje de amistad durante la guerra, daban por seguro no sólo su generosidad, sino su poder: Picasso era la tabla de salvación, y a ella acudían para solucionar sus problemas y dificultades, con la convicción de que el gran amigo les atendería.” Y añade más adelante: “En la primavera de 1939, a la casa de Picasso, todavía en la Rue de la Boétie, frecuentada por los amigos habituales –pintores, poetas, editores, algún que otro *marchand*–, llegaban muchos españoles que en aquellos días esperaban la posibilidad de quedarse a trabajar en Francia. La casa se llenaba de compatriotas que llegaban a ella como a la tabla de salvación, en busca de una solución eficaz, en muchos casos la única que les quedaba. Picasso se desvivía por todos. Oía a uno tras otro, escribía en un trozo de papel o en la libreta más a mano una palabra, un número, un jeroglífico. Otras veces bastaba una mirada a su amigo Sabartés, casi siempre presente, para que éste comprendiera y apuntase una dirección, un nombre. Su intervención era siempre oportuna y justa: a cada uno lo suyo, lo que necesitase. No preguntaba nada –bastaba que fuera un exiliado español–, escuchaba. Y encontraba inmediatamente la solución para cada caso. Interesaba a sus amigos para que colaborasen, ponía en juego su poderosa influencia sin el menor alarde, naturalmente, como si nada de aquello le costase esfuerzo alguno. Unas líneas para obtener un visado, una llamada telefónica para encontrar un trabajo o para organizar una exposición; otras veces se trataba de una recomendación para su propio médico, o para reclamar a un español –al que no conocía– de un campo de concentración, sin olvidar las idas a la prefectura para hacerse responsable, moral y materialmente, de artistas que necesitaban quedarse en París. Al darles el documento obtenido les decía: “Bueno, ahora no os metáis en líos, porque me fusilan a mí”. Y cuando un amigo le pedía una recomendación difícil: “Pero tú quién te crees que soy yo, si soy como que un guardia civil.” (*Ibidem*, 1975, pp. 8 y 28-29)

¹⁵ Podríamos considerar representativos los tipos de ayuda o intervención de Picasso respecto a Ángeles Ortiz, Rodríguez Luna o Flores. Aunque, además de a sus sobrinos –los pintores Xavier y Josep Vilató Ruiz (Fin), a quienes sacó del campo de Argelès– también ayudó a Lobo y Fenosa (socorridos económicamente), a Clavé y Fontserè (auxiliados paralelamente a Flores) o a Josep Renau, Miguel Prieto, Gaya y otros creadores ayudados junto a los miembros de *Hora de España* y la Junta de Cultura Española (fundada en marzo de 1939 en París y conducida en mayo a México). A estos casos de primera hora, pueden añadirse las posteriores ayudas de Picasso, mediante compra de obra, a Rebull o Enric Casanova o a García Vivancos y Eduardo (Lalo) Muñoz tras su lucha en la resistencia y salida del campo de Mathausen. (Véase Miguel Cabañas Bravo, « Picasso y su ayuda a los artistas españoles de los campos de concentración franceses », en Santos Juliá (coor.), *Op. cit.*, 2008, pp.1-34 y Dolores Fernández, « Acerca de los artistas españoles en Francia y su relación con Picasso », en M. F. Mancebo - M. Baldo - C. Alonso (eds.), *L'exili cultural de 1939. Seixanta anys després*, v.1, Valencia, U. de València, 2001, p. 81).

¹⁶ Eran Miró, Picasso, Bores, Colmeiro, Viñes, Flores, Clavé, Ginés Parra, Fenosa, Lobo, Ángeles Ortiz, de la Serna, Orlando Pelayo, Peinado, Óscar Domínguez y Luis Fernández. (M. Guillén, *op. cit.*, 1960). En el mismo año se publicó un clásico ensayo de Moreno Galván, que con su coincidencia en los mismos nombres –apenas añadía nuevas referencias a Palmeiro, Grau Sala o García Condoy–, contribuyó más a refirmar esa “nómina clásica”. (José María Moreno Galván, *Introducción a la pintura española actual*, Madrid, Publicaciones Españolas, 1960, pp.109-110).

reducida en el tiempo, pues en mayo de 1940 abandonaba Francia y se instala en Mallorca¹⁷ y otros valedores, como el pintor y poeta surrealista británico Roland Penrose y el crítico e historiador del arte francés Christian Zervos –quienes habían viajado solidariamente a la Barcelona en guerra¹⁸. Ellos fueron, precisamente, los avaladores que se ocuparon más de cerca de la situación de reclusión de artistas como Lamolla o Enric Crous, a quienes conocían del momento de su implicación en el salvamento del patrimonio español. Ambos artistas leridanos, desde que casualmente se encontraron confinados por las alambradas, se repartieron sus escasas pertenencias y organizaron su supervivencia, a la vez que comenzaron a escribir a sus más influyentes y acreditados conocidos para lograr salir. Y, como con más detalle contó Crous en sus memorias, efectivamente obtuvieron apoyo económico de Miró y diversas gestiones de Penrose y Zervos para embarcarlos hacia México:

Por un azar extraordinario –cuenta Crous– una noche me encontré junto a unos neumáticos de coches y camiones que quemaban, a García Lamolla. Por suerte, nuestro neumático estaba encendido aún. Por la mañana, al despertarnos no nos reconocimos ni uno ni otro. Como dos apátridas de diferente nación. Estábamos más negros que las conciencias de los blancos que habían provocado aquel desastre. Después nos reunimos y nos organizamos. Sin lujo ni confort. Primero en una cabaña construida al sol con arena. Y después en una barraca, incluso con utensilios de cocina. Mientras que los cascos de guerra, de noche, nos servían de orinal, de día servían para preparar la ensalada. Y venga a escribir a la familia por mediación de otros países. Y nuestras plumas sin punta. Recibíamos envíos de lo que Lamolla y yo hacíamos fondo común. Nos repartíamos todo, incluso cuando no teníamos nada. Figuraos cuando Joan Miró nos envió 50 francos, que para nosotros, en nuestra condición, representaban 50 millones. Hasta que un día nos convocó el Comisariado del Campo para notificarnos que estuviésemos preparados para ir a Méjico. Efectivamente, Roland Penrose (Lord después), que fue animador del surrealismo en Inglaterra, hizo lo necesario para que el Comité de la Duquesa d’Atholl de Londres, junto a Chistian Zervos y Joan Miró, nos embarcara para Méjico. Lo que pasó fue que aquellos colaboradores que entonces existían en las oficinas de los campos lo

¹⁷ Conocido es el apoyo de Miró a la causa republicana y algo menos al exilio, aspectos muchas veces opacados por el apoyo más mediático de Picasso. No obstante, por ejemplo, el 25-12-1938, estimulados por la donación económica de Picasso para establecer comedores para niños en Madrid y Barcelona, un grupo de artistas crearon a favor de la infancia española el “Fondo Picasso”, que recogía la entrega directa de dinero y el de la venta de obras, siendo Miró uno de sus principales fundadores, junto a Mateo Hernández, Julio González, Óscar Domínguez, Bores, Peinado, García Condoy, Luis Fernández, Viñes, Grau Sala, González de la Serna, Bernal, Bagaría, Arteta, Sunyer, Souto, Fernández Balbuena y otros muchos artistas (“El Fondo Picasso”, *La Voz de Madrid*, París, 31-12-1938). También se conserva una carta dirigida por Miró a Picasso el 16-3-1939 en relación al arquitecto Domingo Escorsa (colaborador en la construcción del Pabellón de España en 1937 en París), quien le había solicitado que se dirigiera al malagueño para sacar a su cuñado de un campo de concentración. Añadía Miró: “*Il a déjà retenu et payé sa cabine pour lui et ce serait malheureux qu’il ne puisse pas partir. Moi, de mon côté, j’ai fait quelques démarches sans réussir*” (L. Madeline (comisaria), *Les archives de Picasso. On est ce que l’on garde!*, París [expos. Musée Picasso], RMN, 2003, p.142). Igualmente, en julio de 1939, la galería Jeanne Bucher-Myrbor inauguró una exposición a favor de los niños españoles, con obras de Picasso, Miró, Matisse, Kandinsky, Chagall, Braque, Arp, Dufy, Leger, Masson, Ernst, Man Ray, Vieira, Lipchitz, Torres García, Domínguez, Bores, Viñes y otros, hasta alcanzar los 74 artistas. Pero antes de finalizar agosto de 1939, Miró abandonó París y se estableció en Varangeville-sur-Mer (Normandía), donde permaneció hasta finales de mayo de 1940, cuando los bombardeos nazis le obligaron a regresar a España e instalarse en Mallorca. (Véase María Luisa Lax, « Joan Miró. La responsabilidad cívica del artista », en J.-P. Lorente – S. Sánchez – M. Cabañas Bravo (eds.), *Vae victis! Los artistas del exilio y sus museos*, Gijón, Trea, 2009, pp.157-178; D. Fernández, *Op. cit.*, 2001, p. 81 y M. Cabañas Bravo, *Op. cit.*, 2008, pp.1-34).

¹⁸ William H. Robinson, « Barcelona in the Maelstrom », en W. H. Robinson – Jordi Falgàs – Carmen Lord, *Barcelona and Modernity: Picasso, Gaudí, Miró, Dalí*, [expo. Cleveland Museum of Art], Hadcover, Yale University Press, 2006, p. 415.

combinaron de manera que fueron ellos los que marcharon a Méjico y yo a las Compañías de Trabajadores, a empujar vagonetas de grava y piedras pegadas por el hielo, que con picos teníamos que separar antes de cargar las piedras destinadas a la construcción de carreteras. Como los forzados. En el Departamento de Haute-Vienne, le Vigeant, cerca de Poitiers. Bajo unos 15 o 20 grados. A precio de rancho y un real cada día; a la noche, en el pajar. Encuadrados y custodiados permanentemente por los gendarmes. Día y noche. Con pelo corto, por la higiene de los malos pensamientos. García Lamolla pudo salir a tiempo del campo de concentración y de esta manera pudo evitar la Compañía de trabajadores, gracias a las gestiones hechas por su mujer.¹⁹

Además, como confirmación del relato, entre la correspondencia del mismo Lamolla se conservan las cartas que les mandaron a ambos al campo de Le Bacarès tanto Penrose desde Hampstead (18-5-1939) como Zervos desde París (20-7-1939), con referencias a las gestiones para marchar a México y el apoyo de Miró²⁰. Pero, en efecto, las gestiones de la esposa de Lamolla se adelantaron y la fortuna del pintor –que acabó instalado en Dreux– fue otra²¹, manteniéndose luego alejado, pero con conexión equidistante, de los dos grandes núcleos de exiliados y artistas españoles que, como avanzamos, acabarían conformándose en el país galo: París y Toulouse.

En efecto, los artistas españoles que finalmente quedaron en Francia, tras intentos previos, en su mayor parte, de emigrar a otros países neutrales o más alejados de la guerra –sobre todo los latinoamericanos y especialmente México–, finalmente terminaron agrupándose, como el resto de sus compatriotas, en torno a esas dos grandes áreas culturales, que sociológicamente también resultaron diferentes y bastante determinantes²². Para muchos de ellos, como para Lamolla, se trataba de la segunda parte de un exilio que, en realidad, ya había

¹⁹ E. Crous, *op. cit.*, 2007, pp. 144-146.

²⁰ Así, por ejemplo, dice Penrose: “Queridos amigos. He recibido vuestra carta y me dirigí al secretario del Comité de aquí que se ocupa de vosotros. Me ha asegurado que se trata de un retraso de las oficinas gubernamentales para que el permiso de Lamolla no haya salido al mismo tiempo que el otro, y me ha prometido que hará de nuevo las gestiones para que podáis salir y tomar el barco para Méjico al mismo tiempo./ Si por azar no llega a tiempo para tomar el primer barco, podrá partir en el segundo, aunque comprendo que el retraso será preocupante./ Os deseo siempre ánimos y continuaré haciendo lo que pueda por vosotros./ Joan Miró me ha escrito sobre vosotros y podéis ver que no os olvida./ Mi amistad.” (Archivo Lamolla, Lleida).

²¹ Fidela González, gracias a su suegro, interventor en Lérida de la Compañía de Ferrocarriles del Norte, había cruzado la frontera de los Pirineos antes que su esposo en un tren especial con destino a Toulouse, donde había quedado en encontrarse con éste en casa de unos tíos. Sus gestiones fueron más rápidas y eficaces que las de los propios recluidos, pues consiguió que el republicano socialista Maurice Violette, senador francés entre 1930 y 1939 y luego alcalde de Dreux hasta 1959, interviniera reclamando a Lamolla, que, según su esposa, salió del campo de Le Bacarès el 11 o 15 de agosto de 1939. En ese mismo mes Lamolla instaló su estudio en Dreux, pequeña ciudad a 80 kilómetros al suroeste de París donde, el día 25, nació su primer hijo (Andreu, al que siguieron Antoni, Carme e Iolanda). Allí también se estableció e integró el pintor –que sólo se mudó brevemente a la cercana localidad de Brezolles– y allí moriría en 1981. (M. Cabañas Bravo, *Op. cit.*, 2010, pp. 92-127).

²² Para contextualizar la creatividad desarrollada en estos dos centros de refugiados españoles, además de la bibliografía ya citada y las diferentes monografías sobre los artistas, véase Alicia Altet, «El exilio republicano español de 1939: Rasgos de conjunto. Refugiados en Francia», en *El franquismo: El régimen y la oposición*, Guadalajara, ANABAD Castilla-La Mancha, 2000, pp.735-750; G. Dreyfus-Armand, *El exilio de los republicanos españoles en Francia*, [París, 1999], Barcelona, Crítica, 2000, pp. 57-71; Violeta Izquierdo, «Artistes espagnols exilés à Toulouse», en L. Domergue (ed.), *L'exil républicain espagnol à Toulouse 1939-1999*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1999, pp. 225-242; V. Izquierdo (comisaria): *Artistes de l'exil: République espagnole retirada 1939 en Région de Toulousaine*, Toulouse, Lapilli Films, 2002; P. Molina y R. Maestre, *España Libre. Homenaje a la obra cultural del exilio obrero de 1939 en Francia*, Valencia, Generalitat, 2001; A. Altet y L. Domergue (coor.), *El exilio republicano español en Toulouse, 1939-1999*, Madrid, UNED- Presses Universitaires du Mirail, 2002 y D. Fernández, *Op. cit.*, 2005, pp. 23-42.

tenido como iniciación una primera etapa con la desesperante e incierta situación de los campos de concentración.

Así, en la zona suroeste del país, Toulouse, capital del Alto Garona, sirvió de reclamo y concentró a los republicanos de base más popular, con grandes simpatías anarco-sindicalistas y libertarias y un fuerte empeño en salvaguardar la identidad cultural española. Buen número había llegado en 1939, pues si durante la Retirada, del 28 de enero al 9 de febrero de 1939, entraron en territorio francés unos 465 000 refugiados, en la primavera ya se habían concentrado en Toulouse casi 20 000, que llegaron a representar un diez por ciento de la población de la ciudad. Gran parte quedó instalada definitivamente o se sumó tras la liberación de Francia y la apertura de los campos de concentración, en su mayoría trabajadores que prefirieron permanecer en la zona tolosana, próximos a su país. Entre todos constituyeron una colonia activa, solidaria y militante. Su extracción social dominante, mayoritariamente proletaria, les hacía tener una educación más autodidacta y menor nivel cultural, pero también una mayor tendencia a la sindicación, a la agrupación y a la difusión de la cultura propia. Allí, más cerca de España y con gran base obrera, lógicamente también intentaron reorganizarse y abrir sedes los grupos políticos republicanos, así como pusieron en marcha sus estrategias y acciones políticas y culturales, sobresaliendo –muy por encima de todas las demás– las de los anarquistas y libertarios. No obstante, aunque las agrupaciones culturales y, sobre todo, las publicaciones –también con predominio de la tendencia anarquista y libertaria– fueron variadas y tempranas, lo cierto es que la mayoría no nacieron o no alcanzaron desarrollo hasta después de la guerra mundial.

Frente al núcleo de Toulouse, el de París tuvo un carácter más pequeño-burgués e intelectual. La ciudad del Sena, por otro lado, desde principios de siglo nunca había dejado de resultar un gran reclamo para los artistas españoles. Y la guerra de España y sus consecuencias para los republicanos, como indicamos, atraería a muchos otros huyendo de sus horrores. El establecimiento en esta capital de la gran figura internacional de Pablo Picasso y su intervención a favor de estos españoles fue fundamental. De hecho, poco podría entenderse de este centro de artistas sin tener en cuenta al maestro malagueño y su apoyo a los republicanos y sus actuaciones antifranquistas. De la proximidad a Picasso y sus actuaciones, que en sí mismas constituían toda una maquinaria mediática y de promoción, se beneficiaron muchos de los artistas que residieron o pasaron por París. Su amistad, su apoyo a un escrito o a una actividad pro-republicana o la simple exposición junto a él ya garantizaban una notable audiencia. Sin embargo, el foco de París, cuya actividad tampoco pudo emerger e irse haciendo notar claramente hasta después de la liberación, acaso se hizo excesivamente dependiente tanto de la figura del malagueño y su símbolo como de sus primeros integrantes en el momento de la ocupación, resultando un núcleo poco propenso a recibir nuevos allegados, de modo que fue quedándose configurado muy en las proximidades de lo que vimos llamar a Mercedes Guillén

“artistas españoles de la Escuela de París”.

Previamente al selecto grupo y las diversas actividades que singularizó Guillén en 1960, el periodista César González-Ruano ya nos había hablado, de forma más inmediata, de la veintena de artistas con los que convivió en Montparnasse durante los despiadados años de la ocupación alemana²³. Y, respecto a los de ascendencia catalana, lo mismo hizo en 1953 el crítico de arte Sebastià Gasch, que vivió en muy precaria situación²⁴. Fueron tiempos difíciles y de indefensión, en los que ni el mismo Picasso se libró de duras y virulentas acometidas; como la maliciosa que, en junio de 1942, le dedicó en un agrío artículo –de cierta inspiración pro-nazi– el influyente pintor Vlaminck, quien lo acusaba de ser el principal padre e instigador del “arte degenerado” del cubismo²⁵. Con todo, a la altura de mayo de 1945, el escultor y fotógrafo Brassai, gran amigo de Picasso, dejaba una especie de foto fija sobre el papel del maestro y su estima entre los jóvenes artistas republicanos:

Vienen mucho a verle Manuel Ángeles Ortiz, Hernando Viñes, Pedro Flores, Castanyer, Joaquín Peinado. Todos forman parte de la “vieja guardia”. Picasso los conoce desde hace veinte años, como también a Francisco Bores, al que raramente se le ve por aquí. Entre los más jóvenes, suelo encontrar a Antoni Clavé, al escultor La Torre y a Xavier Vilató, el sobrino de Picasso. De entrada, todo artista español y republicano forma parte de su familia; se considera como el padre espiritual de todos ellos. Pero jamás les ha dado un solo consejo en materia de pintura o escultura. Piensa que, en este terreno, cada uno debe desenvolverse como pueda.²⁶

Por otro lado, entre las actividades conjuntas de estos creadores durante los años de la ocupación, cabe destacar la exposición de artistas catalanes que se celebró en mayo de 1942 en la galería Castelucho, entre cuyos promotores estuvieron Grau Sala y Clavé²⁷; así como la más

²³ El periodista González-Ruano vivió en París entre octubre de 1940 y septiembre de 1943. En 1946 ya publicó en los *Anales y Boletín de los Museos de Arte de Barcelona* un primer artículo sobre este grupo de artistas («Ficha impresionista de veinte artistas españoles en París»), a los que en 1951 dedicó un capítulo de sus memorias, deteniéndose en Grau-Sala, Beltrán de Massés, Fabián de Castro, Mateo Hernández, Fenosa, Rebull, García Condoy, Flores, Picasso, de la Serna, Lagar, José Benito, Óscar Domínguez, José de Zamora, Sabater, Clavé, Manuel Reinoso, Julián Tellaeche y Joan Castanyer, además de recordar a Viola. (C. González-Ruano, *Memorias. Mi medio siglo se confiesa*, [1951], Sevilla, Renacimiento, 2004, pp.455-489, 584-586).

²⁴ Gasch permaneció con muy pocos medios en París hasta su regreso a Barcelona en octubre de 1942, retornando a París en 1948. Aunque en su libro caracteriza también a otros artistas catalanes, especialmente se detiene en Marià Andreu, Pere Crèixams, Joan Rebull, Alfred Figueras, Emili Grau Sala y Antoni Clavé, con los que se relacionó durante la ocupación. (S. Gasch, *L'expansió de l'art català al món*, Barcelona, Imprenta Clarasó, 1953, pp.73-186).

²⁵ Aunque Vlaminck era amigo de Picasso de la época del Bateau Lavoir, publicó en el semanario *Comoedia* (6-6-1942) durante la ocupación de París –con la que Vlaminck se sentía cómodo y Picasso indefenso– un virulento y malicioso artículo en el que le acusaba de “haber arrastrado a la pintura francesa al más letal de los puntos muertos, a una confusión, una impotencia y una muerte indescriptibles”. El cubista André Lhote pronto contestó a Vlaminck en *Comoedia* (13-6-1942) haciendo una encendida defensa del cubismo y su significación en el arte francés y universal, de Picasso y de los jóvenes pintores y miembros de la Resistencia. Años después, también le defendería Guillén de aquellas acusaciones de comunista y judaizante: “La adhesión de Picasso al partido comunista después de la liberación es también una prueba contundente de que antes, cuando los Mauclair y los Vlaminck le denunciaban como comunista, como “pincel de Israel”, ni lo uno ni lo otro era cierto, aunque en el fondo existiera ya su simpatía por lo uno y por lo otro.” (*op. cit.*, 1975, pp. 103-104).

²⁶ Anotación de su crónica de 26-5-1945 (Brassai, *Conversaciones con Picasso*, [1964], Madrid, Aguilar, 1966, p. 223).

²⁷ Grau Sala, que llegó a París en 1936 huyendo de la guerra con su esposa, la pintora surrealista Ángeles Santos, trabajaba para la Galería Castelucho, que también le representaba (González-Ruano, *Op. cit.*, pp.464-465). Él consiguió que ésta organizara en mayo de 1942 una colectiva de pintores catalanes, en la que expusieron Grau Sala,

significativa titulada *Un groupe d'artistes de l'École de Paris*, celebrada en la Galerie Trois Quartiers de París entre el 30 de noviembre y el 21 de diciembre de 1943, en la cual, sin recurrir a matizaciones, se exhibió obra de los más representativos artistas españoles de “L'École de Paris”²⁸. Pero además, como una forma más amplia de asociacionismo, hay que recordar la creación de la Unión de Intelectuales Españoles (UIE) en septiembre de 1944; la cual fue seguida de una carta de reconocimiento a Picasso, firmada en octubre por un significativo grupo de plásticos asociados²⁹. Así, en la UIE, encabezados por el pintor malagueño, se integró un abundante número de artistas e intelectuales exiliados, al cual se fueron adhiriendo desde entonces –como puntualmente reflejó su *Boletín*– nuevos creadores³⁰, que eran avalados por otros miembros y su sentir republicano³¹.

2. De la reivindicación al acomodo y la integración: los exiliados tras el armisticio

El Salón de la Liberación, celebrado en París en octubre de 1944, se convirtió en todo un símbolo, tanto político como artístico. Un símbolo en el que a Picasso, que ahora se afiliaría al Partido Comunista Francés, se le concedería un gran relieve al exponer más de setenta obras;

Clavé, Ferran Bosch y Martí Bas, firmando el prefacio del catálogo Sebastià Gasch. (Luis Permanyer, « Antoni Clavé entre el cartel y la pintura. (IV) », *La Vanguardia Española*, Barcelona, 15-II-1972, p. 87)

²⁸ En ella, envueltos con algunos artistas españoles ya fallecidos (María Blanchard, Gargallo, Julio González y Juan Gris) y otros que ya no residían en París, figuraron Andreu, Ferran Bosc, Joan Castanyer, Clavé, Condoy, Cossio, Pere Crèixams, Dalí, Óscar Domínguez, Flores, Grau Sala, Lagar, de la Serna, Jacinto Latorre, Manolo, Martí Bas, Miró, Palmeiro, Parra, Peinado, Pau Planas Prats, Miguel Cardona (*Quelus*), Rebull, Segovia, Torres García, Viñes y Vitullo.

²⁹ La carta, dirigida “A Pablo Picasso” en París el 5-X-1944, decía: “El grupo de artistas de la Unión Nacional de Intelectuales Españoles, reunido fraternalmente en el día de hoy, dedica su primer pensamiento a Vd. que representa para todos nosotros la vanguardia no solo del arte español, sino del mundo entero./ Orgullosos, todos los que firman, de que sea de nuestra tierra, le enviamos la expresión más viva de nuestro entusiasmo, de nuestra devoción y amistad.” La firman 19 artistas encabezados por Flores y Peinado, a los que siguen Domínguez, Rebull, Parra, Castañer, Condoy, Lobo, Grau Sala, Luis Fernández, Mateo Hernández, Clavé, Fenosa, Viñes, *Quelus*, José Castro, Palmeiro, Salvador Bacarisse y una ilegible. (Recogido en Javier Tusell, « Entre política y arte. Españoles de París en Praga, 1946 », en J. Tusell - Á. Martínez-Novillo - O. Uhrova (comisarios), *Artistas españoles de la Escuela de París: Praga 1946*, Madrid, Caja Madrid [expo. Casa del Monte], 1993, pp.136-137).

³⁰ Según recoge el primer *Boletín* de la UIE, entre los miembros que la constituyeron y que encabezaba Picasso, también estuvieron los artistas Bacarisse, Peinado, Martí Bas, Alfonso Gimeno, José Castro, *Quelus*, Flores, Guillermo Fernández, Viñes y Rebull; así como, entre las adhesiones que tuvo hasta el 30 de noviembre: Lobo, Ginés Parra, Amparo Paris, J. Castanyer, Luis Fernández, Grau Sala, Clavé, Óscar Domínguez, Fenosa, Condoy, Julián Tellaeche, Ricardo Miralles Guijarro, Pedro Jover, Miquel Almirall. (« Grupo de compañeros que constituyeron la UIE », *Boletín de la UIE*, 1, París, XII-1944, s/p). De las tres secciones en las que se dividió la UIE (Artes, Letras y Ciencias), la Comisión de Artes la integraron Bacarisse, Peinado y Rebull. El 20 de enero de 1945 se constituyó en Toulouse, con los mismos fines, una delegación con incorporación de numerosos artistas, científicos y escritores residentes en el mediodía francés (Mario Aguilar, Luis Capdevila, Rafael Candel, Corpus Barga, Vicente Gironella, Guillermo Vinyes, Juan Sastre, etc.) (« La UIE se constituye en Toulouse », *Boletín de la UIE*, nº 2-3, I/II-1945, s/p). Entre los artistas cuya adhesión y filiación se seguirá registrando hasta el último de los boletines (nº 45-47, VIII/X-1948) figuraron F. Riva Rovira, Vicente Gil Franco, Ismael G. de la Serna, Prats Planas, Lalo Muñoz, Adolfo Armengod, Feliu Elias, J. J. Pedraza Blanco, Juan Esquerda, Manuel Fernández, Luis Boixader Bonet, F. Jover Jouffroy d'Abbane, M. García Vivancos, Palmeiro, Juan Antonio Rodríguez, Celso Lagar, José Anglada Nart, E. Garrán Herraiz, Luis Tovar, José Orallo, Luis Hoyos y Héctor Poleo.

³¹ Así lo atestigua la carta que envió Lamolla el 13-3-1946 manifestando su interés por incorporarse a Francisco Moreno Cañamero, secretario permanente de la UIE; quien le respondió el 29-3-1946: “No tiene necesidad de darnos las explicaciones que en ella consigna, pues con motivo de la Exposición de Praga, tuvimos noticias de V., de sus compañeros afiliados a esta Unión que, naturalmente, confirman su acendrado republicanismo./ Me complazco en adjuntarle un boletín de adhesión para que lo rellene con los datos que en el mismo se piden y una vez hecho, devuélvamelos para someterlo a la Junta Directiva, pero no deje de que lo firmen los dos socios que deben presentarle.” (Archivo Lamolla, Lleida).

lo cual era indicativo de la estima y consideración que había alcanzado en Francia el malagueño y del destacado papel que estaba llamado a tener en favor de los artistas españoles exiliados.

Por otro lado, acabado el conflicto bélico, el segundo lustro de los años cuarenta comenzó con cierto optimismo para los artistas españoles allí exiliados, al igual que para el resto de los refugiados en general, ya que se hizo expresa la postura de la ONU contra Franco y se pudo recomenzar la vida política republicana, formalizando la creación de un gobierno republicano en el exilio. Paralelamente, la actitud reivindicativa de la situación de exiliados, se convirtió en algo primordial, en una tarea prioritaria; lo que fomentó entre estos españoles tanto los deseos de agrupación como las búsquedas de una progresiva y provisional integración en la realidad socio-cultural del país.

Así, en estos aspectos, el año 1945 iba a resultar transcendental no solo para que se fueran decantando las posturas internacionales, sino también para iniciar la lucha reivindicativa y reorganizadora de los exiliados españoles; ya que, tras el final de la guerra, a propuesta de México, las Conferencias de San Francisco y Postdam se posicionaron contra la entrada de España en la ONU. Esto hizo abrigar esperanzas sobre la caída de Franco y que los republicanos españoles formalizaran un gobierno en el exilio. Las Cortes republicanas se reunieron en agosto de ese año en México y eligieron un nuevo presidente, Diego Martínez Barrio, que mandó formar gobierno a José Giral. Precedidos por México, varios países reconocieron al nuevo gobierno y establecieron relaciones diplomáticas con él³². Al año siguiente, la ONU recomendó la retirada inmediata de los embajadores y ministros plenipotenciarios acreditados en Madrid, a lo que España respondió con la resistencia a través de una política autárquica.

Francia resultaba un país muy importante como asilo de los españoles republicanos. De hecho, el gobierno francés hubo de crear a mediados de marzo de 1945 –no sin protestas de la representación diplomática franquista– una Oficina Central de los Refugiados Españoles, considerando las autoridades que los exiliados políticos españoles asentados en el país y sin asistencia diplomática se elevaban a 65 000. En el citado proceso, por tanto, la actitud política de Francia fue especialmente importante para los refugiados españoles, ya que se hizo contraria a la España de Franco, cuyo fascismo lo consideró incompatible con su planteamiento de lograr una Europa democrática. Francia, en consecuencia, tensó su política con el régimen español, interviniendo ante el resto de los aliados en diciembre de 1945 para solicitarles que, de manera colectiva, rompieran sus relaciones con España y, a finales de febrero de 1946, ella misma cerró su frontera con el país vecino.

De ese modo, la optimista situación abierta, que duró hasta los inicios de la nueva década –en los que la ONU revocó la citada resolución–, representó una nueva fase entre los exiliados, que tuvo su repercusión en la cultura y el arte. De hecho, en no pocas ocasiones se echó mano de los artistas para que acompañaran la actividad político-diplomática del nuevo

³² Guatemala, Panamá, Venezuela, Polonia, Yugoslavia, Rumania, Checoslovaquia, Hungría, Bulgaria y Albania.

Gobierno Republicano en el exilio, que, en febrero de 1946, trasladaba su sede de México a París. Los artistas españoles de la capital gala, por tanto, con sus exposiciones y mayor visibilidad, fueron ahora los principales encargados de acompañar misiones y acciones diplomáticas, que siempre intentaron que fueran acreditadas y encabezadas con el respaldo de Picasso y su obra.

Aunque se hubiera iniciado al margen de las autoridades republicanas y el carácter diplomático se alcanzara después, la más importante e influyente de estas muestras (por ser también la primera internacional de postguerra y por el patrocinio que tuvo del gobierno y del presidente checoslovaco Edvard Benes) sin duda fue la exposición *El Arte de la España Republicana. Artistas españoles de la Escuela de París*. Encabezada por artistas como Picasso o Julio González, en ella también participaron Bores, Clavé, Condoy, Óscar Domínguez, Fenosa, Mateo Hernández, Luis Fernández, Flores, Balbino Giner, Roberta González, Lobo, Parra, Palmeiro, Peinado, de la Serna, Viñes y Viola, alcanzándose las 244 obras. Fue inaugurada en el Edificio Manes de Praga el 21 enero de 1946 y hasta allí viajaron varios artistas expositores (Clavé, Domínguez, Condoy, Fenosa, Flores, Lobo, Parra, Peinado y Viola). Incluso tras clausurarse el 23 de febrero, se llevó a Brno (Moravia), donde se exhibió del 23 de marzo al 14 de abril, patrocinada por la asociación de artistas Blok, y luego a Bratislava (Eslovaquia). Con ello la muestra, que también contó con el impulso y cobertura de la UIE, además prestó un gran apoyo al acercamiento entre las políticas checoslovaca y española del exilio, claramente percibido por los artistas expositores y agradecido por el presidente José Giral.³³

A estas embajadas expositivas en Checoslovaquia, que también propiciaron en los años siguientes la realización de otras muestras de estos mismos artistas en el país³⁴, habían precedido y fueron sumándose otras exposiciones con un sentido reivindicativo y político semejante, realizado por la presencia de Picasso. Sin embargo, aunque en el plano internacional se intentó implicar a otros país propicios e intensificar las relaciones con sus capitales y los centros europeos de exiliados españoles –como en el caso de Londres o Budapest–³⁵, lo cierto es

³³ Sobre la exposición y su sentido político véase Tusell/Martínez-Novillo/Uhrova (com.): *op. cit.*, 1993. Además, sobre su singular atención en los boletines de la UIE y la solicitud de los artistas a Giral de que testimoniara el agradecimiento de la República Española al gobierno checoslovaco (como así hizo), véase Joaquín Peinado, « La pintura española en Praga », *Boletín de la UIE*, 16, III-1945, pp.7-8; « La pintura española en Checoslovaquia », *Boletín de la UIE*, 18, V-1946, p.12; « El presidente Benes felicita a los artistas españoles de París », *Boletín de la UIE*, 19, VI-1946, p.10.

³⁴ Entre esas nuevas muestras de miembros de la Escuela Española de París, caben destacar las colectivas *Tres españoles*, realizada a finales de 1946 en Praga y que exhibió obra de Domínguez, Julio González y Gómez de la Serna, *Dibujos de pintores de la España democrática*, presentada en octubre de 1947 en Brno y Prostějov con obras de Picasso, Peinado, Flores, Bores, etc., y *Españoles de la Escuela de París* (de obra gráfica), celebrada en Praga en enero de 1948 y en cuya composición recordó mucho a la de 1946, aunque ahora también con la presencia de Miró. También se celebraron individuales de Óscar Domínguez (en Olomuc en 1947, en la Sala Manes de Praga en 1948 y en Bratislava en enero de 1949), García Condoy (en la Sala Manes en 1948) y Flores (de aguafuertes, organizada por la Asociación Hollar en enero de 1948 en Praga). (Véase Tusell: *op. cit.*, 1993, p. 190; « Exposición de dibujos españoles », *Boletín de la UIE*, 38-39, I/II-1948, p.12).

³⁵ En Londres, aparte de los contactos con el Instituto Español (J. M. Quiroga Pla, « El Instituto Español de Londres », *Boletín de la UIE*, 24, XI-1946, p.11), en abril de 1947 se celebró en el Anglo-French Centre londinense la muestra *Spanish Painters in Paris*, en la que participaron Bores, Clavé, Domínguez, Fernández, Flores, Palmeiro,

que las principales muestras reivindicativo-diplomáticas de estos artistas se celebraron en Francia, especialmente en galerías privadas de París y en centros asociativos de Toulouse.

Es así como, entre las más amplias y con un sentido reclamante y fraterno abiertas en la capital gala³⁶, resaltó *Quelques Peintres et Sculpteurs Espagnols de L'École de Paris*, exposición celebrada en la Galerie Roux-Henschel con patrocinio de la UIE y finalidad solidaria en junio de 1945³⁷. También la gran *Exposition d'Arts Plastiques* organizada por el Comité de Coordination Artistique Franco-Espagnol, que, celebrada en la Galerie Visconti en febrero de 1946, ya desde su subtítulo dejaba claro su antifranquismo y el reclamo de Picasso, llegando a contar con 37 artistas franceses y 25 españoles residentes en París³⁸; así como con la reforzadora muestra *Artistes Ibériques de l'Ecole de Paris*, inaugurada en la Galerie Drouant-David en junio del mismo año³⁹. Todas ellas contaron con la presencia destacada de Picasso y la mayoría de los miembros habituales de la llamada “Escuela española de París”, quienes también fueron protagonistas o tuvieron una destacada presencia en otras tantas⁴⁰.

En cuanto a Toulouse, la pionera y gran *Expositions d'Arte Espagnol en Exil*, iniciadora de un futuro ciclo, fue organizada por la Sección de Cultura del Movimiento Libertario Español (MLE), la CNT y la Solidaridad Internacional Antifascista (SIA), siendo presentada en la Cámara de Comercio de la ciudad por M. Sanz Martínez en febrero de 1947. Frente a las anteriores, aunque también hacía presentes a Picasso y su “escolanía” de artistas españoles residentes en París, su novedad consistía en incorporar a un importante plantel de artistas de la

Parra, Peinado, Picasso, Vilató, Viñes y Viola (Fernando Castro, *Óscar Domínguez y el surrealismo*, Madrid, Cátedra, 1978, p. 54), y en Budapest también se invitó en 1948 a los exiliados en París a celebrar una muestra, de cuya organización se encargaron Palmeiro y Viñes. (« Vida de las Secciones », *Boletín de la UIE*, nº 42-44, París, mayo-julio 1948, p.12).

³⁶ Tusell/Martínez-Novillo/Uhrova (com.): *op. cit.*, 1993, pp. 73-275.

³⁷ En ella figuraron 25 obras de los pintores Picasso, Bores, Clavé, Óscar Domínguez, Peinado, Palmeiro, Chistiane Bertin, Ginés Parra, Flores, Viñes y Celso Lagar y los escultores Mateo Hernández, García Condoy, Lobo y Fenosa. (*Quelques Peintres et Sculpteurs Espagnols de L'École de Paris*, París, Galerie Roux-Henschel, Junio 1945; « Exposiciones de arte », *Boletín de la UIE*, 5-7, IV/V-1945).

³⁸ En ella se expusieron 78 obras de los pintores Bores, Braque, Burtin, Cadiñanos, Clavé, Courmes, Creixams, Dayez, Desnoyer, Domínguez, Flores, Fougerson, Fulcrum, Gishia, Göerg, Grau Sala, Gromaire, Labasque, Labisse, Lefranc, Léger, Mannessier, Marchand, Marquet, Marcezelle, Masson, Matisse, Blasco Mentor, Lalo Muñoz, Padilla, Palmeiro, Parra, Peinado, Picasso, Pignon, Quélvée, Reinoso, Robin, Saint-Saëns, Singier, Talcoat, Tcherniawsky, Torres García, Viñes y Walch, los dibujantes y grabadores Adam, Alix Yves, Auriscoste, Chapelain-Midy, Mateo Hernández, Lobo, Rohner, Savin y Violet y los escultores García Condoy, Fenosa, González, Madrdejos, Rebull, Violet y Vivete Vinclair. (Jean Cassou (introducción): *Exposition d'Arts Plastiques. Organisée par le Comité de Coordination Artistique Franco-Espagnol, présidé par Pablo Picasso et au bénéfice de la Résistance en Espagne*, París, Galerie Visconti, 9-28 de febrero de 1946; Jaume Sabartés: « El arte al servicio del Ideal republicano español », *Boletín de la UIE*, 16, III-1946, p. 7).

³⁹ Participaron los pintores Picasso, Clavé, Domínguez, Flores, Fernández, Lagar, Manuel Viola, Palmeiro, Parra, Peinado, Viñes y Bores y los escultores Condoy, Fenosa, Lobo, Yepes, Mateo Hernández y La Torre (*Artistes Ibériques de l'Ecole de Paris*, París, Galerie Drouant-David, 21 junio-6 julio 1946).

⁴⁰ Además de exposiciones como la individual de Picasso, con producciones realizadas entre 1941 y 1945, que en junio de 1945 presentó la galería Louis Carré auspiciada por el Comité Franco-Espagnol, podría destacarse por el relieve dado a los españoles la de inauguración en 1946 de la Galerie Fontan (137 del Bd. Saint-Germain), que además de obra de Jean Labarge, Labisse, Coutaud, Yvette Aldé, Morand, Zendel, Delanglade o Espinouze, contó con la de Picasso, Picabia, Clavé, Flores, Xavier Vilató o Domínguez, o la famosa exposición *Arte y Resistencia* que, en febrero de ese mismo año, acogió a más de cincuenta artistas, entre los que figuraban Picasso, Peinado o Ginés Parra.

región tolosana.⁴¹

Con todo, este tipo de acciones postulantes y antifranquistas, en las que se cedía el protagonismo más visible a las creaciones de los exiliados, progresivamente fue perdiendo fuerza, al igual que fue quedando a un lado –especialmente en cuanto a los artistas de París– el vínculo con la misión diplomática y los políticos de la República Española en el exilio. Se siguió insistiendo, no obstante, en los sentidos reivindicativo y probatorio de la situación de exiliados y en los aspectos críticos con las actuaciones franquistas. Una dirección censuradora que, en cuanto al acompañamiento del maestro malagueño, alcanzó su punto culminante con la *Exposition Hispano-Américaine* o –como pronto se la conoció en España– la “Contrabienal” de París; muestra con la que los artistas españoles exiliados en el país galo –encabezados por Picasso– llamaron a boicotear la *I Bienal Hispanoamericana de Arte* convocada previamente en Madrid⁴². Inaugurada en noviembre de 1951 en la Galerie Henri Tronche parisina, esta muestra de oposición, pese a lo comparativamente reducida, generaría un gran revuelo⁴³. Aunque, a partir de aquí, tales acciones expositivas comenzaron su declive, dada la creciente falta de unidad y cohesión de los artistas exiliados y quienes, como García Lamolla, procuraron evitar el “ruido picassiano” y llevar sus inquietudes a otros terrenos más específicamente vinculados al paisanaje, la militancia política y la solidaridad.

Durante la etapa anterior de guerra, ya vimos y comentamos que se fueron gestando para los españoles exiliados y sus artistas dos principales centros de asentamiento y referencia, París y Toulouse, centros que fueron emergiendo y adquiriendo relieve a partir del armisticio. Mientras duró el periodo bélico, la mayoría de los españoles refugiados pensó que su residencia en Francia sería transitoria y no se preocupó más de lo necesario por la agrupación y las

⁴¹ Entre otros artistas procedentes de París participaron Picasso, Borel, Clavé, Juan Gris, García Condoy, Óscar Domínguez, Celso Lagar, Palmeiro, Peinado, Parra, etc.; entre los de la zona tolosana los pintores Francisco Riba Rovira, Camps-Vicens, Hilarión Brugarolas, Joan Call, Francisco Forcadell-Prat, Sabater, Riera Tusquellas y Argüello; además de los escultores Antonio Alos, Manolo Valiente, Menéndez y Blasco Ferrer. (Jean Stephane, *Album des Expositions d'Arte Espagnol en Exil*, Toulouse, Chambre de Commerce, febrero 1947). Los antecedentes organizativos de la muestra, con todo, parecen proceder del MLE y la CNT de Burdeos en julio de 1946 (Cabañas Bravo, *op. cit.*, 2010, p. 115).

⁴² La muestra estuvo precedida de un manifiesto encabezado por Picasso, Lobo, Arturo Serrano Pla y Antonio Aparicio, en el que se oponían a la política artística franquista y llamaban a los artistas españoles y latinoamericanos a boicotear el certamen madrileño y celebrar y participar en exposiciones de repulsa, que al efecto debían organizarse en París y las grandes capitales latinoamericanas. (Véase sobre el certamen y las exposiciones “contrabienales” a las que dio lugar: Miguel Cabañas Bravo, *Artistas contra Franco*, México D.F., UNAM, 1996, pp.43-49 y *La política artística del franquismo*, Madrid, CSIC, 1996, pp.383-398 y 531-550).

⁴³ La exposición, que fue de reducidas dimensiones, apenas alcanzó los cuarenta artistas, que exhibían una obra cada uno. Así, los expositores españoles solo fueron quince: los pintores Picasso (único con tres obras), Clavé, Domínguez, Joan Fin, Flores, de la Serna, Ángeles Ortiz, Parra, Palmeiro, Peinado, Viñes y Colmeiro y los escultores García Condoy, Fenosa y Lobo. Hubo también seis artistas venezolanos (Armando Barrios, Omar Carreño, Luis Guevara, Héctor Poleo, Adela Rico de Poleo y Pedro Rojas), tres mexicanos (Diego Rivera, Alfaro Siqueiros y Chávez Morado), dos guatemaltecos (Carlos Mérida y León Soto), cuatro argentinos (Antonio Berni, Juan Carlos Castagnino, Alicia Pérez Penalva y Damonte Taborda), tres chilenos (Nemesio Antunez, René Gallinato y José Venturelli), dos uruguayos (Carmelo Arden-Quin y Joaquín Torres García), el peruano José Bresciani, la ecuatoriana Araceli Gisbert, el boliviano Luis Luksic, el colombiano Alejandro Obregón, el brasileño Waldo Tiberio y el cubano Wifredo Lam. (Véase *Exposition Hispano-Américaine. Galerie Henri Tronche, 6 Av. Percier, 30 Novembre-22 Decembre 1951. Paris*, (con portada de Picasso e introducción de A. Aparicio), París, Mourlot Frères-Galerie Henri Tronche-L'Organisation Artistique, 29-XI-51; e *Ibidem*).

relaciones como forma de promoción. Sin embargo, pasada la guerra progresivamente se fue dejando sentir entre los artistas la necesidad de integrarse entre los medios artísticos y combativos del país de acogida.

En cuanto a la zona tolosana, este fue el momento en el que empezaron a despuntar las actividades de algunos artistas de primera generación –por lo general nacidos a comienzos de siglo y a quienes el conflicto armado español había sorprendido con la suficiente formación artística, trayectoria profesional y conciencia política– y las de algunos otros radicados en este núcleo y que habían completado aquí su formación. Es el caso de pintores y dibujantes como José Alejos, Argüello, Francisco Bajén, Hilarión Brugarolas, Manuel Camps-Vicens, Joan Call, Costa-Tella, Ángel Ferran, Francisco Forcadell-Prat, Balbino Giner García, *Guillember* (Jesús Guillén Bertolí), Izquierdo-Carvajal, Antoni Mir Clavell, Pablo Salen, Josep Suau, Antonio Téllez, José Vargas o Zurita o de escultores como Antonio Alos, Antoni Paredes, Joaquim Vicens-Guironella o Manolo Valiente, muchos de los cuales estuvieron presentes en la citada exposición tolosana de 1947. Su actividad, siempre con la mirada puesta en atraer la atención de París, no se hizo importante hasta después del conflicto bélico, al igual que la colaboración en sus publicaciones de los dibujantes y diseñadores, especialmente los de vínculos cenetistas y libertarios.

Un ejemplo de la colaboración con este foco desde otros lugares es la del citado pintor Lamolla, cuyo lazos y contactos se debían principalmente a sus continuadas afinidades políticas. El pintor se concentró sobre todo en ilustraciones y portadas para diversa prensa periódica libertaria y cenetista, como el semanario *CNT* de Toulouse (en 1946) o las revistas *Cenit* de Toulouse (en 1946), *Ruta* de Toulouse (en 1946-1949) e *Inquietudes* (órgano de las Juventudes Libertarias) de Toulouse (en 1947); además de alguna otra revista catalanista, como *Per Catalunya* (órgano del Front Nacional de Catalunya) de Niza (1945) o más generalista, como *Poesía* de Montpellier (1946). Igualmente son de ahora sus ilustraciones para libros de Aláiz (1948) y Peirats (1950)⁴⁴. Luego, adentrados en los años cincuenta, también participó Lamolla activamente en muestras organizadas por la CNT en Toulouse.

En cuanto al foco de París, la principal integración promocional procedió de los vínculos de paisanaje, resultando especialmente fructífera cuando se trató de muestras solidarias y agrupadoras de catalanes, como en el caso de las auspiciadas por las asociaciones Solidaritat Catalana y, sobre todo, Cultura Catalana, en la que se integraron artistas como Rebull, *Quelus*, Pau Planes, Josep Fontbernat, Miquel Almirall o Antoni Clavé⁴⁵. Así, en junio de 1945,

⁴⁴ Felipe Aláiz, *Sugestión de España en el mundo*, Toulouse, Federación Local del MLE-CNT, 1948, y José Peirats, *Estampas del exilio en América*, Toulouse, CNT, 1950.

⁴⁵ La asociación de intelectuales “Cultura Catalana”, se constituyó en 1945 en París, con objeto de fomentar en el extranjero la diferente obra cultural catalana. En su consejo directivo, presidido por Nicolau d’Olwer, estuvieron artistas e intelectuales como José Quero, Rebull (vicepresidente segundo), Pau Cirera, Josep M. Portas, Salvador Valls, Ferran Canyamars, *Quelus*, Just Cabot, Nicolau Rubió, Antoni Romigosa y Eugeni Xammar. Se articuló en secciones, integrando la de “Artes”, tras su renovación anual de marzo de 1947, Rebull (presidente), Josep Fontbernat

Solidaritat Catalana organizó la *Exposition d'Art Catalan Moderne* a beneficio de los españoles víctimas del nazismo. Se celebró en la Galería Altarriba de París (rue du Bac), con participación de los pintores Picasso, Miquel Mirall, Anglada Nart, Arquer, Badía, Blasco Mentor, Camps Vicens, Joan Castanyer, L. Cazals, Clavé, Pere Creixams, Feliu Elias, Ángel Ferrán, Flores, Carles Fontserè, Gallostra, Grau Sala, Lamolla, Macià, Lluís Vidal Molné, Padilla, Josep Picó, Pau Planas, *Quelus*, Riba Rovira, Riera, A. Rivera, Tusquellas, Ignasi Vidal, Vilató y Vives, además de los escultores Fenosa, Paredes y Rebull y los vidrios de Joan Sala⁴⁶.

En 1945, Lamolla también consiguió que en la primera quincena de octubre se inaugurara en la Galerie Baton de Dreux (donde hacía poco que había celebrado su primera individual francesa) la muestra *Cinq Artistes Catalans*, en la que participaron Antoni Clavé, Grau Sala, Lamolla, Pau Planas y Joan Rebull. Y, en 1946, algunos de ellos también participaron tanto en la *Exposition de Peinture Franco-Espagnole*, inaugurada el 31 de enero en la Salle des Illustres de Agen, patrocinada por el Ayuntamiento de la ciudad, como en luego en el *Premier Salon d'Art Catalan*, organizado por l'Amicale des Catalans de París y Cultura Catalana e inaugurado el 8 de noviembre en la Galerie L. Reyman de París (rue de la Boétie).⁴⁷ En marzo de 1948 se inauguró la *Exposition d'Art Catalan Moderne*, organizada por Cultura Catalana y celebrada en la Galerie Perdiel de Rennes y, poco después, la muestra *Catalans i Occitans*, celebrada en Perpiñán. Y ya en 1949, el 2 de julio se abrió en la Galerie Raymond Duncan de París la *Exposition des peintres et sculpteurs espagnols* y luego la titulada *Chat profond de l'Espagne*, en la que expusieron Clavé, Flores, Fernández, Parra, Peinado, Pelayo y Viñes, aunque en todas ellas hubo siempre una cumplida presencia de nuestros exiliados de París.

Por otro lado, también estos artistas siguieron acudiendo a las muestras colectivas celebradas en el extranjero. Es el caso, entre otras, de las que se realizaron en Brno y Prostejov en 1947; la inaugurada el 26 de octubre de 1948 en la galería Kungshallen de Estocolmo bajo el título *Spanask Demokrati i Landsflykt*, o la exposición *Pintores españoles de la Escuela de París*, celebrada en el Museo de Bellas Artes de Caracas entre el 12 y 31 de agosto de 1951, con obra de Picasso, Ángeles Ortiz, Bores, Domínguez, Flores, Peinado, Viñes, etc.

Con todo, en otro aspecto, el foco de París también registró tertulias de exiliados intelectuales y creadores, en las que predominaba la conexión y fraternidad política. Es el caso de la surgida en Montmartre —y de la que nos ha hablado el pintor y libertario Antonio Téllez—, que duró trece o catorce años. Se trató de una tertulia semanal creada en 1948 por varios amigos

(vicepresidente), Miquel Mirall (secretario), Pau Planes y Antoni Clavé (vocales). (« Cultura Catalana » y « Nueva directiva de Cultura Catalana », *Boletín de la UIE*, 5-7, IV/VI-1945, s/p y 28-29, III/IV-1947, p.12).

⁴⁶ « Exposiciones de Arte », *Boletín de la UIE*, 5-7, IV/VI-1945, s./p., y Blanquerna, « Lletra de París: L'exposició d'artistes catalans », *Per Catalunya*, 2, Niza, VII-1940, pp. 30-31.

⁴⁷ En el *Comité Artistique* figuraron Pierre Brune, Pierre Camo, Jean Camp, Pau Casals, Jean Cassou, Ventura Gassol, Pablo Picasso, Raymond Sudre y Gustave Violet; así como en el *Comité d'Organisation* Roger Astruc (autor de la portada del catálogo), Georges Caseblaque y Roger Montane. El prólogo del catálogo lo firmaba Jean Cassou. (*Premier Salon d'Art Catalan*, Galerie L. Reyman, París, 8-XI a 6-XII-1946).

exiliados en el Café Le Palmier, en la plaza Blanche, frente al famoso cabaret Moulin Rouge. A ella asistía asiduamente Téllez, Lamolla, Felipe Aláiz, el periodista montañés y por entonces director del semanario confederal Solidaridad Obrera Fernando Gómez Peláez, José Ester Borrás, el comunista Juan Andrade, el fotógrafo zaragozano Mariano Aguayo, el dibujante y caricaturista Luis García Gallo (*Coq*), también colaborador de Solidaridad Obrera, el valenciano José García Perpiñá, el dibujante oscense José Dueso Montaner, el profesor leonés Chicharro, el obrero José Lastra, el traductor Miguel Sesmero, el aragonés Francisco Plo, la escritora Isabel del Castillo o el bilbaíno Fabián Moro.⁴⁸

En la década de los años cincuenta, especialmente a partir de la “Contrabienal” de 1951, se perdería entre los exiliados españoles del país vecino buena parte del empuje y cohesión característica del lustro anterior; lo cual se dejó notar más en el núcleo de París que en el de Toulouse, que en buena parte mantuvo su inercia. Con todo, tampoco se olvidaron allí las exposiciones reivindicativas de los españoles y, durante la nueva década, fue frecuente la presencia de la obra de estos en las muestras de artistas españoles celebradas en el Palais des Beaux-Arts de la Ville de París. De este modo, se hicieron presentes en la 3^{ème} *exposition des artistes espagnols*, inaugurada el 3 de julio de 1950; en el *Salon international de l'art libre hommage à Federico García Lorca*, organizado por la Association des Artistes et Intellectuels Espagnols en France y abierto el 6 de diciembre de 1953, o en *Visages d'Espagne* del *Salon International de l'Art Libre*, inaugurado el 11 de diciembre de 1954 y al que concurrieron pintores españoles como Pedro Flores, Óscar Domínguez, Emili Grau Sala, Antoni García Lamolla o Santi Surós.

Paralelamente, en el núcleo cultural y de artistas de Toulouse, algunos artistas con claros contactos de militancia, siguieron manteniendo sus colaboraciones –incluso más allá de la década– para portadas e ilustraciones de publicaciones libertarias y cenetistas, como fue el caso de Lamolla, que las realizó para las revistas *Cenit* en 1951, 1952, 1955, 1969 o 1975, *Solidaridad Obrera* (órgano de la CNT de España en el exilio) en 1955, 1956 y 1959 y las más tardías *Le Combat* (órgano oficial de la CNT francesa) en 1964 y 1967 y *Umbral* en 1962 y 1970, así como también para nuevos libros publicados por Felipe Aláiz o José Peirats⁴⁹. Igualmente, en Toulouse se mantuvo el citado ciclo de muestras iniciado en 1947 bajo el título *Exposition des artistes espagnols dans l'exil*. Su segunda edición se efectuó en 1952, nuevamente en la Cámara de Comercio de la ciudad, organizada por Puig Elías y Federica Montseny, congregando –tras la participación estelar de Picasso– sobre todo a un gran número de artistas de la región tolosana. En la tercera de ellas, organizada por Teófilo Navarro y la CNT de Toulouse, que ahora se celebró en el Palais des Beaux-Arts de la ciudad entre los días 24 de

⁴⁸ Antonio Téllez: Apuntes sobre Antonio García Lamolla y otros andares con un recuerdo del mismo por José Peirats. Vitoria: Asociación Isaac Puente, 1992.

⁴⁹ José Peirats, *La CNT en la Revolución Española* (3 vols.), Toulouse, CNT, 1953; Felipe Aláiz, *La F.I.J.L. en la lucha por la libertad*, Toulouse, Ediciones Juveniles, 1954.

junio y 3 de julio de 1958, se contó con la participación de varios artistas que enviaban sus obras desde París (el escultor Eleuterio Blasco Ferrer y los pintores Lamolla, Companys, Romero y Tusquellas) y un número más grande procedente de la región tolosana (Antonio Alos, Almerich, Brugarolas, Camps-Vicens, Joan Call, Costa-Tella, Espanyol, Forcadell-Prat, Ángel Ferran, N. Ferran, Izquierdo-Carvajal, Ricardo Medina, Carlos Pradal, Josep Suau, Zurita, Bajen, Farret, Santaolaya, José Vargas y Manuel Valiente). Por otro lado, el empuje cultural de los exiliados de la zona también se plasmaría en el mundo de la escena, como puso de manifiesto la creación en 1959 en Toulouse del grupo teatral del exilio Amigos del Teatro Español, dirigido durante sus casi cincuenta años de existencia por José Martín Elizondo, con la participación constante en la escenografía de pintores como Carlos Pradal⁵⁰.

Pero entre los artistas exiliados en Francia lo cierto es que, llegados los años sesenta y primeros setenta, comenzaron a hacerse más frecuentes los viajes de “tanteo” y los retornos a España. De hecho, entre ellos, la cuestión de mantenerse en el exilio cada vez fue haciéndose más flexible, mientras empezó a decrecer mucho el mantenimiento de la cohesión y combatividad que habían mostrado antes en sus entornos y asociaciones; de manera que las actividades solidarias y las exposiciones reivindicativas de su condición de exiliados y republicanos fueron empobreciéndose al mismo ritmo que menguaban y que cada artista seguía un trayecto más independiente.

⁵⁰ Manuel Aznar Soler, *Los Amigos del Teatro Español de Toulouse (1959-2009)*, Sevilla, Renacimiento, 2010, p.20.

**« ESPAÑA PEREGRINA ». ENTRE SENTIMENT D'APPARTENANCE ET D'EXIL
IRREMEDIABLE. A PROPOS DE L'ATTACHEMENT A LA LANGUE ESPAGNOLE DES
PHILOSOPHES DE L'EXIL REPUBLICAIN DE 1939**

Salomé Fœhn¹ (CREC – Université Sorbonne Nouvelle-
Paris 3 - University of Aberdeen)

Résumé : En 1940, les intellectuels et artistes de l'exil républicain espagnol fondent une revue, qu'ils intitulent *España Peregrina*. De génération en génération, l'expression acquiert vite une popularité, non seulement auprès des contemporains des événements mais également auprès des universitaires, hispanistes spécialistes de l'exil culturel et philosophes spécialistes de la philosophie espagnole en exil – sans, pour autant, être soumise à l'examen critique. Dans cet article, j'explore l'attachement de cette génération de philosophes à la langue espagnole dans son rapport à l'exil en vue de montrer la formation d'une philosophie proprement espagnole.

Abstract : In 1940, Spanish Republican intellectuals and artists create a journal entitled *España Peregrina*. From generation to generation, the expression became widely popular, not only with contemporaries but with scholars as well, specialised in Hispanic studies and hispanic exile and philosophers specialised in Spanish philosophy in exile. This expression however, has never been examined in a critical perspective. In this article, I explore how this generation of philosophers were attached to Spanish in exile.

Resumen : En 1940, los intelectuales y artistas del exilio crearon la revista *España Peregrina*. De la primera generación a la otra, entre exiliados y sus hijos por una parte y entre académicos por otra, tal expresión adquirió gran notoriedad, sean hispanistas especializados en el exilio cultural o filósofos, en filosofía española. En cambio, nunca fue sometida a examen crítico. En Este artículo estudio el vínculo entre la lengua castellana y exilio.

L'apparition des « philosophies nationales » dans les vingt dernières années du XIX^e siècle avait ceci d'inquiétant pour l'historien de la philosophie Yvon Bélaval qu'elles supposaient la remise en cause de la mathématique comme langue universelle de la pensée. Bélaval appela l'isolement culturel résultant de ces nouvelles philosophies, « insularisation linguistique »². Dans une approche analogue, Armando Savignano rappelle la controverse entre M. de la Revilla (très critique envers l'originalité des contributions) et M. Menéndez Pelayo (qui exaltait les traits particuliers de la pensée espagnole), avant de se référer explicitement au problème des philosophies nationales, plus épineux encore, remarque-t-il, lorsqu'il s'agit de la Péninsule ibérique : « même en étant universelle, même en transcendant les frontières géographiques, la philosophie, pour autant, ne saurait en même temps sous-estimer l'importance d'un *situs* et d'un *locus* d'où proviennent et se développent certaines théories »³.

En 1940, avec l'apparition du premier numéro de la revue *España Peregrina*, les intellectuels de l'exil républicain espagnol inventèrent un universel culturel singulier, l'idéal, éponyme, de « l'Espagne pérégrine », auquel ils donnèrent une expression artistique, poétique et philosophique à travers des ouvrages collectifs ou individuels et, surtout, la langue naturelle et le style « espagnol ». Or : la philosophie se définissant traditionnellement par sa visée universelle reposant sur le lien entre

¹ Cet article reprend partiellement la seconde partie de ma thèse de Doctorat, « España Peregrina. Paysage de désir de l'exil républicain espagnol ». Les références bibliographiques complètes de ce travail sont données plus loin en note.

² Yvon Bélaval, *Histoire de la philosophie*, t. III, vol. 1, Folio Gallimard, Paris, 1974, p. xviii.

³ Armando Savignano, *Panorama de la filosofía actual del siglo XX*, Comares, Granada, 2008, p. 1. « Aun siendo la filosofía de carácter universal y, por tanto, a pesar de trascender las fronteras geográficas, no se puede minusvalorar al mismo tiempo, sin embargo, la importancia de un *situs* y de un *locus* donde se originan y desarrollan ciertas teorías. »

parole et langage (*logos*), une approche philosophique « classique » accorderait à cet idéalisme une fin de non-recevoir, de par son essentialisme à caractère national. Pour comprendre dans le contexte de l'exil républicain espagnol de 1939 le mouvement de réflexion sur la patrie, ou « cosmopolitisme enraciné » en termes philosophiques, il faut paradoxalement éviter toute tentation d'académisme. Pour ce faire, j'introduis ici deux concepts : le sentiment d'appartenance (à la patrie) et le sentiment d'exil irrémédiable⁴.

Les philosophes républicains espagnols nés autour de 1900, génération dite « de la République », entreprirent de revisiter le « problème de l'être espagnol⁵ » en exil, au Mexique, entre 1938 et 1977⁶, s'inscrivant ainsi en tant qu'intellectuels et universitaires dans le cadre de la lutte pour l'« hégémonie culturelle », qui, à la défaite de la Seconde République et l'avènement de la dictature franquiste, fit rage entre l'Espagne péninsulaire et l'Espagne de l'exil⁷. C'est ce qui explique, selon moi, l'importance accordée à la langue castillane, comme matière expérimentale : il s'agit d'exploiter les ressources poétiques de la langue naturelle pour inventer une philosophie nationale « à la hauteur du temps », à la hauteur, surtout, des découvertes scientifiques et techniques contemporaines.

La notion de « cosmopolitisme enraciné », introduite par Carlos Beorlegui à propos de Juan David García Bacca⁸ est paradoxale ; elle permet cependant d'affiner le statut proprement philosophique (et non simplement d'érudition académique) des écrits des universitaires de l'exil républicain espagnol, dont le regard sur l'histoire de la philosophie demeure en large partie tourné sur l'Europe. Le cosmopolitisme est traditionnellement défini comme la citoyenneté universelle, défaite de tout lien national, valant par-delà les frontières. L'enracinement, au contraire, suggère une appartenance, un « attachement » non seulement géographique mais également spirituel, au sens large. La question qui se pose est la suivante : comment les philosophes de l'exil républicain espagnol concilient-ils la nature a-topique de la philosophie générale avec leur propre enracinement spirituel et linguistique envers l'Espagne ? Après avoir rappelé quel fut l'horizon intellectuel qui se dessinait à

⁴ J'emprunte ces notions à Marc Crépon, qui étudie le cas des philosophes juifs allemands exilés aux Etats-Unis à la même époque. Voir Marc Crépon, *Le malin génie des langues*, Vrin, Paris, 2000, en particulier, le Chapitre XII, « La langue sans communauté. Améry, Arendt, Adorno et la question de la langue maternelle », p. 183-207.

⁵ Cette génération de philosophes formés pour la plupart, par Ortega y Gasset à Madrid s'inspire de leurs aînés : la génération d'écrivains et d'intellectuels dite « de 98 ». La guerre civile eut pour effet, à leurs yeux, d'actualiser l'image des « deux Espagnes », d'un peuple fratricide. Comme sources d'inspiration, on peut citer en particulier l'œuvre de Miguel de Unamuno et Angel Ganivet pour son *Idearium español*, sans oublier Antonio Machado, notamment celui du *Cancionero apócrifo*, qui fut d'ailleurs à l'origine de l'expression « les deux Espagnes ».

⁶ Ces dates ont une valeur indicative et ne concernent que le noyau dur des intellectuels espagnols encore activement engagés dans la défense de l'héritage culturel et politique de la Seconde République après la mort du Général Francisco Franco et pendant la période de la Transition.

⁷ Voir Sebastiaan Faber, *Exile and Cultural hegemony. Spanish intellectuals in Mexico 1939-1975*, Vanderbilt University Press, 2002, p. 41. Selon l'auteur, la revendication du patrimoine culturel espagnol fut, après 1939, l'objet d'une lutte acharnée entre l'Espagne nationaliste et l'Espagne de l'exil, cristallisée par l'« hispanité » de la première et l'« hispanisme » de la seconde.

⁸ Carlos Beorlegui citant Javier Muguerza, « García Bacca y el exilio republicano de 1939 », Carlos Beorlegui, Cristina de la Cruz, Roberto Aretxaga (éds.), *El pensamiento de J. D. García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo. Actas del Congreso internacional de filosofía: Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2001, p. 29-46, p. 33.

l'arrivée des républicains espagnols au Mexique, je reviendrai plus précisément sur la notion d'« Espagne pérégrine » afin de la situer dans le panorama plus large des exils intellectuels européens.

L'accueil du gouvernement du Général Lázaro Cárdenas envers les intellectuels républicains espagnols arrivant au Mexique à partir de 1938 a fait l'objet de nombreuses études. Longtemps, l'historiographie érigea en symbole de la générosité de l'accueil et de cette intégration réussie la Casa de España ; elle reprit à son compte le néologisme inventé en 1949 par José Gaos, « *transtierro* », dérivé de « *destierro* » qui, en espagnol, signifie l'exil. Il faut attendre les travaux des hispanistes Francisco Caudet⁹, en Espagne, et de Sebastiaan Faber, aux Etats-Unis, pour avoir une perspective réellement critique sur l'époque et l'accueil du gouvernement mexicain, moins désintéressé qu'il n'y paraît. Sebastiaan Faber souligne la main mise du gouvernement mexicain sur les institutions culturelles fondées par les républicains espagnols, effaçant, du même coup, un patrimoine culturel national :

El Colegio de México est un bon exemple de l'immense impact qu'ont eu les républicains espagnols sur la vie culturelle et académique du Mexique. En fait, rares sont les institutions culturelles ou éducatives à ne pas avoir été fondées ou, pour le moins, consolidées, par les républicains espagnols, que ce soit des maisons d'édition comme le Fondo de Cultura Económica et Joaquín Mortiz, des centres de recherche et pédagogiques comme l'UNAM et l'Instituto Antropológico (INAH), des revues comme *Cuadernos Americanos*¹⁰.

Sur le plan philosophique, malgré une bonne intégration dans les différents systèmes universitaires d'Amérique latine¹¹, les républicains espagnols posèrent en premier chef la question de l'être espagnol ; toute la question fut de savoir s'il faut parler de philosophie en espagnol ou de philosophie espagnole. La nuance est de taille : ici, la langue n'est qu'instrument analytique de la pensée ; là, elle est *transformation*. C'est moins l'aspect linguistique, « scientifique », si on veut, que culturel et poétique qui est mis en avant ; l'élément « national », l'appartenance culturelle est partie intégrante, sinon essentielle, de ce projet philosophique.

L'interrogation sur l'être espagnol trouve comme ligne de démarcation l'emploi de la langue espagnole elle-même : faut-il faire du castillan un simple véhicule des idées philosophiques ou, au contraire, fait-il philosopher à partir des recours poétiques de la langue castillane ? José Ferrater Mora est un tenant de la première position, Juan David García Bacca, de la seconde. Tous deux provenaient de l'Université de Barcelone et s'intéressaient à la logique symbolique, très en vogue dans les pays

⁹ Francisco Caudet, hispaniste et spécialiste de l'exil culturel de 1939, a été le premier à reprocher à l'historiographie la tendance à idéaliser la situation des exilés républicains, particulièrement celle des intellectuels. S'il loue l'invention – heureuse, assure-t-il – du terme de « *transtierro* », il craint que cela ne fausse leur situation réelle.

¹⁰ Sebastiaan Faber, *Exile and Cultural hegemony...*, p. 19 : « El Colegio de Mexico is a good example of the tremendous impact the Spanish Republicans have had on the cultural and academic life of Mexico. In fact, it is hard to think a single Mexican cultural or educational institution that was not founded or significantly strengthened by the Spanish Republicans, whether it be publishers such as Fondo de Cultura Económica and Joaquín Mortiz, centers of research and education such as the National University (UNAM) and the Anthropological Institute (INAH), or journals such as *Cuadernos Americanos* ». Traduction personnelle.

¹¹ La plupart des universitaires fut autorisée à occuper une chaire universitaire (donc, à poursuivre leur carrière) et obtint la nationalisation. C'est donc en filigrane qu'il faut lire le « destin » de l'« Espagne pérégrine », notamment chez García Bacca.

anglophones dans le premier tiers du vingtième siècle. La traduction vers le castillan prit une importance considérable : il s'agissait non seulement de rendre accessible l'héritage philosophique du vieux continent mais, en outre, de l'assimiler. Ainsi, Ignacio Izuzquiza rappelle que les traductions de García Bacca font partie intégrante de l'œuvre philosophique de l'auteur, dans la mesure où elles contribuent à définir les bases théoriques de certains aspects de sa pensée, toujours évolutives¹².

Le choix du castillan comme langue d'expression philosophique n'est pas sans risque, dans la mesure où il entraîne une forme d'insularisation linguistique, pour reprendre l'expression d'Yvon Bélaval. Ce choix ne peut se comprendre sur le plan historiographique, que dans la problématique de la réception en philosophie¹³. Mari Paz Balibrea, non sans raison, a pu dire du castillan que c'est une langue paria en philosophie¹⁴. Il ne faut pas, pour autant, sous-estimer la justesse de l'intuition qui anime le projet collectif de ces auteurs, qui vise à constituer une philosophie espagnole.

De l'avis de nombreux spécialistes¹⁵, la conjonction entre l'idée de *polis* et une forme contemporaine d'humanisme tend à verser dans une forme d'utopisme. L'utopisme de ces auteurs serait indissociable de leur condition d'exilés. Dans *Le malin génie des langues*, Marc Crépon décrit ce qui me semble être la position des philosophes de l'exil républicain espagnol : philosopher en espagnol et revendiquer l'héritage culturel de l'Espagne, ce n'est pas se replier sur un « nous communautaire » mais au contraire porter un espoir de salut pour l'humanité :

La réflexion sur les langues peut aussi s'attacher à défaire tous les liens qui lient la pratique d'une langue à l'appartenance à une communauté d'un autre ordre. Loin de justifier ou de construire un repli quelconque sur un « nous » particulier, elle cherche alors dans la diversité des langues, dans leur harmonie ou dans leur traduction (sa théorie, autant que sa pratique), le moyen de surmonter la diversité et de donner à la pensée une dimension universelle. Elle prend la mesure du risque extrême que fait courir à la pensée la sacralisation d'une langue donnée – l'auto-constitution et l'auto-contemplation d'un « nous » dans cette langue et dans les œuvres qui la travaillent (une littérature nationale, une philosophie nationale, etc.) À cet investissement historique, elle substitue une autre attente : trouver dans les langues les signes d'une promesse (de salut, de révolution) qui transcende les divisions de l'humanité pour disjoindre les cercles de l'appartenance à divers ordres de la communauté (naturelle, culturelle, politique et, bien sûr, linguistique) et dessiner les traits d'un nouvel être en commun¹⁶.

D'une part, d'après le passage cité ci-dessus, la réflexion sur les langues tiendrait d'un effort synthétique qui, paradoxalement, n'annule pas les différences. D'autre part, dans le dernier chapitre de son ouvrage, « La langue sans communauté », Marc Crépon prend comme fil conducteur

¹² Ignacio Izuzquiza, *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, Anthropos, Barcelona, 1984, p. 53.

¹³ J'ai consacré à cette question, qui est loin d'être close, le premier chapitre de ma thèse, « Chapitre 1. Vers une historiographie philosophique de l'exil républicain espagnol ou pourquoi il n'y a pas de philosophie espagnole ». Voir Salomé Foehn, *Les philosophes de l'exil républicain espagnol de 1939. Autour de José Bergamín, Juan David García Bacca et María Zambrano*, thèse en co-tutelle internationale sous la direction de MM. les Professeurs Serge Salaün et Nigel Dennis, Université Sorbonne Nouvelle – Paris III, University of St Andrews, 2011-2012, p. 29-65.

¹⁴ Mari Paz Balibrea, *Tiempo de exilio. Una mirada crítica a la modernidad española desde el pensamiento republicano en el exilio*, Montesinos, Barcelona, 2007.

¹⁵ Hispanistes ou philosophes, là est toute la complexité de l'étude de la philosophie d'expression espagnole.

¹⁶ Marc Crépon, *Le malin génie...*, p. 8.

l'attachement à la langue maternelle¹⁷. Ce que Crépon vise à montrer, c'est que les penseurs juifs allemands qui sont contemporains des philosophes de l'exil républicain espagnol se distancent de ce rapport à la langue maternelle, sans nécessairement l'abolir : « c'est à la déconstruction ou au maintien paradoxal de telles implications qu'on voudrait s'attacher »¹⁸. Entre la tradition et la pensée contemporaine, les divergences sont essentielles en ceci qu'elles concernent la question de la culpabilité de l'Allemagne. Partant de ces prémisses, il est possible de dégager des traits communs entre les philosophes juifs allemands dans un premier temps (Crépon) et, ici, entre eux-mêmes et les philosophes de l'exil républicain espagnol de 1939 afin de penser l'essence de la langue comme langue maternelle à travers la question, d'abord de la sécurité et de l'assurance, de la communauté ensuite, de l'esprit enfin.

C'est un mouvement similaire qu'on observe dans la réflexion sur la langue espagnole chez les philosophes de l'exil républicain espagnol. Ils prennent en effet acte de la contingence et de l'immanence, concevant la philosophie comme pensée en acte, et non comme système d'idées, ce qui se reflète chez les plus originaux d'entre eux dans le style, fragmentaire et poétique, non discursif¹⁹.

- la pensée peut atteindre à l'universel, en se gorgeant des particularités mêmes de chaque langue.
- « nationaliste » d'abord, philosophique ensuite, l'entreprise collective n'affirme plus l'identité d'une communauté donnée à travers la langue et vise à « dessiner les traits d'un nouvel être en commun ». On passe alors à un niveau authentiquement moral.
- Chez les philosophes d'expression allemande, cette conscience morale cause un sentiment de culpabilité.

La notion d'« *España Peregrina* » a le mérite de pointer vers l'existence d'une Espagne non péninsulaire, « immatérielle », pour ainsi dire : à l'heure de s'interroger ce en quoi consistait l'être espagnol, le terme géographique de « frontières » s'avérait insuffisant. Dans la mesure où il s'agit moins d'un enracinement géographique ou spatial et temporel, que d'un attachement culturel et moral, on peut parler de « cosmopolitisme enraciné ». Ce cosmopolitisme n'est pas absolu, comme il peut l'être pour le sage stoïcien, mais relatif au contraire à une certaine idée *politique* (au sens de *polis*) de l'homme, qui, elle, en revanche, vaudrait universellement : la mise en place de la démocratie à l'échelle planétaire. Ainsi, José Luis Abellán s'attache à mettre en avant la contribution de Juan Larrea à la revue *España Peregrina*, dont le premier numéro paraît en 1940²⁰. On y trouve une expression caractéristique de l'œuvre en gestation : « rendición de espíritu » ou « « rendre el espíritu », qui signifie à la fois la défaite lors de la guerre civile du camp républicain et le don de l'esprit espagnol à

¹⁷ *Ibid.*, p. 183.

¹⁸ *Ibid.*, p. 184.

¹⁹ Selon Yvon Bélaval, c'est tout l'Occident qui cherche à renouer, par-delà le discours suivi, déductif ou dialectique, avec la poésie et la fulgurance de l'aphorisme : « on fait du vocabulaire technique de la philosophie un art de diriger les songes », in *Histoire de la philosophie*, III, vol 1, p. x.

²⁰ José Luis Abellán, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1998*, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 293.

un au-delà transcendant. En d'autres termes : philosopher en universel ou philosopher en espagnol, telle est bien la question²¹.

« *España Peregrina* » peut être considérée comme une notion analogue à l'idée de « vraie Allemagne », défendue par Thomas Mann, qui échappe toutefois à tout sentiment de culpabilité. Au contraire, l'exemple de Larrea montre que les intellectuels républicains se sentent « justifiés », malgré la défaite de leur camp et de la cause anti-fasciste. Le *sentiment d'appartenance* au peuple espagnol et à son histoire est intact, comme l'attestent de nombreux écrits d'exilés républicains, au moins jusqu'à la victoire des Alliés. L'historiographie a bien montré que nombreux sont les philosophes qui retournent en place pendant la dictature franquiste, parmi eux Bergamín et Ferrater Mora. María Zambrano, celle qu'on a surnommée « la dama peregrina »²², dit son désir profond de retrouver sa terre natale dans sa correspondance privée. Seul García Bacca tint parole, restant fidèle son jurement secret de ne jamais remettre pied en Espagne du vivant du dictateur ; son retour ne se fait que par courts séjours en Espagne à partir de 1977, avec le vote de la « *ley de amnistía* »²³.

Néanmoins, il existe une tension forte entre le sentiment d'appartenance au peuple espagnol – impliquant le désir et le souhait du « retour » – et le sentiment d'exil irrémédiable, qui donne tout son sens à l'expression *España peregrina*. De sorte qu'on peut dire, en dernier lieu, que la réflexion sur la langue maternelle s'articule autour de l'« esprit » du castillan, pour reprendre les termes de Marc Crépon – à cette différence près que le castillan n'est aujourd'hui encore reconnu comme langue philosophique.

Conclusion

La philosophie qui se prétend universelle admet l'existence de peuples philosophiques, ce qui revient à dire qu'elle en exclut d'autres. L'existence même d'une philosophie espagnole est contestée, pour ne pas dire ridiculisée ; les Espagnols appartiendraient à la deuxième catégorie, celle des peuples non philosophiques. Le problème de la philosophie de l'exil républicain espagnol me semble lié non seulement aux lacunes « historiques » de l'historiographie de la philosophie mais également à un problème méthodologique. L'exil permet à la fois de mettre en évidence le problème de la réception en philosophie et exacerbe les angles morts culturels et les œillères historiographiques qui jalonnent l'approche académique : en quoi une pensée est-elle recevable comme philosophique ? L'est-elle en détriment d'une autre ?

Il existe, selon moi, une philosophie de l'exil républicain espagnol. Seulement, chaque terme de l'énoncé est problématique. La philosophie espagnole ne figure pas dans l'histoire de la philosophie ; l'intégration de l'héritage de l'exil républicain dans l'histoire de la philosophie

²¹ J'emprunte l'expression à García Bacca.

²² Rogelio Blanco, *La dama peregrina*, Editorial Berenice, Córdoba, 2009.

²³ L'anecdote est rapportée par l'intéressé lui-même. Voir *Confesiones: autobiografía íntima y exterior*, Anthropos, Barcelona, p. 45.

espagnole est difficile. Enfin, la production culturelle de l'exil républicain espagnol de 1939 a longtemps été tue par le régime franquiste avant d'être utilisée par la Transition.

L'exil nous montre que l'histoire de la philosophie peut être réécrite sous un autre angle : celui des échanges intellectuels au-delà des frontières géographiques, linguistiques et culturelles. C'est un travail qui reste à faire, comme nous y invite Enzo Traverso au début de son bel ouvrage, *La pensée dispersée* :

Il faudra, un jour, relire l'histoire du vingtième siècle à travers le prisme de l'exil. L'exil social et politique, mais aussi et surtout l'exil intellectuel. Si le siècle qui vient de s'achever doit être placé sous le signe de la mondialisation – non de la globalisation du marché, la seule dont on parle aujourd'hui, mais l'unification culturelle de la planète liée à la circulation des hommes et des idées – les exilés en sont les plus nobles représentants. Soucieux de sauver leur culture souvent menacée par des régimes totalitaires, ils l'ont transplantée ailleurs, en la greffant sur d'autres cultures, en remodelant celles-ci, en créant des synthèses nouvelles, en bâtissant un monde capable de reconnaître son unité dans sa diversité, un monde où les différences ne sont jamais irréductibles, où l'on peut toujours saisir quelque chose de soi-même et s'enrichir auprès d'eux.

¿QUE ES UN « FILOSOFO ESPAÑOL » ? EL SEGUNDO EXILIO DE LOS FILOSOFOS ESPAÑOLES TRAS LA GUERRA CIVIL

Álvaro Castro Sánchez - Seminario María de Cazalla
alvaroc.s@hotmail.es

Resumen : Este trabajo trata de poner en relación el exilio de los filósofos españoles de 1939 con la historia del campo filosófico en España desde la década de los cuarenta hasta la actualidad atendiendo a tres cuestiones concretas : calibrar la riqueza de la actividad filosófica del interior conforme se va depurando la orientación orteguiana de la Filosofía que predominaba antes de la guerra ; comparar, mediante herramientas sociológicas, la excelencia intelectual de las trayectorias de algunos exiliados o marginados académicamente con el perfil o modelo de filósofo que empieza a imponerse en la Universidad desde las primeras etapas del franquismo y por último, pensar sobre la relación existente entre la generalización de dicho modelo de carrera filosófica, centrado en el comentario de textos y la Historia de la Filosofía, así como en la creciente atención a la producción filosófica europea, con los ritmos de recepción y el insuficiente conocimiento del pensamiento de los exiliados en la filosofía académica hasta los años noventa. Con ello, se tratará de pensar sobre el arquetipo dominante de “filósofo” en el imaginario colectivo de la filosofía académica española en un contexto en el que la presencia de esta se está viendo fuertemente atacada por las nuevas leyes educativas.

Résumé : Cet article tente de mettre en rapport l'exil des philosophes espagnols de 1939 avec l'histoire de champ philosophique en Espagne depuis les années quarante jusqu'à aujourd'hui, selon trois axes : évaluer la richesse de l'activité philosophique à l'intérieur du pays au fur et à mesure que disparaissait l'héritage d'Ortega y Gasset qui avait prévalu dans la philosophie d'avant-guerre ; comparer, à l'aide d'outils sociologiques, l'excellence intellectuelle des trajectoires de certains exilés ou de certains philosophes marginalisés de la vie universitaire face au profil et au modèle qui commence à l'emporter dans l'Université dès les premières années du franquisme et, enfin, réfléchir à la relation entre la généralisation dudit modèle de carrière philosophique et la réception et la méconnaissance des philosophes de l'exil jusqu'aux années 1990. À travers cette démarche, nous tenterons de réfléchir à l'archétype dominant du « philosophe » dans l'imaginaire collectif de la philosophie universitaire espagnole, dans un contexte où l'existence de cette discipline est fortement menacée par les nouvelles lois sur l'éducation.

Introducción

El origen de la pregunta con la que titulo este texto es mi desconocimiento acerca de los filósofos españoles exiliados a partir de 1939, porque creo que tiene mucho que ver con el perfil o modelo de « filósofo » que asimilé durante mis años de estudio de licenciatura, años durante los cuales nadie, ni profesores -salvo la leve excepción de Pedro Cerezo- y estudiantes, habló nunca de ellos. Más en concreto estoy preguntando sobre qué efectos ha tenido la guerra civil, la dictadura militar de Franco y el exilio en el campo filosófico español durante la segunda mitad del siglo XX y si algunos de dichos efectos sobreviven en la actualidad, en el sentido de bajo qué formas aquellas experiencias conformaron y conforman la identidad de los filósofos y filósofas universitarios en España¹. Por tanto

¹ Se pregunta aquí por los rasgos que definen un colectivo concreto, el de los investigadores, profesores y productores de filosofía en España desde el mundo académico -descartando la filosofía mundana o vinculada a grupos editoriales-, pero no desde el punto de vista de un grupo cerrado cuya identidad se establecería empíricamente, sino desde la perspectiva de cuál ha sido el modelo predominante en el imaginario o inconsciente colectivo de los aspirantes a realizar una carrera profesional

el tema de este texto va a tratar más sobre algunas de las consecuencias del franquismo para la actividad filosófica en España que sobre los/as exiliados/as como tales, aunque para analizar esto también apuntaré algunos modos en el que el exilio afecta a las trayectorias intelectuales de los/as exiliados/as tomando como ejemplo algunos casos concretos, tanto de exilio exterior como de marginación académica en el interior. Con esto defenderé que mientras que para algunos/as el exilio y la marginación creaba condiciones de encontrar excelencia intelectual a través de la creatividad o el reconocimiento de colegas y alumnos, para otros/as, el acceso a un sistema normalizado de enseñanza académica en las diferentes décadas de dictadura podía neutralizar su autonomía e incluso su capacidad crítica y de auto-crítica, aún cuando sus posiciones políticas estuviesen alejadas de la adhesión a los principios del franquismo.

Para alcanzar el objetivo se revisará cómo quedó la actividad filosófica española tras la guerra civil en la Universidad española. Nos fijaremos en cómo la marginación académica o el exilio afectó a algunas de las mejores carreras de la filosofía española de la segunda mitad del siglo, para posteriormente acabar haciendo un balance del estado de la filosofía española tras la transición y su relación con un segundo exilio de los exiliados : el de su olvido en los planes de estudio universitarios, el gremio de los filósofos, y de buena parte de la sociedad en general.

Los exiliados y la excelencia intelectual

En los años treinta, el principal centro de la actividad filosófica española había sido la Facultad de Filosofía de la Universidad de Madrid. Formada en torno a la figura de Ortega y Gasset, sus catedráticos entre otros eran Julián Besteiro, Manuel García Morente, Juan Zaragüeta, Xavier Zubiri o José Gaos. Heredera de la llamada Generación del 14, sus rasgos eran la atención a las novedades filosóficas y culturales europeas, a los problemas propios de España, la puesta en valor de la razón -en atención a los aspectos vitales- y la convicción de la importancia tanto de la formación humanística como de la ciencia como medio de progreso y regeneración. Además, la filosofía era normalmente puesta en diálogo con las ciencias naturales y sociales, y bajo una perspectiva que se podría denominar pos-moderna, en el sentido de que se tenía plena conciencia de la crisis de la modernidad, avalada por ejemplo por el terremoto en física y matemáticas o el advenimiento de las masas en la política frente a los ideales ilustrados y la idea de progreso en positivo de la civilización europea. En ese contexto y para enfrentar dicha crisis se indaga el papel de la filosofía y nuevos métodos para la misma. Este grupo de filósofos/as de primera línea consigue durante la República consolidarse institucionalmente gracias a la reforma universitaria emprendida por el primer gobierno republicano. Puesta administrativamente en manos de García Morente e inspirada en el texto de Ortega *Misión de la Universidad*², allí se factura la mejor generación de la historia de la filosofía en España.

dentro de dicho campo, el perfil y las disposiciones intelectuales propias de los que nos hemos formado dentro de las facultades de filosofía españolas y que se tiende a reclutar en las mismas.

² José Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad*, en *Obras Completas*, Vol. IV, Madrid, 1966, p. 311-353.

El otro núcleo de pensamiento filosófico se concentraba en la Facultad de Filosofía y Letras de Barcelona liderado por Serra i Hunter o Carreras i Artau, y que formará filósofos como Joaquín Xirau, Eduardo Nicol o José Ferrater Mora.

Una vez comenzada la Guerra civil, el campo filosófico e intelectual quedó destruido por los acontecimientos. Cuando se empieza a configurar uno nuevo en los años 1940 encontramos obviamente una amplia gama de actitudes, dramas y circunstancias, y por ello no se puede reducir en base a categorías simples (adhesión y disidencia, integración o integrismo) la pluralidad de trayectorias particulares que desencadenó la Guerra civil. Por su parte, el exilio filosófico español en el exterior se repartió en varias “ramificaciones”³, que se pueden dividir en tres grandes grupos interconectados. Por un lado, los vinculados a la ya citada Escuela de Madrid, entre los que se encontraron Gaos, Granell, Zambrano, Ayala y Recasens, cuya obra continúa alguna de las sendas perfiladas por el maestro. Otro grupo menos vinculado a Ortega sería el de la llamada Escuela de Barcelona, donde estarían Xirau, Nicol, Ferrater Mora, Serra Hunter o Farré y, por último, un grupo disperso que congregaría tanto a marxistas declarados como a socialistas de la órbita del PSOE de Besteiro, o simples detractores del régimen, como Fernando de los Ríos, Eugenio Imaz, Araquistain, Sánchez Vázquez o García Bacca. La mayoría de estos filósofos emigraron a Hispanoamérica, de modo que la filosofía española cultivada con un amplio margen de libertad en el periodo de la República sobrevivió gracias al exilio, fundamentalmente México, Estados Unidos, Argentina y Venezuela.

Para hablar de la excelencia intelectual de los/as exiliados/as y la de aquellos/as que encontraron acomodo en la universidad franquista se va a utilizar una herramienta de análisis elaborada desde la sociología de la filosofía española por José Luís Moreno Pestaña, quien ha propuesto un modo de medir el éxito o el fracaso intelectual -independientemente de cómo se auto-perciban los sujetos- en una carrera como pueda ser la filosófica en base a tres polos⁴:

- el primero es la *autonomía creativa*, que hace referencia a la capacidad del agente intelectual para proponerse objetivos que obedecen a criterios específicos o problemas propios del campo intelectual, por lo que se mide en función de la independencia institucional y de las coerciones académicas o de cualquier otro tipo (como las sociales y políticas), además de que conlleva la apertura de posibilidades investigadoras o intelectuales inexistentes en el espacio en el que se desenvuelve previamente ;
- el segundo, la *consagración intelectual* que mide el reconocimiento intelectual de los pares independientemente del puesto ocupado en el espacio de poder académico ;
- por último, la *consagración institucional* indica la capacidad para ocupar según intereses particulares puestos institucionales y académicos que entran dentro de las posibilidades del agente, tales como plazas de profesor en secundaria, de profesorado universitario o cátedras. Normalmente, en

³ Manuel Suances Marcos, *Historia de la filosofía española contemporánea*, Madrid, 2010, p. 455-456.

⁴ José Luís Moreno Pestaña, «Consagración institucional, consagración intelectual, autonomía creativa. Hacia una sociología del éxito y del fracaso intelectual», *Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 15 (2009), p. 73-107.

las trayectorias y carreras intelectuales, obtener valoración positiva en uno o dos de los polos se realiza a costa de perder excelencia en los restantes. La situación ideal de excelencia intelectual es la que consigue una evaluación positiva en los tres⁵.

En cuanto al círculo o red intelectual de Ortega en el exilio o marginados en el interior señalaré los casos de Marías, Gaos y Zambrano. El plan de estudios de la Facultad de Filosofía de Madrid la había convertido en una “factoría” de filósofos (y filósofas) brillantes cuyas carreras académicas serán truncadas por la Guerra civil y las Comisiones de depuración. De los ocho catedráticos que componían la Facultad, Ortega y Zubiri nunca volverán a dar clase en ella, Julián Besteiro murió en la cárcel, Ayuso Iglesias y Gil y Fagoaga fueron depurados, Severino Aznar se jubiló y García Morente entró en una orden religiosa como consecuencia de una serie de experiencias traumatizantes durante la contienda. Del brillante alumnado, los republicanos (Zambrano, Gaos) se irán al exilio, otros se adhieren a la conspiración (Ramiro Ledesma) y al movimiento (García Valdecasas) y otros, como Julián Marías, se quedarán en la marginación académica en el interior. A este, tras pasar por la cárcel se le suspendió su tesis doctoral dirigida por Xavier Zubiri en 1942 y, a partir de entonces, quedó apartado del mundo académico, lo cual no le impide desarrollar una carrera intelectual prolífica. Al principio se ganará la vida haciendo traducciones mientras mantiene su contacto con Ortega -que tras pasar la guerra entre París y Holanda se instaló primero en Buenos Aires y después en Lisboa, hasta su vuelta en 1945. El debate que Marías mantuvo con Laín Entralgo acerca del método de las generaciones a mitad de los cuarenta es un ejemplo de riqueza teórica en la filosofía española del interior entre aquellos que mantenían la herencia orteguiana. En un escrito de junio de 1935 titulado *Aurora de la razón histórica*, Ortega había considerado la vida humana un acontecimiento de carácter dramático no explicable desde el naturalismo, que la trataría como una cosa física o psíquica.⁶ Siendo que « *el hombre no tiene naturaleza sino que tiene... historia* », Ortega reclamaba una *razón histórica* que para construirse desde la filosofía tenía que tener por ciencias matrices a la historia y la sociología, poniendo en el centro de su metodología el concepto de *generación*. Como afirma en una conocida conferencia dada en Buenos Aires en 1940 : « *El hombre es 'un desconocido', y no es en los laboratorios donde se le va a encontrar. ¡Ha empezado la hora de las ciencias históricas !* », de modo que la razón pura tiene que ser sustituida por una “razón narrativa”⁷. Ortega en realidad hacía de receptor para España de un debate sobre la relación entre filosofía e historia abierto en Alemania desde Dilthey y que pervivía aún en la década de los treinta, al cual Heidegger había contestado con la imposibilidad de las ciencias para comprender la temporalidad de la

⁵ *Ibid.*

⁶ José Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, Madrid, 1979, p. 234.

⁷ J. Ortega y Gasset, *Sobre la...*, p. 122.

vida humana, debate que además enfrentará Zubiri en *Naturaleza, Historia, Dios* en esos mismos años⁸.

Durante toda su vida Julián Marías se encargará de velar por el legado de Ortega. Había entrado en la Facultad en 1931, donde tomó plena conciencia de sentirse poco a poco parte de una elite filosófica europea⁹. La marginación académica en el interior a partir de 1940 lo exilió de la Universidad, situación que trató de superar manteniendo su contacto con Ortega y con Zubiri, automarginado este también de la Universidad y que estaba gestando un campo de influencia propio compuesto por los falangistas acaudillados por Laín Entralgo. A este, al contrario de Marías, la guerra le había abierto las puertas a una presencia total en la vida intelectual y cultural de la dictadura. Es en el intercambio de posiciones y en medio de las tensiones entre los dos maestros, donde Laín y Marías delimitan una posición filosófica propia y de gran calidad filosófica, de modo que es bajo la estela de como los maestros concebían tanto la relación de la filosofía con la historia, como la propia historicidad del ser humano, como se conforman sus posiciones en torno a la teoría de las generaciones¹⁰. Marías centrará su obra futura en el análisis de la vida humana, que entiende como un quehacer del yo con sus circunstancias, así como de los problemas de España y Occidente, siempre desde una postura conservadora y bajo la herencia del racio-vitalismo de su principal maestro, con quien, en 1948 aún, fundará el mal-logrado Instituto de Humanidades. Ya en los años 1950, empieza a publicar en prensa y se convierte en un intelectual muy valorado en el exterior, desarrollando una larga carrera de conferenciante en diferentes universidades europeas y americanas.

Si las trayectorias de los filósofos marginados de la enseñanza de la filosofía en la Universidad del interior, como los casos de Zubiri o Marías, podían encontrar su excelencia en la autonomía creativa al menos en los años cuarenta, y eso era deuda de su herencia intelectual anterior a la guerra, lo mismo podemos decir de un gran número de filósofos exiliados en el exterior a lo largo de sus años de peregrinaje o estancia en países extranjeros. La originalidad de las trayectorias intelectuales de muchos/as de ellos/as, aún muy desconocidas por parte de los estudiantes de filosofía españoles, es incuestionable¹¹, así como su productividad. En casos menos creativos, como el de Gaos, se encontró acomodo en universidades americanas, se creó cierta escuela y se encontró merecido reconocimiento

⁸ Véase Álvaro Castro, «Exilio y posibilidad. Las influencias mutuas entre Américo Castro y Xavier Zubiri», Michel Boeglin (coord), número *Les lendemains de la Guerre civile espagnole. Réalités et représentations de l'exil républicain*, en *Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines*, num. 1, Universidad de Montpellier III (en prensa).

⁹ Julián Marías, *Una vida presente. Memorias*, Madrid, 2008, p. 83.

¹⁰ Para el debate sobre el método de las generaciones entre Laín y Marías véase J. L. Moreno Pestaña, «Los usos del concepto de generación en la filosofía española de los años 1940: racionalizaciones biográficas, trayectorias académicas y tradiciones teóricas», *Dáimon. Revista Internacional de Filosofía*, 53 (2011), p. 117-143.

¹¹ La tesis doctoral de Salomé Foehn demuestra la capacidad para romper con las convenciones académicas de los /as filósofos/as exiliados/as en los casos de Bergamín, García Bacca y María Zambrano, véase Salomé Foehn, *Les philosophes de l'exil républicain espagnol de 1939. Autour de José Bergamín, Juan David García Bacca et María Zambrano (1939-1965)*, París, 2012. Otro ejemplo en los casos de Zambrano e Imaz es su pensamiento político e interpretación de lo acontecido en España y Europa durante el periodo de la Guerra civil europea, analizado en Antolín Sánchez Cuervo, «El legado filosófico-político del exilio español del 39», *Isegoría*, 41 (2009), p. 201-216. Este investigador en diferentes trabajos subraya la originalidad de las trayectorias intelectuales de exiliados como Nicol, Xirau, Imaz, Sánchez Vázquez, García Bacca o Zambrano, los cuales llegaron a conformar una comunidad hispanoamericana de pensamiento que logró además “pensar en español”. Esa originalidad o autonomía intelectual también puede ser correlativa a su coherencia política.

en aquellos países, por lo que el drama del exilio no incapacitó la excelencia en su carrera por las vías de la consagración intelectual e institucional.

José Gaos nació en Gijón en 1900 y empezó la carrera de Filosofía en Madrid en 1921, licenciándose en 1923 y haciendo un lectorado en Montpellier. De regreso a Madrid para hacer su doctorado entró en estrecho contacto con Ortega y Zubiri. Este último le dirigirá su tesis, que defendió en 1928. Tras ganar la cátedra de Filosofía de la Universidad de Zaragoza, pasó a la Universidad Central de Madrid en 1933, de la que ocupó el rectorado entre 1936 y 1939. Al final de la guerra emigró primero a París y luego a México, donde se estableció de modo definitivo, enseñando en la UNAM, espacio en el que realizó traducciones cruciales para los estudios de filosofía en español y logró conformar una escuela propia que alimentó notablemente las posibilidades de una filosofía propiamente hispanoamericana, promoviendo iniciativas como el Seminario para el Estudio del Pensamiento en los Países de Lengua Española, desde donde saldrán intelectuales como Leopoldo Zea, Luís Villoro o Carmen Rovira. Si bien su labor como profesor no difiere del modelo ideal de comentarista exhaustivo de textos consagrados por la tradición, lo cual realizaba de modo brillante, su producción filosófica tuvo tintes originales. Además de sus importantes traducciones sobre todo de la filosofía alemana (como la archi-conocida de *Ser y Tiempo*), entre sus líneas de pensamiento destaca un tema de herencia orteguiana : el de la historicidad de la filosofía -con obras como *Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía* (1945) o *De la filosofía* (1962)- y con ello, el de la subjetividad o existencialidad del hecho filosófico, lo que demanda la necesidad del estudio histórico como condición del análisis fenomenológico de la filosofía¹².

Por su parte, si hay una filósofa que destaca por su originalidad a la vez que su atracción en la actualidad dentro del panorama español es María Zambrano. Heredera de un gran capital cultural por parte de su familia, su tesis sobre Spinoza fue dirigida por Ortega, de quien se convirtió en profesora auxiliar en 1930. Militante republicana, se sentía discípula no solamente del filósofo madrileño, sino también de Unamuno y Zubiri. Desde enero de 1939 emigró por Francia hacia Estados Unidos, Cuba, Puerto Rico, México, etc. donde ocupó puestos de profesora, para acabar finalmente en Italia y Suiza apartada de la vida académica. Su época más productiva es la de residencia en Roma, entre los años 1953 y 1964, cuando escribe obras fundamentales como *Hacia un saber sobre el alma* (1950), *El hombre y lo divino* (1955) o *Delirio y destino* (1989), en las que formula, rectificando a Ortega, su apuesta por una razón poética como método propio de la filosofía, apuesta que se verá reforzada por una clara orientación mística en su obra final en textos como *Claros del bosque* (1977) o *De la Aurora* (1986). La razón poética es la muestra de una clara toma de conciencia sobre el fracaso de la razón moderna y la cultura racionalista, tratándose ahora de acceder a la realidad humana desde un pensar

¹² Véase el monográfico Sergio Sevilla (ed.), *Visiones de un transterrado. Afán de saber acerca de José Gaos*, Madrid, 2008. Sobre la recepción del exilio filosófico español en México en general véase Alejandro Estrella, «La recepción del exilio filosófico español en México: la posibilidad de un acontecimiento decisivo», *O Olho da História*, 13 (2009); «Por una historia comparada de la filosofía: la formación del campo filosófico español y mexicano», *Dáimon. Revista internacional de filosofía*, 53 (2011), p. 9-27.

apasionado, intuitivo, amoroso, una línea de pensamiento que la acercaba a Heidegger. Pero además de rastrear la posibilidad de un pensar poético sobre lo sagrado y la realidad del hombre, Zambrano también tuvo un pensamiento sobre su propia historia y el problema de España y los exiliados, el cual se encuentra en obras como *Los intelectuales en el drama de España* (1937), o *Persona y democracia* (1958).

Otros filósofos ajenos a la influencia directa de Ortega pero que también presentan trayectorias ricas son por ejemplo los de García Bacca, Adolfo Sánchez Vázquez, Eugenio Imaz o Eduardo Nicol. Algunos de estos autores, como Sánchez Vázquez, no solamente vivieron el exilio sino que, como Zambrano, también lo pensaron. Sánchez Vázquez¹³, militante del PCE, llegó a México el 13 de junio de 1939. Allí ocupará puestos dirigentes dentro del partido, estudia filosofía con Gaos y Nicol, y consigue hacerse profesor de la UNAM en 1959 dedicándose a escribir sobre estética desde un punto de vista marxista (*Las ideas estéticas de Marx*, 1965) y a elaborar una filosofía de la praxis inspirada en el humanismo marxista, de modo que para Sánchez Vázquez el marxismo es ante todo una práctica emancipadora individual y social, a la par que una epistemología crítica de la sociedad capitalista. Escritor de poesía, respecto al exilio es conocida la confrontación con su maestro Gaos acerca de la noción de « transterrado », a la que oponía la del destierro como estado anímico insuperable¹⁴. Por su parte, Eduardo Nicol, también exiliado y profesor de la UNAM, se despegaba del orteguismo -y por tanto, de la red historicista de la órbita de Gaos-, que considera subjetivista, para indagar una fundamentación universalista de la ética y la política. Crítico con el neo-contractualismo, en una obra altamente creativa como *El porvenir de la filosofía* (1972) realiza un injustamente desconocido análisis del antropomaquinismo y la expansión del instrumentalismo en la vida de las sociedades desarrolladas, conectando el fenómeno con la disolución de la comunidad y buscando un nuevo papel de la filosofía en este nuevo contexto¹⁵.

La filosofía española en el interior tras la Guerra civil

Es un lugar común convertir el escenario cultural y filosófico español de los años 1940-1950 en un *erial*, un *tiempo de silencio* o un *páramo* intelectual. Sin embargo, algunas de las obras filosóficas que vieron la luz en España durante los cuarenta poco tienen que envidiar al contexto europeo (*Naturaleza, Historia, Dios* de Zubiri, *La idea de principio en Leibniz* de Ortega o *Las generaciones en la historia*, de Laín). Se trata de obras caracterizadas por una creatividad intelectual que raramente veremos en las siguientes décadas porque pervivían aún debates y problemáticas abiertas durante las décadas anteriores que, como nadie, había canalizado la obra y actividad de Ortega. Así, una de las redes en las que sobrevivían algunas de ellas era la del falangismo intelectual representado por Laín Entralgo, Dionisio Ridruejo o Javier Conde, los cuales se encontraron durante la

¹³ Francisco J. Martínez, «Exilio y compromiso: el caso de Adolfo Sánchez Vázquez», *Arbor*, 739 (2009), p. 1009-1018.

¹⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones*, México, 1977, p. 35-38.

¹⁵ A. Sánchez Cuervo, «El exilio con Eduardo Nicol», *Isegoría*, 36 (2007), p. 303-307.

guerra y habían fundado la revista *Escorial* en noviembre de 1940¹⁶. Este grupo, que reivindica el magisterio de Ortega a través de la figura de José Antonio Primo de Rivera y que se agrupa en torno al patronazgo intelectual de X. Zubiri, protagonizará el enfrentamiento entre orteguianos y no-orteguianos en el contexto de pugna por los primeros puestos de la filosofía institucional. El desplazamiento desde primera hora de la Facultad de Filosofía de la Universidad Central, que queda compuesta por la rama nacional-católica e integrista¹⁷ adherida mayormente al Opus Dei y que ha sustituido a la red de Ortega¹⁸, así como la pérdida de puestos dominantes en el espacio de poder del régimen tras el fracaso del nacional-socialismo en Europa, los sitúa en otras facultades y especialidades (Javier Conde a Derecho, Gómez Arboleya Sociología, Laín Medicina,...). Así que a la vez que apuestan por la figura intelectual de Zubiri, que empezó sus cursos privados de Madrid 1945, quedan situados en los márgenes de los centros de reproducción privilegiados del inmediato profesorado de filosofía de secundaria y universitario. Ya a partir de los años 1950, este grupo constituye el germen de la red de filósofos vinculados a la figura de J. L. Aranguren, que van cambiando hasta posiciones críticas y enfrentadas con el Régimen y mantendrán un puesto subordinado académicamente -que no intelectualmente- durante los sesenta y setenta, conservando ese rasgo característico del desplazamiento y la ocupación en materias subordinadas o periféricas (como la *Ética*, frente a la *Metafísica* o la *Historia de la Filosofía*) hasta comienzos de los años ochenta¹⁹.

Por su parte, la « filosofía oficial » del franquismo encontró varios canales para instituirse y perpetuarse. Su característica fundamental era la revitalización del pensamiento tomista y la propaganda por elaborar una tradición filosófica puramente española liderada simbólicamente por las figuras de Balme, Menéndez Pelayo y Maeztu. La otra característica proviene del componente social de estos *filósofos*, entre los que se encuentra un alto número de clérigos que anteriormente habían estado desplazados de los primeros puestos de la vida académica, así como intelectuales de segunda fila que provenían de círculos como el conformado en torno a la publicación y sello editorial *Acción Española*, núcleo principal del pensamiento ultra-conservador durante la República. Dentro del CSIC, creado en 1939, se encuadraba el Instituto de filosofía Luís Vives. Su director era el dominico Manuel Barbado y su vice-director el sacerdote Juan Zaragüeta. Todos los cargos del CSIC, de sus patronatos e institutos son controlados por el Ministerio de Educación, copado por los pro-hombres de la extrema derecha alfonsina y donde el filósofo nacional-católico José Pemartín era Director de enseñanza media

¹⁶ Justo dos meses después, en enero de 1941, también desde el falangista Instituto de Estudios Políticos (Madrid) se fundaría la *Revista de Estudios Políticos*, dirigida por un antiguo alumno de Ortega, Alfonso García Valdecasas. En ella escribirán una elite de universitarios falangistas desde los que nacerá la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas, como Javier Conde, Luís Díez del Corral o José Antonio Maravall : véase Elías Díaz, *Pensamiento Español 1939-1975*, Madrid, 1978, p. 31-40.

¹⁷ Sobre el concepto de “integrismo” y las divisiones del campo religioso español en relación a la política franquista véase G. Hermet, *Los Católicos en la España Franquista I. Los Actores del Juego Político*, Madrid, 1986.

¹⁸ Las Cátedras vacantes en filosofía en Madrid son ocupadas por Leopoldo Eulogio Palacios (Lógica en 1944), José María Sánchez Muniain (Estética en 1945), Rafael Calvo Serer (Filosofía de la Historia en 1946), Antonio Millán Puelles (Fundamentos de Filosofía e Historia de los sistemas filosóficos, 1951), Ángel González Álvarez (Metafísica, 1953, sustituyendo a Ortega, que no la ocupaba desde 1935).

¹⁹ Sobre la pluralidad de trayectorias, evolución y polarizaciones de esos grupos hasta su nivelación institucional respecto a los representantes y herederos de la filosofía oficial impuesta por la dictadura véase Francisco Vázquez García, *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, 2009, p. 157-385.

y universitaria, el cual además había diseñado el papel de la Filosofía en la Ley de Bachillerato de 1938²⁰. Respecto al CSIC y el entorno de los católicos integristas y enemigos del fascismo europeo hay que destacar la importancia de la revista *Arbor*, fundada a mitad de la década de los 1940 y pronto, con Rafael Calvo Serer a la cabeza, acaparada por los hombres del Opus Dei²¹.

El Instituto Luís Vives tiene una importancia fundamental en la historia de la filosofía española de la segunda mitad de siglo pues, mediante su sistema de becarios, se convierte en generador de algunas de las más importantes carreras filosóficas de la enseñanza media y universitaria durante décadas. A partir de 1942 empieza a publicar la *Revista de filosofía*, que será uno de los ejes de toda la producción filosófica española de calidad durante buena parte de la dictadura, la cual estará dirigida por el sacerdote Manuel Mindán (entre 1942 y 1969).

Por otra parte, una verdadera fábrica de profesores de filosofía para la posteridad vendrá de la mano de los jesuitas, cuyos órganos de divulgación eran revistas como *Cristiandad*, *Razón y fe*, y sobre todo *Pensamiento*, que se generaba desde el restituido Colegio jesuita de Oña (con Jesús Iturrioz, Salvador Cuesta, José Hellín, Roig Ginorella, Carreras y Artau, etc.) y la Universidad Pontificia de Comillas, mientras que los dominicos se agrupaban en *La Ciencia Tomista* y *Estudios filosóficos*. En un mundo educativo donde el 90 % de la enseñanza pos-obligatoria la acaparaba la Iglesia, estas publicaciones son las que mejor expresan la filosofía académica reinante y el ambiente en el que inician carrera la mayoría de los futuros filósofos españoles y se modulan, por tanto, sus disposiciones primarias²².

Por último, solamente señalar que el grupo integrista o nacional-católico que ocupaba los puestos institucionales dominantes del campo filosófico cuenta con una serie de matices que desde luego no los reduce al mero tomismo, como son los que presentan los casos de la obra de Zaragüeta o Pemartín, los cuales, perteneciendo a una línea de pensamiento reaccionario y modernista surgida desde primeros de siglo -y en la que también estuvo García Bacca y ahora, con diferencias intelectuales, Mindán, Yela Utrilla y matizadamente, Zubiri-, mantienen el eco de problemáticas anteriores a la Guerra civil y continúan en diálogo con las novedades filosóficas europeas, enfrentando los problemas planteados por las ciencias físicas y matemáticas a la concepción cartesiana del mundo utilizando conceptos del vitalismo de Bergson, de la fenomenología, de filosofía de la ciencia o la orientación existencialista de la filosofía (Heidegger), aunque su finalidad no difiera de la filosofía explícitamente aristotélico-tomista. Esta orientación cristalizará en una empresa filosófica importante a finales de los cuarenta : la Sociedad Española de Filosofía. Una división demasiado gruesa de los

²⁰ Antonio F. Canales, «Pemartín y la frustrada fascistización de la enseñanza media de posguerra», *Historia Social*, 74 (2012), p. 65-84.

²¹ Véase Onésimo Díaz, *Rafael Calvo Serer y el grupo Arbor*, PUV, Valencia, 2008.

²² La omnipresencia de la Iglesia en el terreno de la educación franquista es uno de los factores que más han marcado la trayectoria profesional de la mayoría de filósofos españoles desde entonces, bien por sus orígenes familiares vinculados al cristianismo o a prácticas católicas, bien por sus vínculos con la militancia cristiana de base, bien por su educación en colegios religiosos o formación en universidades católicas como la de Comillas. Un análisis sociológico de hasta que punto ha marcado los intereses intelectuales del profesorado de filosofía en España véase F. Vázquez García, *La filosofía...*, p. 33-82.

polos filosóficos de los años 1940 impide ver tales matices y diferencias en el seno de la filosofía aceptada por el franquismo. Este grupo además defenderá la filosofía orteguiana -quizá no tanto a Ortega como persona- y continuamente converge con las posiciones del grupo de Laín y Zubiri.

En definitiva, un mejor análisis de la filosofía española de los años 1940 mostraría que campo político y campo filosófico pueden funcionar relativamente por separado y que una dictadura brutal en su momento más totalitario no tenía porqué impedir creaciones y aportaciones filosóficas novedosas e interesantes, desde el punto de vista de su productividad, sobre todo porque mantenían un actitud de apertura hacia el orteguismo o porque necesitaban conocer y asimilar los bienes filosóficos contrarios para neutralizarlos ideológicamente. Es más, se perderá mucho con el definitivo asalto anti-orteguiano de los años 1950 liderado por Santiago Ramírez, Ángel González o Vicente Marrero a los principales centros de reproducción del gremio filosófico, respecto a cierta creatividad de los cuarenta. Estos años continúan debates comenzados antes de la guerra, no solamente porque ahora los intelectuales que se acomodan con la dictadura se han socializado en redes intelectuales comunes con los republicanos, sino porque los autores de referencia de los que parten también son comunes, así como los problemas de los que se ocupan (la relación entre filosofía e historia y la cuestión de la historicidad del ser humano ; los conflictos entre filosofía, razón científica y religión bajo la estela de la polémica modernista ; la crisis de los paradigmas de la física newtoniana y del cartesianismo ; la cuestión del positivismo y su alcance explicativo de la vida humana ; la serie de críticas abiertas por el vitalismo nietzscheano o bergsoniano a la razón moderna, etc.). Será cuando en los años 1950 se depure el orteguismo del centro de la vida académica cuando la tarea filosófica de dilucidarlos sea desplazada por otra, cada vez más centrada en la actualización europea, el alejamiento de un pensamiento “en español” propio y el establecimiento de un canon o maneras de hacer filosofía que harán de muchos futuros filósofos meros repetidores del pasado o profesores de las modas intelectuales internacionales²³.

La recepción de los filósofos exiliados

¿Cómo se ha recibido en España el pensamiento de autores exiliados a partir de los signos aperturistas o rupturistas con la filosofía oficial a partir de los años sesenta ? Los ritmos han sido diversos dependiendo del autor y normalmente siempre ha estado a cargo de individualidades interesadas por el contacto personal con ellos. Notable ha sido la labor de J.-L. Abellán con obras pioneras como *Filosofía española en América* (1966) y *De la guerra civil al exilio republicano* (1977), así como el libro de A. Guy *Los filósofos españoles de ayer y hoy* (1966) e iniciativas como el Seminario de Historia de la Filosofía Iberoamericana de la Universidad de Salamanca (1978). Además, siempre hubo contactos personales entre los exiliados y autores del interior, como los que mantenían Marías con Ortega o Zubiri con Américo Castro durante los años cuarenta. Hubo algunos viajes de

²³ Véase al respecto J. L. Moreno Pestaña, *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid, 2012.

filósofos del interior que han dejado su testimonio, como el encuentro de Carlos París en México con Gaos, Sánchez Vázquez o Ferrater Mora, o los del propio Marías con Gaos, los cuales fueron considerados por Abellán como muy fructíferos²⁴.

Desde luego, el análisis de esos encuentros o el grado de contacto entre el interior y el exterior está sujeto a diferentes representaciones condicionadas por el lugar que ocupaban sus protagonistas en el espacio social y académico²⁵, pero de lo que no cabe duda es que tales contactos eran puntuales y nunca obedecían a una necesidad compartida por todos, entre otras cosas porque no había comunidad intelectual. El problema no era tanto -o no solo- la censura, sino que estos autores no interesaban, ni intelectual ni institucionalmente. Fue María Zambrano la que en su conocida *Carta sobre el exilio* (1961) advertía a los filósofos españoles del interior del peligro de un nuevo exilio que también había sido denunciado en 1940 por Eugenio Imaz : el del olvido²⁶. En unos términos que la acercaban mucho a la concepción benjaminiana de la historia, denunciaba en ella que el inconformismo del interior se construyese olvidando el pasado republicano y se alimentase a base de cambio y progreso, rompiendo con el pasado²⁷. Lo cierto es, como se ha dicho, que en el interior, al menos hasta esos años sesenta, los filósofos del exilio fueron recordados, contactados y leídos de modo privado²⁸, pero académicamente fueron totalmente marginados y derrotados²⁹.

Para entender cómo se recibe en España la producción teórica y filosófica de los exiliados nombrados habría que encajar esta en la historia de la recepción del propio pensamiento de Ortega, pues ambos han corrido suertes paralelas, aunque eso no hay lugar para hacerlo aquí. Por otro lado, hay que distinguir dos espacios relativamente separados de recepción : el campo propiamente académico y universitario, y el campo artístico y literario compartido por las capas de la sociedad capaces de descifrar su escritura y dotadas de las disposiciones y capital cultural necesario para ello a través de revistas, foros de debate o colecciones editoriales. La recepción y conocimiento de los exiliados difiere entre ambos espacios³⁰.

Es una opinión común dentro del gremio de los filósofos españoles que fue el esfuerzo por liberarse de la escolástica el que llevó a fijarse obsesivamente en las novedades francesas o alemanas, o en sus clásicos, y a olvidar por tanto a Ortega y la filosofía española anterior a la guerra³¹, de tal

²⁴ José Luis Abellán, *El exilio español de 1939*, tomo III, Madrid, 1976, p. 151-208.

²⁵ Notable es la discusión que al respecto mantuvieron Marías, Mainer y Larraz acerca de la “gravidad” de la censura española respecto a los autores exiliados : véase José Luis Mora, «La recepción del pensamiento filosófico del exilio en España. Una aproximación», *Dáimon. Revista Internacional de Filosofía*, 50 (2010), p. 79.

²⁶ Sobre Imaz, José Ángel Ascunce, *Topías y utopías de Eugenio Imaz. Historia de un exilio*, Barcelona, 1991.

²⁷ María Zambrano, «Carta sobre el exilio», Antología de textos de Jesús Moreno Sanz, *La razón en la sombra*, Madrid, 1993.

²⁸ Julián Marías defendía en 1952 no solamente que el mejor nivel y volumen de creación había quedado en España, sino que había comunicación con muchos/as emigrados/as y que se conocía lo que escribían los filósofos exiliados, lo cual no dejó de causar cierta polémica, véase J. Marías, *Una vida...*, p. 420-421; Francisco Larraz, *El monopolio de la palabra. El exilio intelectual en la España franquista*, Madrid, 2009, p. 133.

²⁹ Sobre los debates historiográficos al respecto véase J. L. Mora, «La recepción del...», p.77-82.

³⁰ Además, habría que incluir tanto una perspectiva generacional como otra de género para entender porqué unos se han recibido con más alegría o interés que otros.

³¹ Pedro Ribas, «Años de penitencia: la filosofía en España durante el franquismo», J. C. Couceiro-Bueno (ed.), *Pensar en tiempos de oscuridad. Homenaje al profesor Sergio Vences*, A Coruña, 2006, p. 33-35, p. 31.

modo que la recepción de aquellas corrientes vendrían a llenar un vacío provocado por la imposición de una filosofía oficial. Pero realmente esto no era del todo así : más bien, como ocurre con toda importación o exportación teórica entre campos intelectuales separados, nunca se puede recibir un bien cultural o intelectual si no se dan las condiciones para dicha recepción, y esas estaban, para los casos de la filosofía analítica, el marxismo, el estructuralismo o la postmodernidad, ya dadas y preparadas mayormente por los grupos de filósofos que se habían formado en España, sobre todo en los márgenes de la filosofía más estrictamente oficial -pero no solo-, es decir, la red zubiriana o falangista, o posteriormente, la de Aranguren.

Para historiar la filosofía española desde los años 1960³², Gerardo Bolado diferencia entre la Generación del 36, a la que pertenecerían tanto los herederos de Ortega del interior como del exterior (Marías, Garagorri, Granell, Rodríguez Huescar, Recasens Siches o María Zambrano), como el grupo de falangistas zubirianos apuntado anteriormente. En dicha generación también se encontraban los catedráticos que habían implantado en la universidad central y en Barcelona el neo-tomismo desde los años 1940, algo que realizado bajo la capa del dominico Santiago Ramírez depuró a la misma de todo rastro de orteguismo gracias a profesores como Ángel González Álvarez, Millán Puelles, Guillermo Fraile, Jaime Bofill, etc. Junto a esta generación y como heredera de la misma convive la Generación de Catedráticos de Posguerra, que es la de aquellos que se forman en los años cuarenta y cincuenta en la Facultad de Filosofía madrileña o en la Universidad jesuita de Comillas bajo el tipo de actividad filosófica que habían consolidado los anteriores, por lo que despegan sus carreras intelectuales en un ambiente clericalizado. Provenientes en bastantes casos de capas rurales o de la clase media, estos herederos que han hecho méritos propios para comenzar carrera están predispuestos a la sobrevaloración de una filosofía puramente escolar y sistemática, y se disponen de las formas académicas, escolásticas y cerradas de filosofía frente a las más literarias, ensayísticas y abiertas. Alcanzando la vida profesional en la enseñanza secundaria -y pasando penurias económicas en la mayoría de los casos- o en la Universidad, aquella generación se encuentra a partir de los años 1950 una institución filosófica normalizada y con sus rutinas intelectuales e institucionales establecidas, normalización que ellos mismos contribuyeron a reproducir bien especializándose en la importación de corrientes europeas estudiadas ahora también de modo “sistemático” o “escolástico” -algo a lo que especialmente se presta la Filosofía Analítica y la Fenomenología-. Por último, una tercera generación sería la llamada generación de Filósofos Jóvenes que Aranguren clasificó entre “analíticos”, “dialécticos” y “neo-nietzscheanos”, totalmente volcados ya en incorporar las corrientes europeas de filosofía más rupturistas y críticas en España en el contexto del enfrentamiento consciente a la cultura y a la violencia ejercida durante décadas por la dictadura militar de Franco, cuya obra también se abre al

³² Una útil problematización de las perspectivas posibles en F. Vázquez García, *La filosofía...*, p. 15-32, p. 390-391, y una interesante discusión de G. Bolado en una reseña en la revista *Hispanismo Filosófico* 17 (2012), p. 333-338.

público no-académico, contribuyendo a establecer una cultura democrática desde los años de la Transición³³.

Por su parte, desde la Sociología de la filosofía, Francisco Vázquez García propone dividir el campo filosófico español de las últimas décadas (1963-1990) en dos grandes redes : una “red oficial” guardiana de un canon filosófico centrado en el comentario de textos consagrados por la tradición y la consideración de la *Historia de la Filosofía* como área dominante, compuesta de “herederos” de los profesores que encontraron acomodo en la universidad de los primeros años del franquismo, ante todo en la Universidad Central -reconvertida en la Complutense- y una “red alternativa” que derivaría en diferentes “polos” (escatológico, científico, artista) y núdulos compuestos por otros “pretendientes”, como los constituidos en torno a Aranguren, Gustavo Bueno, Manuel Garrido o Manuel Sacristán. En mayor o menor medida, en las dos redes y sobre todo en sus posteriores discípulos, aunque en la red alternativa se mantuviesen rasgos propios de la filosofía cercana a la antigua de Ortega, existiría la tendencia a olvidar el pasado reciente de la filosofía española y por supuesto, a los exiliados.

Para las generaciones de filósofos jóvenes la generación del exilio habría dejado de existir, aunque había exiliados, como Ferrater Mora, que sí contó con una presencia importante en el interior del mundo académico -gracias mayormente a su *Diccionario*- y que por tanto, realizaba un diagnóstico distinto³⁴. María Zambrano, por su parte, era muy conocida dentro de los ámbitos literario y artístico, contando con presencia en revistas como *Ínsula*³⁵; pero durante mucho tiempo -hasta que la celebración o conmemoración del centenario no la ha hecho cotizar al alza en el mercado de bienes simbólicos y académicos- dentro de las facultades de filosofía no ha contado como filósofa a tener en cuenta. Así que mientras que por vías extra-académicas en los años sesenta y setenta se fue conociendo algo de los filósofos exiliados, en el mundo universitario su desconocimiento era muy grande. Aún tras el proceso de transición democrática y la homologación internacional de los planes de estudio con la Ley de Reforma Universitaria de 1983, la ausencia, en las plantillas como profesores de la Universidad, de los exiliados o sus discípulos es del mismo grado y siguen careciendo del merecido reconocimiento institucional³⁶. Ya durante los 1980, algunas empresas editoriales, como la de *Anthropos*, harían una notable labor de recuperación y publicación de obras filosóficas del exilio,

³³ Véase Gerardo Bolado, *Transición y recepción: la Filosofía Española en el último tercio del siglo XX*, Santander, 2001; «La renovación institucional de la filosofía en España después de Ortega», *Circunstancia*, 6 (2005) [en línea], consultado el 16 de agosto de 2012. url: <http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/353/circunstancia/ano-iii---numero-6---enero-2005/ensayos/la-renovacion-institucional-de-la-filosofia-en-espana-despues-de-ortega>

³⁴ J. L. Mora, «La recepción del...», p.83-84.

³⁵ J. L. Mora, «La recepción del...», p. 86; y del mismo autor «La recepción del pensamiento de María Zambrano», Pedro Cerezo (ed.), *María Zambrano. Actas del Congreso Internacional del centenario de María Zambrano*, tomo I, Vélez-Málaga, 2005, p. 186-242.

³⁶ Hay una conocida anécdota muy ilustrativa referida por Gustavo Bueno. Este fue miembro del jurado encargado de otorgar el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades en 1984 y propuso a David García Bacca, encontrándose ante la estupefacción del jurado que pensó que era una extravagancia el filósofo asturiano e incluso parece ser que lo confundieron con un delantero del Real Madrid, ya que ni siquiera les sonaba su nombre. Propusieron a Aranguren, a quien conocían por sus artículos en *El País* y su presencia televisiva. Ante la negativa de Bueno, que sí comprendía la comparación de García Bacca con una filósofa como Zambrano pero no con un mero “profesor de filosofía” como fue Aranguren, finalmente le dieron el premio a Sánchez Albornoz y a Aranguren al año siguiente, véase Gustavo Bueno, “¿Quién fue Aranguren?”, *El Mundo*, 21 de abril de 1996.

así como monográficos concretos sobre sus figuras, pero eso no dejaba de ser una excepción ajena al discurrir del mundo de la cultura española. Es cierto que la recuperación de la memoria histórica del exilio³⁷ por parte de algunas iniciativas personales que han encontrado cobertura institucional -como la Fundación María Zambrano- ha posibilitado la publicación o puesta en red de la mayor parte de la obras de aquellos filósofos, así como, en mayor o menor medida, su recuerdo a través de congresos, celebraciones de centenarios, asociaciones -como la Asociación de Hispanismo Filosófico- y números monográficos de revistas. Su recepción por tanto es muy notable desde la década de los noventa. Sin embargo, siguen ocupando un lugar muy secundario, por no decir inexistente, en los estudios de grado de las facultades de Filosofía de la Universidad española, a pesar del interés que despierta el estudio de la historia reciente de nuestra filosofía entre jóvenes investigadores españoles, y también entre hispanistas.

Conclusiones

En su libro *La herencia del olvido*, el filósofo Reyes Mate, evaluando la posibilidad de “pensar en español” frente a la sentencia heideggeriana de que solamente es posible pensar con alcance universal en griego o en alemán, señala como rasgo propio de la filosofía española su dependencia del exterior. Como pasa por ejemplo también con la italiana, la filosofía española no marca ninguna agenda internacional, no tiene escuelas autóctonas de proyección global ni autoridades reconocidas mundialmente y que mantengan una línea original en sus planteamientos. Lo contrario ocurría antes de 1936. En general, sobre todo a partir de la segunda mitad de los años 1950, parece ser que los profesores de filosofía de la Universidad española, según Reyes Mate, siempre estuvieron mucho más preocupados por lo que se publicaba y hacía en las universidades francesas, alemanas o británicas y sus debates que por los problemas propios de la realidad española³⁸, algo que venía forzado además por lo que les demandaban los agentes dominantes de la filosofía oficial del franquismo para ganarse la vida. Así, si la escolástica -en el sentido de la predominancia del pensamiento aristotélico-tomista- revitalizada por la educación oficial desde los primeros gobiernos de Franco neutralizaba la creatividad filosófica a la hora de pensar sobre la circunstancia española, no menos tenía porqué hacerlo -deduzco yo- la introducción e importación de corrientes europeas cuando se trataba de huir, supuestamente, de aquella, incurriendo en lo que Ortega precisamente denominó en los años cuarenta « escolasticismo »³⁹.

Partiendo de mi limitada experiencia personal, y por tanto, subjetiva, por una parte tenemos una filosofía académica altamente compartimentada y especializada en regímenes particulares de estudio (áreas de conocimiento), lo que provoca vigilancia entre lo que uno hace y hace el vecino, tanto dentro de la actividad filosófica, como con el resto de disciplinas o ramas del saber con los que

³⁷ A. Sánchez Cuervo, «Memoria del exilio y exilio de la memoria», *Arbor*, 735 (2009), p. 3-11.

³⁸ Reyes Mate, *La herencia del olvido*, Madrid, 2008, p. 23-60.

³⁹ J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, tomo II, Madrid, 1967, p. 12-24.

se comparte facultad (historiadores, científicos sociales, etc.). Hace mucho tiempo que Ortega también advirtió sobre la barbarie de ese « especialismo⁴⁰ ».

Si la excelencia intelectual podemos medirla mediante los indicadores de la autonomía creativa, la consagración intelectual y la institucional, desde luego en la universidad española -y creo que esto no es algo exclusivo de las facultades de Filosofía- la mayor parte de la energía se ha venido depositando generalmente en la tercera -con todo el desarrollo de los tacticismos, tráficos de influencia, hábitos moralmente dudosos o subordinaciones reales o simbólicas que conlleva-, mientras que bastantes exiliados puede ser que pudieron gozar en sus países de acogida en mayor o menor medida de las tres formas de valoración de una carrera filosófica. Esto no impide que la *Historia de la Filosofía* como disciplina privilegiada o la labor docente no haya tenido una excelencia notable, particular y propia, loable y equiparable a las universidades internacionales. Pero lo que veo posible es que el depósito y la acumulación de bienes en vistas a dicha consagración profesional o institucional hayan tenido mucho que ver con el olvido de los exiliados. En cualquier caso, el por qué se estudian a unos -alemanes, franceses, ingleses- y no a otros -los filósofos españoles del exilio- es algo que no puede explicar únicamente la Historia de la filosofía. No basta con un análisis de los textos, sino también de sus lecturas. Y quizá también habría que plantearse si lo que escribían los exiliados estaba dirigido al público español culturalmente dotado y si este podía sentirse necesitado de sus textos tanto como los podía estar de los de Nietzsche, Marx, Althusser o Foucault. Seguramente, no. Pero también cabe preguntarse porqué, precisamente en los años de mayor conflictividad social, un alto número de carreras filosóficas apostaron por áreas ética y políticamente neutras, como la filosofía analítica o la fenomenología. Por supuesto se requiere una mejor comprensión de la obra y producción escrita de todos, pero también, un mejor conocimiento (y reconocimiento) de qué es lo que pasó y sigue pasando en la actualidad desde los años cuarenta desde un punto de vista social e histórico.

⁴⁰ A finales de los años veinte, el filósofo madrileño presentaba al hombre de ciencia como prototipo destacado de hombre-masa, no solamente porque es un sabio-ignorante que “sabe muy bien su mínimo rincón del universo, pero ignora de raíz todo el resto”, sino porque en las demás esferas de su vida no sabe comportarse con cualificación, sobre todo, porque no sabe escuchar, véase J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, 2010, p. 174-175.

LA DANZA Y EL ESTEREOTIPO ESPAÑOL EN EL EXILIO REPUBLICANO: REDES E INTERCAMBIOS

Idoia Murga Castro ¹ - Universidad
Complutense de Madrid
imurga@pdi.ucm.es

Resumen : Este artículo analiza la construcción del estereotipo de «lo español» asociado a la danza desde la mirada francesa de finales del siglo XIX y su pervivencia y adaptación durante el fenómeno del exilio republicano español de 1939. En él se estudia la evolución de los tópicos desde el exotismo y el pintoresquismo hasta la reapropiación de la «españolada» y la dignificación de los elementos populares y folklóricos durante los años veinte y treinta. El imaginario resultante sirvió de inspiración a los espectáculos de la Guerra Civil y el exilio posterior con distintas modificaciones. Así, las compañías de danza de países como Francia, Estados Unidos, México, Cuba o la Unión Soviética contaron en sus plantillas con la intervención de artistas exiliados españoles e integraron en sus repertorios imágenes asociadas a lo velazqueño y lo goyesco, y a mitos como Carmen, Don Juan y, especialmente, Don Quijote, el nuevo icono del exiliado como célebre hidalgo, condenado a vagar sin rumbo por su incomprendido ideal.

Titre: La danse et le stéréotype espagnol dans l'exil républicain : réseaux et échanges

Résumé: Cet article analyse la construction du stéréotype de « lo español » associé à la danse depuis le regard français de la fin du XIX^e siècle et sa survivance et son adaptation durant l'exil républicain espagnol de 1939. L'article étudie l'évolution des clichés depuis l'exotisme et le caractère pittoresque jusqu'à la réappropriation de l'espagnolade et la dignification des éléments populaires et folkloriques pendant les années vingt et trente. L'imaginaire qui en résulte a servi d'inspiration aux spectacles de la Guerre Civile et de l'exil postérieur avec différentes modifications. De cette façon, les compagnies de danse de pays comme la France, les États-Unis, le Mexique, Cuba ou l'Union Soviétique ont disposé d'interventions d'artistes exilés espagnols et ont intégré dans les répertoires des images associées à Velázquez et Goya, ainsi que des mythes comme Carmen, Don Juan et, surtout, Don Quichotte, la nouvelle icône de l'exilé qui, comme le célèbre hidalgo, est condamné à errer sans fin du fait de son idéal incompris.

Title: Dance and Spanish stereotype in the Republican exile : networks and exchanges

Abstract: This paper analyses the construction of the stereotype of “lo español” associated with dance from the French look at the end of the 19th century, as well as its survival and adaptation during the Spanish Republican exile of 1939. It also studies the evolution of the clichés from the exoticism and the picturesqueness to the strategies of re-appropriating the *espagnolade* –a stereotypical image of Spain coined in France– and dignifying the popular and folkloric elements during the twenties and the thirties. The resultant imaginary was used as an inspiration for the performances during the Spanish Civil War and the subsequent exile. Thus, the dance companies established in countries such as France, the United States, Mexico, Cuba or the Soviet Union counted on the participation of Spanish exiled artists and included some Spanish clichés in their repertoires: Velázquez and Goya's styles, and “myths” such as Carmen, Don Juan and especially Don Quixote, who became an icon, seen as the famous émigré that was condemned to wander aimlessly fighting for his misunderstood aspiration.

Keys : Spanish Republican exile of 1939, Spanish stereotype, Spanish dance, fine arts and the imaginary, *espagnolade*, Spanish myths, Carmen, Don Juan, Don Quixote

El estereotipo de “lo español”, esa imagen o idea aceptada comúnmente con carácter inmutable, ha ido configurándose a través del tiempo, integrando elementos de exotismo y romanticismo, absorbiendo a su paso el imaginario del Siglo de Oro, lo goyesco, el andalucismo, la Carmen de Prosper Mérimée, los toreros y la *España negra* del cambio de siglo. Esta imagen de España se fue construyendo desde la mirada del otro, del de fuera, en busca de una España “singular”. Aquellas “verdades cansadas” –como definió George Steiner a los

¹ Este artículo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación del Plan Nacional de I+D+i *Tras la República: redes y caminos de ida y vuelta en el arte español desde 1931* (ref: HAR2011-25864).

estereotipos en una sugerente metáfora— ponían los cimientos del omnipresente lema que ha llegado a nuestros días: *Spain is different*.

Y como buena verdad inmutable y aceptada, el estereotipo de “lo español” sobrevivió en las primeras décadas del siglo XX con una serie de modificaciones. La imagen designada desde fuera, en su definición y singularización impuesta desde el otro, fue asumida como propia, creída como verdad absoluta. La imagen de “lo español” se incorporó a la fórmula que unía la tradición con la modernidad y la vanguardia, una fórmula que vivió su momento más brillante en los años treinta, a partir de la II República Española, y que fue dispersa a través de los exiliados tras el fin de la Guerra Civil.

Este ensayo analiza la construcción del estereotipo de “lo español” y sus vínculos con la danza desde el cambio de los siglos XIX y XX. Para ello, estudia la recuperación y el uso del imaginario asociado a la danza por parte de los artistas e intelectuales que sufrieron el exilio republicano de 1939, quienes lo dotaron a veces de nuevos significados y se sirvieron de los escenarios como lugar de encuentro interdisciplinario en los distintos territorios de acogida.

Imaginarios heredados, estereotipos contruidos

Con el cambio de los siglos XIX y XX, el imaginario de lo español, configurado desde fuera de las fronteras, sufrió fuertes críticas, personalizadas con especial intensidad en la generación del 98. Fueron los regeneracionistas quizá los más férreos defensores de la necesidad de rechazar una identificación con aquella *España negra* —siguiendo el término que recogieron Émile Verhaeren y Darío de Regoyos en su famoso libro de 1899²—. En este sentido destacó, por ejemplo, el ataque al flamenco y las campañas contra los toros de Eugenio Noel, quien clamaba en su ensayo titulado *República y flamenquismo* de 1912:

Nos quejamos de Europa, cuando la gran vieja que tanto sabe nos pinta como nos ve. ¿No estamos podridos hasta la médula? Vivimos sobre una pandereta, y cuando lo hemos comprendido nos enfadamos. ¿Por qué Europa dibuja nuestros gestos con rasgos flamencos? Y nos indignamos. Indignación graciosa y hueca, porque, en verdad, no podemos ofrecer a la civilización líneas ideales, sino la contorsión de las caderas de nuestras desgraciadas mujeres o nuestros danzarines, la feria de Sevilla, el espectáculo celtibero de la jota, algunas buenas bellotas y aceitunas, un vino que da la mala sangre, molinos de aspa en la Mancha y una célebre partida de bautismo en Esquivias. ¿Nuestra exportación sentimental? Bailadoras, toreros; escenas de sacristía, de cofradía de covachuela; una Lola, una Carmen; místicos, pícaros; etc.” [...] “Vivimos sobre una pandereta, como Europa sobre un volcán, y ello nos humilla, hoy que vamos definiéndonos como valores. Pero así es³.

Esta misma línea, haciendo alusiones a Noel, era recogida por Fernando López Martín en un artículo publicado en 1925 en *La Esfera*, titulado “España y las españoladas”, en el que comenzaba diciendo:

² Emile Verhaeren-Darío de Regoyos, *España negra*, Barcelona, Imprenta de Pedro Ortega, 1899.

³ Eugenio Noel, *República y flamenquismo*, Sevilla, Extramuros Facsímiles Edición, [1912 1ª ed.], 2007.

Somos incorregibles. Sólo comprendemos el casticismo en lo que tiene de denigrante para nosotros. El noventa por ciento de españoles confunden lo castizo con lo flamenco. Los toros, el vino y la mujer bravía son para ese crecido porcentaje de españoles el programa ético y estético de su vida⁴.

Sin embargo, contrario a esta visión pesimista de la España de pandereta, otro sector entre las generaciones del 14 y el 27 tomaron de ese estereotipo su versión más optimista. Desde el legado del *institucionismo*, se mostraba un gran interés por lo popular, un ámbito que se pretendía dignificar. La nueva valoración del patrimonio intangible –los bailes, las canciones...– habían incentivado estudios desarrollados en el seno de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (JAE), como los llevados a cabo por Eduardo Martínez Torner o Tomás Navarro Tomás sobre el folklore hispano desde el Centro de Estudios Históricos. Los jóvenes artistas e intelectuales de la República se apasionaban por lo popular: les fascinaba el romancero, las marionetas, las verbenas, el flamenco, etc. Sobre esos contenidos construyeron nuevas estéticas, uniendo el arte nuevo a la herencia de las tradiciones españolas, alimentando desde la modernidad aquel estereotipo tan rancio para muchos intelectuales del 98.

En este sentido, la II República amparó tal visión en distintas iniciativas que combinaban tradición y vanguardia, patrimonio y arte nuevo. Así se pueden entender las Misiones Pedagógicas o el teatro de La Barraca, que ponía en escena auto sacramentales barrocos con escenografías y figurines de los jóvenes artistas del contexto de la Residencia de Estudiantes. En estos espectáculos se combinaba el teatro del Siglo de Oro, las canciones y los bailes populares, con el cine, las bibliotecas itinerantes y las reproducciones de los cuadros del Museo del Prado, en una iniciativa que trataba de difundir la cultura a todos los lugares de la Península Ibérica.

Esta dignificación de la danza española como parte intrínseca de la cultura construida recibió todo un espaldarazo institucional en un acto muy evidente: en 1931, pocos meses después de la instauración del nuevo régimen, Manuel Azaña impuso la Cruz de Isabel la Católica a la bailarina Antonia Mercé *La Argentina*. Se trataba de la primera condecoración que concedía la República Española, y la entregaba a una artista que había fundado una compañía de baile en París denominada los Ballets Espagnols y que, por tanto, difundía la cultura española en el extranjero. La danza era considerada una de las artes más ligadas a aquel conglomerado que constituía el estereotipo de «lo español». Al flamenco, a la escuela bolera y la incipiente disciplina de la danza española se le daba una antigüedad casi ancestral. Sin embargo, ya en 1843, el propio Théophile Gautier, en su *Voyage en Espagne*, había dejado constancia, de nuevo, de la construcción venida desde el otro lado de los Pirineos: «Les danses espagnoles n'existent qu'à Paris, comme les coquillages, qu'on ne trouve que chez les marchands de curiosités, et jamais sur le bord de la mer»⁵.

⁴ Fernando López Martín, «España y las españoladas», *La Esfera*, Madrid, 16 de mayo de 1925, p. 20.

⁵ Théophile Gautier, *Voyage en Espagne*, Elibron Classics, 2006 [1845 1ª ed.], 34.

Los artistas españoles que acudían a París asumían esta imagen, ofrecían al público el espectáculo demandado como si fuese propio. Este fenómeno se desarrolló de manera paralela al gran éxito que estaban obteniendo las obras de una compañía llegada desde San Petersburgo a finales de la primera década del siglo XX: los Ballets Russes de Diaghilev. Sus espectáculos presentaban historias basadas en cuentos populares eslavos, con partituras, coreografías y puestas en escena realizadas por artistas rusos con una estética renovada. Su fórmula fue copiada por otras tantas compañías a finales de los años veinte, como los Bailes Suecos de Jean Börlin, o los Bailes Vieneses. Así, en 1925, Víctor Rizo hizo una propuesta desde las páginas de *El Heraldo de Madrid* que acercaba la idea al estereotipo ibérico:

No hay músico joven de los que han pasado por París que no haya pensado en ese gran «ballet» español por hacer, estilizando la España del siglo XVIII. Inmediatamente surgía otro pintor joven, capaz de hacer una escenografía audaz. En los cafés un poco escandalosos de Montparnasse se han planeado muchas de estas colaboraciones, definitivamente inéditas. Cada presentación de los ballets rusos ha renovado en los grupos de artistas españoles el tema del «ballet» español. [...] Las líneas de inspiración estaban trazadas hasta Goya, y como ejemplos musicales servían Albéniz, Falla y Granados. Pero todo esto ha quedado siempre en proyectos que algún día se realizarán, principalmente cuando se ha visto que una revista española puede preparar al espectador de París para un «ballet» español⁶.

Esta propuesta se hacía poco antes del estreno de *El amor brujo* de Manuel de Falla y Antonia Mercé en París, el mismo 1925, que alimentaría el modelo de compañía que, dos años más tarde, se materializaría en los mencionados Ballets Espagnols. Pero todavía Mercé utilizaba el estereotipo a través del propio prisma de la mirada francesa. La bailarina hacía los siguientes comentarios sobre sus formas de trabajar:

Yo quería hacer algo más que mis danzas y pensé en resucitar los «ballets». [...] Yo lo dirigía todo. Claro que empecé por financiarlo todo: es la única manera de que los que solo tienen dinero no intervengan con su mal gusto en la realización de lo que imaginamos los artistas. Yo escogía los pintores, los modistos, los músicos; hasta las medias y flores de mis bailarinas. Y todo con la mayor propiedad. Y sin escatimar nada. Sin hacer españoladas, depurando y estilizando lo que España es, he presentado en el extranjero una España que para muchísima gente culta, incluso españoles, es «más España» que la España de veras⁷.

Este procedimiento de presentación ante el público de una España «auténtica» fue apoyado por intelectuales de la talla de Cipriano Rivas Cherif, quien en 1928 publicaba que el objetivo primordial de los Ballets Espagnols de La Argentina era « réunir, sous le signe caractéristique de la danse, les musiciens et les peintres animés du désir de créer par le rythme et par la couleur, un style essentiellement espagnol »⁸.

Era el mismo año en el que el crítico Enrique Estévez Ortega detectó esa descompensación en la teorización sobre la identidad y las artes españolas y propuso una

⁶ Víctor Rizo, «El teatro en París. Mujeres y flores de España», *El Heraldo de Madrid*, Madrid, 14 de febrero de 1925 p. 5.

⁷ Juan G. Olmedilla, «Antonia Mercé, la insuperable “Argentina”, pasa por Madrid y nos dice», *Crónica*, Madrid, 5 de abril de 1931, p. 9.

⁸ Artículo de Cipriano Rivas Cherif reproducido en el programa de mano del Théâtre Royal Français, 7 de junio de 1928. Fonds Argentina, Ro 12.867, Bibliothèque National de France (BNF).

perspectiva distinta, basada en una mirada desde dentro, en un proceso de «españolización» de esos bailes españoles en el extranjero, para darle un carácter «auténtico», «indígena»:

Cada vez va estando nuestro país más de moda y día a día, se está asomando la generalidad extranjera a nuestras fronteras para expurgar en nuestros usos y costumbres y para recrearse en nuestro arte, que empieza a ser conocido y propalado. París, Londres, Nueva York, sienten la curiosidad, y a veces manifiestan admiración por todo lo español. [...] No suele pasar mucho tiempo, sin que nuestros periódicos y revistas, en serio o en broma tengan que comentar torpes españoladas de por ahí fuera que nos ponen en ridículo. Se nos cree y se nos mira en el extranjero de muy otro modo a como se es aquí, y es hora ya de pensar, que contra *la españolada* exótica, sólo hay un camino. *La españolada* indígena. Una españolada bien española; es decir, hecha por españoles aprovechando el arte nuestro y el folklore tan amplio, tan rico en sugerencias, tan henchido de matices diversos⁹.

Con todo, no fue hasta los años de la República cuando vio la luz una agrupación en la que, claramente, se buscaba mostrar lo popular sin tapujos, sin estilizaciones y depuraciones, proyectando la imagen desde España: la Compañía de Bailes Españoles, activa entre 1933 y 1934. Se trataba de un proyecto llevado a cabo por el poeta granadino Federico García Lorca, la bailarina Encarnación López *La Argentinita* y el torero y dramaturgo sevillano Ignacio Sánchez Mejías¹⁰. Buscaban presentar obras basadas en el folklore español, el flamenco, los cuentos y leyendas populares, las canciones, unidas a una plástica moderna y vanguardista, como había ocurrido en el Teatro Universitario La Barraca, estrenado un año antes. Contaron con pintores, músicos y literatos de propuestas de avanzada, entre los que mencionaremos a Manuel Fontanals, Salvador Bartolozzi, José Caballero, Francisco Santa Cruz, Santiago Ontañón, Alberto Sánchez, Ernesto Halffter, Manuel de Falla, María Teresa León, Miguel Pérez Ferrero y Rafael Alberti.

En su repertorio podemos destacar, por ejemplo, el ballet *La romería de los cornudos*, estrenado en 1933. El libreto estaba escrito por Lorca y Rivas Cherif sobre una leyenda popular de una romería andaluza. La partitura había sido compuesta años antes por Gustavo Pittaluga y la escenografía y los figurines fueron obra de Alberto Sánchez en la línea más clara del surrealismo de la Escuela de Vallecas. La coreografía, de *La Argentinita*, rescataba elementos populares del folklore, adaptados a la música y al vocabulario escénico. El estereotipo de “lo español” se asociaba, en estas piezas, a una propuesta vanguardista de carácter interdisciplinar; tendía los hilos que formaban las redes culturales de la Edad de Plata.

La danza española y el estereotipo durante el exilio republicano

La fórmula de las mencionadas compañías que mezclaban el estereotipo español y los lenguajes de vanguardia sería utilizada, a partir de la Guerra Civil española y su consiguiente

⁹ Enrique Estévez Ortega, «Hacia el “ballet” español», *La Esfera*, Madrid, 18 de febrero de 1926, p. 19.

¹⁰ Para profundizar en esta compañía, véase Idoia Murga Castro, «La Compañía de Bailes Españoles (1933-1934): *Argentinita*, Lorca y Sánchez Mejías», en Giménez Morte, Carmen (ed.), *La investigación en Danza en España*, Valencia, Mahali, 2012 pp. 33-40.

exilio, en muchas otras empresas en distintos territorios. Tras julio de 1936, las posibilidades de difusión que ofrecían los escenarios fueron reclamados por intelectuales y artistas. En este sentido, un artículo de 1938 escrito por Carlos Sampelayo en la publicación anarquista *Umbral* aludía al aprovechamiento de esta plataforma, unido a la propaganda que había despertado el tiempo de guerra:

Ballets españoles, o bailes españoles, realizados con absoluta dignidad artística, no con arreglo a ese hediondo patrón de los pasacalles y las mujeres con mantón de Manila. [...] Existen en España bailarines apropiados para ello, sobre todo mujeres que conocen perfectamente todos los secretos legendarios de nuestras danzas raciales o poseen con fineza la intuición abierta a la enseñanza de lo más puro y clásico en esa manifestación de arte y de color popular. [...] Ahora, cuando en la defensa de nuestra libertad comienza a reivindicarse, por reacción simultánea y consubstancial, la sensatez artística española; ahora, cuando el pueblo siente y comprende el clasicismo en la poesía y la calidad en la música, toda una generación de compositores y poetas puros tiene en sus manos la forma y la expresión auténtica de nuestro arte, así como el medio de su aceptación general, para llegar al cual ha necesitado el público español el revulsivo de la Revolución¹¹.

Ya en el exilio, la experiencia de La Argentina y La Argentinita sería el preludio de apuestas como la de Ana María, una bailarina española refugiada que llegó a Nueva York en 1940, donde inició sus espectáculos españoles junto al bailarín José Fernández. Se trasladó a Cuba, donde residió durante ocho años y fundó su compañía, los Ballets Españoles, en los que trabajarían, entre otros, Salvador Dalí, Fernando Tarazona o Gori Muñoz.

Pero sobre todo, destacaría la labor de la propia Argentinita como exiliada republicana, junto a su hermana Pilar López, primero en Europa, entre 1936 y 1938, y más tarde en América, hasta su prematura muerte en Nueva York en 1945. La reposición de parte del repertorio creado años antes en España difundiría las aportaciones de la Edad de Plata, mezcladas con el trabajo de artistas de otras disciplinas y nacionalidades. En la Compañía de La Argentinita destacaron colaboraciones de pintores como Joan Junyer, Salvador Bartolozzi, Santiago Ontañón, Salvador Dalí, y Gori Muñoz, por tanto, en su mayoría, huidos de España a causa de la victoria de Franco.

Paralelamente al trabajo de Encarnación López, durante los años de exilio destacó una vez más otro de los nombres claves en las décadas anteriores como promotor de la interdisciplinariedad en las artes españolas: Cipriano Rivas Cherif. El escritor madrileño consiguió llegar a México en 1947, después de haber estado prisionero durante varios años. Rivas había colaborado en los grupos de La Argentina y La Argentinita en los años treinta y, ya desde 1939, había querido resucitar el mismo concepto de las agrupaciones españolas en una nueva compañía, a la que no sabía si denominar Le Ballet Espagnol, Le Théâtre Espagnol de Ballet, Compagnie de Ballet Espagnol, Les Ballets «Argentina» o La TEA (Compagnie du

¹¹ Carlos Sampelayo, «Coordinación de una idea. Treinta bailarines españoles por el mundo podrían llevar a cabo una inmejorable obra de propaganda y ayuda», *Umbral*, 46, 1 de octubre de 1938, p. 13.

Théâtre École Espagnol d'Art). El repertorio planeado por Rivas podría rescatar piezas como *El contrabandista*, *La romería de los cornudos*, *El caballero de Olmedo*, *Iberia*, *Agua*, *azucarillos y aguardiente*, *Fuenteovejuna*, *La pasión de Sevilla*, *Don Juan*, así como bailes folklóricos. Es decir, se buscaba una vez más combinar obras clásicas españolas con otras de reciente creación y adaptaciones populares. Al igual que sus precedentes, se quería colaborar con Enrique Casal Chapí, Salvador Bacarisse, Salvador Bartolozzi y Magda Donato¹².

También en México despuntaría la iniciativa conjunta de españoles y mexicanos a través de un proyecto importado desde España por los miembros de la Junta de Cultura Española de la II República, que se materializó en la compañía La Paloma Azul en 1940. En ella trabajaron José Bergamín, Rodolfo Halffter, Ramón Gaya, Antonio Rodríguez Luna y la bailarina Anna Sokolow, junto a varias bailarinas formadas en el país azteca. Entre las obras que llevaron a los escenarios destacó *Don Lindo de Almería*, un ballet con libreto de Bergamín y partitura de Halffter, que estaba previsto estrenar en España en los años treinta, pero que se pospuso debido a las consecuencias de la sublevación franquista.

Finalmente, apuntaremos que las iniciativas emprendidas en el campo de la danza desde los distintos lugares del exilio no se limitaron a las grandes compañías de danza teatral, sino que el baile se practicó también desde su vertiente más folklórica. De esta forma, por ejemplo, en la Unión Soviética, los exiliados republicanos crearon «círculos» y casas de cultura española en los que se ponían en escena obras de teatro y danza y se interpretaban canciones populares. Algo similar sucedió en Gran Bretaña, donde una gran colonia de niños refugiados vascos utilizó su tiempo en la práctica de las tradiciones aprendidas en su tierra, lo que se mostró a través de la organización de espectáculos con fines benéficos.

Completaría esta sintetizada cartografía de compañías españolas en el exilio las experiencias de Ana Guix Carreras –conocida como *Perla Gris*– y Concepción Balcells y de los Reyes –*Isa Reyes*, activas en Cuba y en México. Igualmente, en Argentina el bailarín español Joaquín Pérez Fernández fundó el Ballet de América Latina, en el que se organizaron espectáculos con piezas célebres de Manuel de Falla, Isaac Albéniz y otros compositores clásicos¹³.

Los espectáculos de danza organizados fuera de España desde 1936 eran una forma perfecta para los refugiados españoles de mantener viva la cultura de la que se sentían parte, a pesar de las duras circunstancias. La figura del exiliado difundía así la herencia de la cultura republicana a nivel internacional, de manera similar a lo que coetáneamente ocurría con el resto de refugiados que provenían de los totalitarismos y conflictos en Europa. Al igual que Thomas

¹² Carta de Cipriano Rivas Cherif a Gustavo Pittaluga, Collonges-sous-Salève, 6 de junio de 1939. Citado en *La música en la generación del 27, Homenaje a Lorca*, 1976, Madrid, Ministerio de Cultura, 1976, 177-180.

¹³ Para profundizar en la cartografía de la danza española en el exilio, véase Idoia Murga Castro, «Escenarios del exilio. Danza española y redes culturales desde 1939», en I. Murga Castro - F. Ros - J. A. Rubio - J. I. Sanjuán (eds.), *Líneas actuales de investigación en danza española*, Madrid, Fundación Nebrija, 2012, p. 62-92.

Mann dijo a su llegada a Nueva York, donde se refugiaría en 1938, «Donde estoy yo, está la cultura alemana», los españoles republicanos difundieron con sus danzas pequeños fragmentos de la España exiliada.

El imaginario en el exilio

Una vez contextualizada la construcción del estereotipo y su vinculación con la danza, a continuación analizaremos algunos de los elementos integrados en la cultura visual identificada con «lo español» durante el periodo del exilio. En las diferentes disciplinas se observa el uso recurrente del imaginario generado en torno a personajes como Carmen, Don Juan, lo goyesco, lo velazqueño, Don Quijote... La estética pictórica de la «Escuela española», el andalucismo, lo popular y los personajes más célebres de la literatura hacían de reclamo en los nuevos contextos para los refugiados republicanos.

Precisamente, una de esas primeras identificaciones con «lo español» venía de la mano de la estética asociada a la «Escuela española». Lo velazqueño y lo goyesco se vinculaban rápidamente al negro y los tonos neutros, a la austeridad y la franqueza de la materia. Una obra como *Los Caprichos*, estrenado en 1946 por los Ballets des Champs-Élysées de Roland Petit, con una escenografía del catalán exiliado Antoni Clavé, es un buen representante del uso del universo de los grabados de Goya, con su estética y su imaginario –incluso, en este caso, pasado por un filtro picassiano–, entroncando así con importantes figuras de la historia del arte español.

No obstante, el conjunto de este ballet no está tan ligado al tema del exilio republicano como otra pieza claramente goyesca: *Balcón de España o Enterrar y callar y Lluvia de toros*, estrenada en México en 1940. El responsable del libreto de este ballet fue José Bergamín, en el seno del mencionado grupo hispano-mexicano La Paloma Azul. Utilizando una serie de fragmentos musicales de Antonio Soler, el pintor mexicano Antonio Ruiz y el español Antonio Rodríguez Luna diseñaron los decorados y carteles respectivamente, inspirados en elementos extraídos de los *Disparates* y los *Desastres de la guerra* de Goya, haciendo guiños a la Guerra Civil a través de símbolos como los conspiradores embozados, el buitre carnívoro, el macho cabrío, el pelele y el burro¹⁴. En este sentido, cabe señalar que la vida del maestro aragonés durante los años de la Guerra de la Independencia contra las tropas napoleónicas se utilizó durante la guerra de 1936 como un antecedente directo de la lucha contra el fascismo, a modo de una «segunda guerra de la independencia».

Las referencias velazqueñas se encuentran en el repertorio del exilio español en un ballet interpretado en México en 1945 por la compañía de Waldeen, una bailarina estadounidense de izquierdas que llegó al país azteca inspirada por la Revolución. La obra, *Sonatas españolas*, contó con una partitura de Antonio Soler y los diseños de Julio de Diego.

¹⁴ Idoia Murga Castro, *Pintura en danza. Los artistas españoles y el ballet (1916-1962)*, Madrid, CSIC, 2012, p. 457-460.

Este artista madrileño había llegado a Chicago en 1926, aunque su solidaridad con la causa republicana han hecho que se integre en la nómina de artistas refugiados —a pesar de que en 1943 obtuvo la ciudadanía estadounidense. Los figurines conservados de estas representaciones están claramente inspirados en las vestimentas que identificamos con las *Meninas* y la pintura de Velázquez.

Con todo, además de la mirada a la historia del arte español, quizá el uso más recurrente del estereotipo de «lo español» en el exilio esté identificado con sus «mitos» literarios, entre los que destacaremos tres: Carmen, Don Juan y Don Quijote. En primer lugar, la protagonista de *Carmen* de Prosper Mérimée se ha venido utilizando a lo largo de la edad contemporánea como el icono de la mujer española, apasionada, con carácter, independiente; una figura además siempre ligada a la danza española y el flamenco. En este sentido, destacaré uno de los ballets de los años cuarenta que mejores críticas y éxito de público ha recibido: la versión de *Carmen* de Roland Petit para los Ballets des Champs-Élysées, estrenada en Londres en 1949. La famosa música de la ópera de Georges Bizet se puso en escena con una coreografía clásica y con unos brillantes telones y trajes de Antoni Clavé. La acertada interpretación de Clavé del clásico francés sobre el estereotipo español acuñó todo un estilo, difundido posteriormente por Europa y América.

Otro de los sonados éxitos de los primeros años de exilio vino con el personaje del conquistador por antonomasia, Don Juan Tenorio de José Zorrilla, en una versión para los Ballets Russes de Monte Carlo, dirigidos por René Blum, en Londres en 1936 y representado en distintas ciudades europeas a lo largo de 1937. En el caso de *Don Juan* se adaptaba la partitura de la ópera de Gluck —de nuevo un compositor extranjero inspirado en «lo español»—, con una puesta en escena del artista catalán exiliado Mariano Andreu, que vistió ricamente las atmósferas palaciegas del drama romántico.

Sin embargo, por encima de Carmen y Don Juan, hubo un personaje literario identificado con «lo español» que obtuvo una especial relevancia durante el exilio republicano: Don Quijote de la Mancha. El hidalgo cervantino se convirtió, a partir de 1939, en el icono de la causa republicana, debido a su idealismo y su peregrinar. Esta identificación experimentó un empuje especialmente destacado a raíz de la conmemoración del cuarto centenario, en 1947, coincidente con toda una campaña promovida por las autoridades republicanas en el exilio. Fruto de esas iniciativas, el compositor catalán exiliado en Gran Bretaña Roberto Gerhard finalizó en 1947 su ballet *Don Quixote*, cuyas primeras versiones había iniciado en 1940. La pieza se estrenaría como coreografía de Ninette de Valois en 1950 con el Sadler's Wells Ballet, sobre el escenario del Covent Garden, con diseños de Edward Burra.

Igualmente, con motivo del centenario cervantino, en 1947 se comenzaron los preparativos de un nuevo ballet basado en Don Quijote, titulado *Le chevalier errant* estrenado en 1950 en la Ópera de París con escenografía del pintor murciano exiliado Pedro Flores. Con

partitura de Jacques Ibert y coreografía de Serge Lifar, la versión se basó en un libreto de Alexandre Arnoux y Elisabeth de Gramont. Por su parte, en México también adaptaron la obra de Cervantes a la escena, a través de una serie de espectáculos dirigidos por Cipriano Rivas Cherif, con escenografías de Salvador Bartolozzi y Miguel Prieto, que utilizaron composiciones musicales de Rodolfo Halffter y Adolfo Salazar.

En 1947 el Palacio de Bellas Artes del INBA mexicano llevó a cabo la primera adaptación del ballet *Don Quijote* para el público infantil, gracias a una adaptación literaria de Salvador Novo, dirigida también por Clementina Otero de Barrios, con coreografía de Guillermina Bravo, en la que colaboraron artistas mexicanos con exiliados españoles. Así, la partitura fue obra de Jesús Bal y Gay, Carlos Chávez y Blas Glalindo, mientras que el decorado y los trajes fueron diseñados por Carlos Marichal, Julio Castellanos y Julio Prieto¹⁵.

Destacaremos igualmente las referencias a un *Quijote* en versión de ballet en la que colaboraría Alberto Sánchez desde su exilio soviético, de la que todavía conocemos pocos detalles, que se sumaría a la producción en torno a la obra cervantina, de entre la que sobresaldría la película dirigida por Grigory Kozintsev de 1957.

Sin embargo, quizá la versión bailada más importante de *Don Quijote* de las décadas del exilio fue la que George Balanchine coreografió para el New York City Ballet en 1965 con una famosísima puesta en escena del pintor catalán exiliado Esteban Francés. Lejos de las apuestas más vanguardistas que Francés había llevado a Estados Unidos desde su etapa mexicana a principios de los años cuarenta, este nuevo ballet recuperaba en un estilo clásico y detallista toda la pompa de los grandes ballets de la Rusia zarista, que competían entonces en plena Guerra Fría con la recuperación que desde la Unión Soviética se estaba haciendo de ese patrimonio.

Al margen de este especial simbolismo que generó el incomprendido hidalgo manchego en el contexto de los exiliados republicanos, que luchaban desde su España peregrina por una utópica causa perdida, pueden encontrarse en este período multitud de piezas de danza española que insistieron en el estereotipo acuñado. No debe resultar llamativo este hecho, puesto que, al igual que había sucedido en la Francia de Gautier, era ese tipo de danza española el que vendía entradas en los teatros. Esta vertiente más comercial tuvo su expresión en ballets que mantuvieron igualmente una alta calidad artística. Valga mencionar, como apuntábamos anteriormente, la versión de *La romería de los cornudos* que Encarnación López *La Argentinita* puso en escena en 1943, con la partitura de Rodolfo Halffter y unos nuevos decorados del catalán exiliado Joan Junyer. Pero también del *Café de Chinitas*, que recuperó la bailarina española ese mismo año con unos llamativos decorados de Salvador Dalí en homenaje a Federico García Lorca como legado exiliado de aquella Compañía de Bailes Españoles de los años treinta.

¹⁵ *Dos años y medio del INBA*, 1950, México, Fundación del Departamento de Teatro, p. 31.

De manera similar, varios españoles refugiados colaboraron en distintas versiones del *Capriccio espagnol* compuesto por Nikolái Rimsky-Korsakov en 1887. Así, se utilizaron unos decorados diseñados por Mariano Andreu en su estreno de 1939 por el Ballet Russe de Monte-Carlo, una pieza que fue representada en incontables ocasiones tanto en Europa como en América, y en la que actuó La Argentinista junto con Léonide Massine. Pero también se llevó a cabo una nueva coreografía en la mencionada compañía de Ana María, con escenografía de Tarazona y Torres, mostrada por Latinoamérica desde 1941.

En este mismo sentido, rescataremos las distintas representaciones de los clásicos de Manuel de Falla, quizá el compositor contemporáneo más identificado con «lo español». Son conocidas sus versiones de *El sombrero de tres picos* de 1949 con escenografías de Pedro Flores y Salvador Dalí para el Théâtre de l'Opéra-Comique de París y los Ballets de Ana María, respectivamente. Asimismo, un par de años antes se había estrenado en Argentina la obra *La molinera de arcos*, con un diseño de Gori Muñoz, basada en el texto de Pedro Antonio de Alarcón. En todos los casos se tuvo como referente absoluto el estreno de 1919 de los Ballets Russes de Diaghilev, con la archiconocida versión de Pablo Picasso. Por otro lado, el clásico *El amor brujo* de Falla reviviría su esplendor en el ámbito del Caribe en 1941 con una puesta en escena de Fernando Tarazona en el marco del grupo de Ana María.

Por último, cabe mencionar un par de obras diseñadas por Antoni Clavé para la compañía de ballet de la coreógrafa estadounidense Ruth Page, inspirados en ambos casos en atmósferas españolas recreadas en óperas de compositores extranjeros: *Revenge* y *Susanna and the Barber*, estrenadas en 1951 y 1954 respectivamente. La primera pieza estaba basada en *El trovador* de Verdi, mientras que la segunda era una adaptación de *El barbero de Sevilla*, de Rossini, y de *Las bodas de Fígaro*, de Mozart.

Concluiremos nuestro recorrido con un ballet que tuvo una versión teatral y una televisada en Estados Unidos: *Capital of the World*, de 1953. Se trataba de la versión coreografiada por Eugene Loring para el Ballet Theatre de Nueva York, sobre un libreto de Ernest Hemingway con partitura de George Antheil. El pintor catalán exiliado Esteban Francés se encargó tanto de la escenografía del teatro como de su adaptación filmada. Como no podía ser de otra manera, el escritor americano se inspiraba en el ambiente taurino de Madrid para acudir una vez más a ciertos tópicos: una tragedia en la que se mezclaban la pasión, los celos y el desafío.

La pervivencia de la construcción

A la luz de lo expuesto, podemos concluir que los elementos con los que el estereotipo de «lo español» se había ido construyendo desde la Francia de finales del siglo XIX consolidaron una imagen estereotipada que, a pesar de sufrir ciertas adaptaciones y cambios, se

asoció de manera intrínseca a la danza española de la primera mitad del siglo XX. No podemos entender el imaginario español contemporáneo en toda su complejidad sin tener en cuenta su relación con el baile. Y fue precisamente a este estereotipo –el que llenaba los teatros extranjeros con la mirada hacia la diferencia y lo exótico– al que se echó mano en los espectáculos de danza durante el exilio republicano. El imaginario de «lo español» fue recurrente en todos los territorios de acogida de refugiados, en una búsqueda de la identificación con una «España auténtica».

Esta idea fue habitual en los grupos comerciales, aquellos menos politizados, que realizaron giras por Europa y América en los años de la Segunda Guerra Mundial y la posguerra. Pero también acabó siendo la estrategia de los exiliados identificados con la causa republicana y con una oposición activa al régimen de Franco. Para ellos, esa «España auténtica» no se refería solo al pintoresquismo del folklore y el flamenco, sino a la España legítima, expulsada de la Península por la victoria del ejército rebelde desde el golpe de Estado de 1936. Asociarse al estereotipo español visibilizaba a los exiliados republicanos y acercaba la tierra soñada aunque fuese a través de la ficción planteada sobre el escenario. En este sentido, resulta curioso observar que aunque muchos de los creadores mencionados en este estudio –Esteban Francés, Antoni Clavé, Pedro Flores, etc.– en los años previos a la guerra no se habían interesado por una exploración de la del tópico español –antes bien, en algunos casos se habían dedicado a retratar las tradiciones catalanas o mallorquinas, como en el clarísimo caso de Junyer–, lo hicieron de forma repetida durante los años del exilio.

En definitiva, la producción escénica desde 1939 en torno al estereotipo de «lo español» llevada a cabo por los artistas republicanos exiliados conformó un importante legado y colaboró enormemente a la difusión de la cultura española por los lugares a los que llegó su diáspora. Las nuevas circunstancias históricas y el contacto con las culturas de los variados países de acogida intervinieron en distinta medida en la relectura y reinterpretación de muchos de esos iconos y mitos que forman parte de dicho estereotipo. Por lo tanto, el enriquecimiento de esta construcción cultural experimentado durante el fenómeno del exilio republicano debe tenerse en cuenta a la hora de analizar la complejidad de la pervivencia, la adaptación y los usos con todos los matices implicados en esas ideas inmutables que siguen buscando definir qué es «lo español» hasta nuestros días.

MUSICOS EN LA SOMBRA : HISTORIAS DESCONOCIDAS DEL EXILIO REPUBLICANO ESPAÑOL EN MEXICO

Olga Picún (U.N.A.M.) - Consuelo Carredano (U.N.A.M.)

Resumen : El exilio en México de músicos republicanos como consecuencia de la guerra civil es española ha sido un tema poco abordado y, a la vez, de manera muy fragmentaria. Los estudios musicológicos se han centrado únicamente en las figuras que en su momento tuvieron una presencia activa y visible en el medio musical mexicano. Sin embargo, estas figuras, si bien son relevantes, no son representativas ni del número de músicos exiliados, ni de los ámbitos en que este colectivo realizó su labor. En este trabajo nos proponemos recuperar algunas historias, que permitan dar cuenta de la heterogeneidad de casos existentes y de los aportes realizados al medio musical mexicano desde lugares poco reconocidos.

Summary : The Republican musicians exile in Mexico due to civil war in Spain has been poorly addressed and in a very fragmented way. Musicological studies have focused solely on the figures that once had an active and visible presence in the Mexican musical scene. However, these figures - although relevant - are not representative of the number of exiled musicians, or the fields in which this group conducted its work. In this paper we aim to retrieve some stories that account for the heterogeneity of existing cases and the contributions made to the Mexican musical scene through unfamiliar or poorly acknowledged perspective.

Résumé : L'exil des musiciens républicains espagnols au Mexique après la guerre civile a été un thème peu abordé et a la fois de manière partielle. Les études musicologiques ont porté uniquement sur des musiciens qui avaient une participation active et visible dans la scène musicale mexicaine. Cependant, ces figures célèbres - bien que pertinentes - ne sont représentatives ni du nombre de musiciens exilés ni des domaines dans lesquels ce groupe a mené ses travaux. Dans cet article, nous proposons de récupérer certaines histoires, qui permettent de rendre compte de l'hétérogénéité des cas existants et les contributions apportées à la scène musicale mexicaine à travers une perspective peu reconnue.

Cuando se habla del exilio de músicos republicanos en México se piensa de inmediato en una media docena de nombres conocidos, personajes que en su momento tuvieron una presencia muy activa y visible en el medio musical de este país y que venían precedidos de un sólido prestigio. Pero ¿cuántos más llegaron y qué pasó con ellos ? Nos ha sorprendido encontrar más de cien nombres vinculados a la música y cada día surge un nombre nuevo. ¿Cuántos más ? Quizás nunca lleguemos a saberlo. Sin embargo, somos conscientes de que ese más de cien –contra aquella media docena– significa considerar una población sumamente heterogénea, en tanto va más allá de quienes ejercieron en México la música profesionalmente y como medio principal de vida.

Esta heterogeneidad se muestra en casos extremos como el de Eduardo Echaurren, de quien no hemos tenido más noticia que su ficha de ingreso al país, donde anota los oficios de músico y zapatero, pretendiendo trabajar en cualquiera de ellos. A éste podrían sumarse muchos otros de los cuales contamos con información aún escasa y fragmentada, que no deja conocer pormenores de sus vidas ni en España ni en México. Otros casos sugieren, a partir de una mirada retrospectiva hacia su trayectoria en el lugar de origen, la construcción de paradigmas en cuanto a su inserción en el nuevo medio. En tal sentido, es posible plantear al menos cinco situaciones :

Uno. Quienes sin tener formación musical hicieron aportes en el ámbito de la promoción y la difusión de la música. Este es el caso del catalán Josep García Borràs (Barcelona, 1906 - México, 1969), que destacó en México como promotor y mecenas (aun cuando su hija Marta García Renart plantea matices respecto de estos términos) de un arte al que no tuvo acceso desde la práctica, pero que conoció y disfrutó en calidad de melómano, lo cual explica que dos de sus hijos se hayan dedicado profesionalmente a la música.¹

¹ Marta y Luis García Renart, pianista y violonchelista, respectivamente.

Si bien en México García Borràs llegó a ser propietario de una industria textil, la relación que estableció con el reconocido violonchelista catalán Pau Casals, a través del compositor también exiliado en México, Baltasar Samper, le permitió realizar una importante contribución al medio musical mexicano. Como resultado de esa admiración por el citado músico –como ser humano y artista– fundó y organizó los festivales Pau Casals en Veracruz y Acapulco y el premio que llevaba su nombre. Borràs es además autor de una interesante crónica de la primera visita de Casals a México, revisada por el propio violonchelista. Si bien todo ello fue producto de su propia iniciativa, despertó el interés tanto de instituciones como de particulares e incluso de otros exiliados que no formaban parte del medio intelectual.²

Dos. Quienes sin tener conocimientos académicos convierten la experiencia en la práctica musical en aportes a una comunidad de referencia, durante el exilio en México. El ejemplo de Sergio Riva Fernández (Santander, 1899- Madrid ¿?) nos permite ilustrar este modelo. La única información que por ahora hemos obtenido es la que él mismo proporciona en una entrevista –por momentos poco clara– cuya transcripción puede consultarse en la biblioteca Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia en la ciudad de México.³ En dicha entrevista, Riva Fernández habla de su filiación al Partido Socialista Español (PSOE) en Santander, de su participación en la guerra de Marruecos y en la Guerra Civil desde el bando republicano. Refiere cómo al término de la misma llegó con la ayuda del Partido Comunista a Francia y de ahí se embarcó hacia México. En la entrevista habla también de su formación de maestro hecha en Oviedo y de su dedicación a las labores de enseñanza en los años del exilio, aun cuando desempeñó otros trabajos. El señor Rivas destaca su gusto por la música del acervo popular asturiano como una constante en su vida. Fue en su juventud, mientras residía en esta región, cuando aprendió a tocar la gaita y relata que durante su estancia en México fundó el cuadro de gaitas del Centro Asturiano. De vuelta en España se dedicó a confeccionar, de manera artesanal, aditamentos para gaitas que él mismo armaba y enviaba a México.⁴

Tres. Quienes habían adquirido en su lugar de origen conocimientos formales de música y en el nuevo medio se enfocaron a la enseñanza musical básica tanto en los colegios del exilio como en otras escuelas nacionales. Este es el caso de Marcial Rodríguez (Peñarrolla, Córdoba, 1900-Ciudad de México, 1971) quien llegó a México precedido de una interesante carrera política y militar, y contaba con un título de Profesor de Piano del Conservatorio Oficial de Música de Málaga, donde llegó a dirigir su orquesta.⁵ En Málaga había ocupado el cargo de Secretario General del Partido Izquierda Republicana y fue Gobernador interino y Secretario de Gobierno hasta la insurrección. Al comienzo de la Guerra Civil se enlistó en el ejército republicano donde permaneció hasta la derrota y luego de pasar un tiempo en un campo de concentración francés, logró reunirse con su familia y trasladarse a México. En este país se dedicó a la enseñanza. Impartió clases de música en el Instituto Luis Vives y en el colegio Madrid, así como en la Universidad Militar Latinoamericana, la Academia Juventud y en secundarias oficiales. También fundó la

² Archivo Nacional de Catalunya (ANC), Fondo ANC1/Pau Casals, Relaciones externas, Correspondencia recibida, García Borràs, Josep 367-T-3652, García-Renart, Lluís, 367-T-3664, Samper, Baltasar, 367-T-7078.

³ Biblioteca de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia (DIH-NAH), Archivo de la palabra, Refugiados Españoles, Entrevista a Sergio Riva Fernández (transcripción), PHO/10/ESP 18.

⁴ En el volumen *El Centro Asturiano de México. 1918-2008* (México, Centro Asturiano de México, 2008) de Aurelio González Pérez llama la atención no encontrar referencias a los cuadros de gaitas del Centro, que sin duda debieron desempeñar un papel importante de cohesión identitaria para los asturianos en México.

⁵ Gloria Rodríguez de Alvarez, *El éxodo de una familia malagueña en la guerra civil*, Málaga, 2009.

“Academia Musical Chopin” en la que al parecer se formaron destacados pianistas. Compuso un conjunto de piezas cortas con referentes tanto españoles (*Danza leonesa, Farruca gitana, Ecos de Cataluña, Fantasía Andaluza, Marcha de los guerrilleros españoles*) como mexicanos (*Gran marcha del Ejército Mexicano, Campanitas* (canción mexicana de Navidad), *Oaxaca, Morelos* (marcha)).

Cuatro. Quienes llegaron precedidos de una formación y trayectoria artística de cierto lustre, aún en su brevedad, y que, por elección o fatalidad, acabaron dedicándose a actividades completamente ajenas a la música. Este es un caso que se repite entre muchos exiliados –músicos o no – que por distintas causas debieron ejercer labores o profesiones distintas a las propias. Es el caso de Rosa G. Ascot, que había tenido una participación activa en la órbita de influencia de Manuel de Falla y del madrileño Grupo de lo ocho, al que pertenecía. En México, abandonó el concertismo y la composición, cediendo este último espacio a su marido Jesús Bal y Gay, por quien profesaba auténtica devoción. Se convirtió en galerista ; hoy es recordada como la primera promotora de la obra pictórica de la exiliada Remedios Varo. No obstante, permaneció ligada a la vida musical capitalina. Por su influencia, la célebre Galería Diana se volvió un punto de encuentro y tertulias para músicos españoles y mexicanos, y en general para artistas de ambas nacionalidades.

Quinto. Nuestro quinto modelo es el que exploraremos con mayor amplitud en este trabajo. Se trata de músicos con formación académica y eventualmente con una destacada trayectoria que, contrariamente a lo que se esperaría, no lograron insertarse con facilidad en el medio mexicano o bien no en los términos en que venían desarrollando su carrera. En este apartado nos referiremos a dos figuras : Carmen Dorronsoro y Baltasar Samper.

El caso de Carmen Dorronsoro (Madrid, 1909-Ciudad de México, ¿?) resulta interesante en este sentido. Ya la propia familia conservadora con quien se educó al morir sus padres había obstaculizado una carrera musical promisorio, iniciada en su niñez. Graduada con altos honores en el Conservatorio de Música de Madrid, bajo la supervisión del prestigiado Manuel Fernández Alberdi, pretendió completar su formación en París con Nadia Boulanger. Pero todo se quedó en proyecto, pues también la guerra jugó un papel importante en la nueva dirección que tomó su vida. Al principio sin muchas convicciones, pero animada por sus hermanos, empezó a frecuentar los ambientes progresistas del Ateneo y a asistir a manifestaciones y mítines. En el entorno del Partido Comunista conoció a su futuro marido, Wenceslao Roces, traductor y editor de las obras de Marx, quien desde la dictadura de Primo de Rivera había sido perseguido por sus ideas y echado de su cátedra en Salamanca junto con Unamuno, de quien fue discípulo. Antes de estallar la guerra, Dorronsoro y su marido asumieron una militancia republicana comprometida ; él acabó en prisión tras los acontecimientos de la llamada Revolución de Asturias y ella pasó a colaborar en la Embajada de la URSS, primero en Madrid y después en Valencia. Durante el tiempo que duró la guerra recibió varias encomiendas del gobierno. En la subsecretaría de Propaganda fue asistente de la luchadora republicana Constanza de la Mora. Una vez militarizada la enviaron a la Comisión de Auxilio Femenino, surgida del Comité de Mujeres Antifascistas. Visitaba los frentes para reconfortar a los soldados ; comprobaba que estuviesen aprendiendo a leer y les ayudaba a escribir cartas. Colaboró también en los comedores de niños. Para atraer la atención pública internacional, se trasladó a París con una misión especial : solicitar a Picasso que viajara a España

para pintar un mural en uno de esos albergues de guerra. Volvió con aquella promesa y un cheque donado a la causa por el pintor, y prosiguió con sus tareas hasta que Barcelona cayó en poder de los fascistas. Entonces, como tantos republicanos, se vio obligada a cruzar la frontera. Reunida en París con su marido tuvo la esperanza de recuperar a su hija, a quien meses atrás había enviado a la URSS con otros niños españoles para alejarla de toda esa violencia. Vivió en París sin documentación legal, colaborando con el Bureau de l'Enfance en la localización de familias españolas separadas por el conflicto. Al estallar la Segunda Guerra mundial, ella y su marido intentaron refugiarse en México, pero las autoridades de este país habían cancelado esa oportunidad. No tuvieron otra salida que aceptar la hospitalidad de Pablo Neruda, a la sazón cónsul designado en París para coordinar la inmigración de refugiados a Chile. Se marcharon sin la menor ilusión y con la pena de dejar a la niña. Tras un tiempo en Santiago, se trasladaron a Cuba y desde ahí, con un permiso temporal, a México, donde veían mayores posibilidades de recuperar a su hija, lo que en efecto consiguieron a través de asociaciones de amigos de la URSS y del embajador de México en Moscú.

Pasó algún tiempo antes de que encontrara un espacio laboral fijo y más acorde con su preparación musical. Trabajó para una familia acomodada como ama de llaves y maestra de piano; fue pianista acompañante de una cupletista española con quien se presentó en cabarets y fiestas de sociedad, pero cuyo nombre no alcanza a recordar en la entrevista que ha servido para conocer estos aspectos de su vida.⁶ También participó en dos películas. En *Marina* (1945) –basada en la opereta homónima de Emilio Arrieta, cuya adaptación musical para el filme se debió al exiliado español Rodolfo Halffter–, y tocó la parte del piano con la Orquesta del Sindicato de Músicos. Nuevamente, en 1952, tuvo una breve participación como pianista en la película *Él* de Buñuel, que musicalizó Luis Hernández Bretón, también músico refugiado.

En 1946, Carlos Chávez le ofreció trabajo como bibliotecaria en el Conservatorio Nacional de Música, en donde permaneció hasta su jubilación, con la sola colaboración de un asistente y siempre con recursos materiales mínimos. Su nombramiento produjo cierto disgusto en medios adversos a Chávez. El hecho de que a algunos españoles se les ubicara laboralmente en puestos de confianza o en plazas que debían ser ocupadas por mexicanos no siempre fue bien recibido, como ocurrió esta vez, ya que, de acuerdo con los propios recuerdos de la pianista, el asunto acabó ventilándose en la prensa. En ese momento la institución estaba por mudarse a su nueva sede y con ella el acervo bibliográfico que, al parecer, se hallaba en completo desorden y carecía de catalogación decimal. Tampoco el nuevo edificio de Polanco contaba con un espacio adecuado para albergarlo pues –diría ella– no se había previsto un lugar específico y con las características apropiadas. La hoy llamada Biblioteca Candelario Huízar permanece en el mismo sitio que ella eligió y en muchas obras y papeletes todavía se reconocen sus anotaciones manuscritas.

A pesar de haber vivido en México tantos años, ni Carmen Dorronsoro ni su marido llegaron a nacionalizarse, pensando, como la mayoría, que el exilio era provisional. Quizás por ello nunca se despojó por completo del estigma de refugiada. Algo similar ocurrió con Baltasar Samper.

La actividad musical desarrollada por el músico mallorquín no sólo había sido completa en España, en tanto se desempeñaba como compositor, director, pianista, investigador, docente y crítico, sino iba acompañada de un gran prestigio como artista e intelectual. Tan es así que formaba parte del destacado

⁶ DIH-NAH, Archivo de la palabra, Refugiados Españoles, Entrevista a Carmen Dorronsoro de Rocas (transcripción), PHO/10/59.

Grupo de Compositores Independientes de Catalunya o Grupo de los Ocho, integrado por Joan Gibert, Manuel Blancafort, Robert Gerhard, Agustí Grau, Ricard Lamote de Grignon, Frederic Mompou y Eduard Toldrà. Al inicio de la guerra Samper era director de la Orquesta de Cámara de Barcelona y dirigía con regularidad la Orquesta Pau Casals, de manera que participaba en los conciertos de la Associació Obrera de Concerts, creada por el violonchelista en 1926 y disuelta al finalizar la guerra. Un testimonio del lugar de privilegio que Samper ocupaba en la vida musical catalana –y en general de España– como compositor y director lo constituye una crónica publicada en el periódico *La Vanguardia* a raíz de banquete ofrecido en su honor por la Asociación de Música de Cámara, cuando contaba con 44 años de edad, al que se adhirió parte de la élite de músicos españoles : Falla, Pittaluga y Esplá, entre otros :

Uno de los más destacados valores de la música catalana es, indudablemente, el maestro Baltasar Samper. Ahí están, para demostrarlo, su brillante historia de pianista, sus críticas musicales, llenas de competencia y autoridad ; sus escrupulosos trabajos folklóricos y su copioso bagaje de compositor, en el que descuella la admirable “suite” sinfónica “Mallorca”, que después de haber sido sancionada repetidas veces con el aplauso de nuestros filarmónicos, ha triunfado de manera decisiva en París y ahora en Madrid.

Los éxitos de la obra maestra de Samper no podían pasar inadvertidos, y la Asociación de Música de Cámara, para festejarlos de algún modo, ofreció anoche, recogiendo el general sentir, un banquete al inspirado músico.

En la mesa de honor ocuparon los puestos, junto con Baltasar Samper y su distinguida esposa, la soprano Mercedes Plantada, la señora de Marshall, la notable pianista Carmen Bas, los maestros Millet y Lamote de Grignon, el presidente de la Asociación de Música de Cámara, don Augusto Pi Suñer, y el pianista Ricardo Vives.

Las adhesiones, leídas por el doctor Armengol, fueron muchas, figurando entre ellas las del alcalde, doctor Aguadé ; don Francisco Viñas, don Gustavo Pittaluga, Pablo Casals, Manuel de Falla, Oscar Esplá, Apeles Mestres, diputado a Cortes don Antonio María Sbert, maestro Pérez Casas, director de la Orquesta Filarmónica de Madrid y señor Svecenski, profesor del Curtis Instituto de Filadelfia.⁷

Además de componer al menos tres decenas de obras, Samper fue coautor de una original crónica sobre la gira del Orfeó Català por Roma en 1925⁸ y autor de la primera biografía de Lluís Millet (ca. 1930), fundador y director del Orfeó. También colaboró en *Revista Musical Catalana* y en el periódico *La Publicitat*, órgano oficial de Acció Catalana, uno de los partidos fundadores de Acció Catalana Republicana (1931-1939).⁹ En el ámbito de la investigación musical y la crítica destacó su participación en la organización de un evento de gran relevancia, el II Congreso de Musicología, llevado a cabo en Barcelona, en abril de 1936.

Uno de sus trabajos más importantes lo desarrolló en el ámbito de las misiones de investigación de la música catalana que, si bien fueron interrumpidas en 1936 a causa de la Guerra Civil, dieron como resultado la *Obra del Cançoner Popular de Catalunya*. Fue la Fundació Concepció Rabell i Civils, al amparo del Orfeó Català, quien consolidó en 1922 el comienzo de esta monumental obra, dedicada a recopilar, estudiar

⁷ S/a, “Banquete a Baltasar Sampere [sic]”, *La vanguardia*, 05 abril 1932.

⁸ Joan Llongueres y Baltasa Samper, *L'Orfeó Català a Roma. Relació del pelegrinatge efectuat els dies 29 d'abril al 9 de maig de l'any sant 1925*, Barcelona, 1925.

⁹ El otro partido fundador es Acció Republicana de Catalunya.

y publicar la música de tradición popular perteneciente a las zonas de extensión y dominio de la lengua catalana.

La guerra civil comprometió la existencia de Samper, no sólo con la suspensión de las actividades de la *Obra del Cançoner Popular de Catalunya*, sino al parecer por una persecución por parte de las patrullas de control del Frente Anarquista Ibérico (FAI). Finalmente, se exilió primero en Toulouse por espacio de dos años y en 1942 se trasladó a México, donde permaneció hasta su muerte.¹⁰

La correspondencia entre Samper y el ya mencionado violonchelista catalán Pau Casals, exiliado en Francia y luego en Puerto Rico, constituye una fuente esencial para observar la difícil situación que los dos músicos sufrieron en Francia, debido a la escasez de alimentos producida en el marco de la guerra y a la precariedad económica. En varias ocasiones Samper se refería a los esfuerzos por hallar aunque fuera *pequeños* trabajos, siempre en el campo de la música, que le permitieran revertir momentáneamente esta situación, y valoraba la sensibilidad de quienes le ofrecían su ayuda desinteresada. Varios de estos trabajos pasajeros los llevó a cabo en la Cathédral Saint Étienne, en calidad de director, organista y compositor. Fue precisamente en Saint Étienne donde Samper estrenó el *Cantic espiritual* para coro y orquesta, sobre un poema de Racine, obra compuesta por encargo de la Schola Caecillia (que corresponde al coro mixto y a la orquesta de la catedral) para el Stabat del Jueves Santo de 1941. Esta composición se volvió a interpretar unos meses más tarde en el mismo recinto en un “Concert esprituel”, a cargo de la Schola Caecilia, la Cantoria y le Choeur Parrossial bajo los auspicios de la Cruz Roja Francesa y a beneficio de la labor que estaba realizando por la guerra.¹¹ En una carta del mes de junio donde el compositor anunciaba a Casals esta segunda interpretación de la obra, agradecía con entusiasmo las felicitaciones del violonchelista por el éxito obtenido en el estreno.

Otro aspecto de la vida de Samper durante su exilio en Toulouse, que salía a relucir constantemente en la correspondencia con Casals era la composición de un conjunto de obras y la intención de enviar las partituras al violonchelista para conocer su opinión. Este conjunto lo formaban, además de *Cantic espiritual*, un ciclo de canciones con poesía del escritor suizo Conrad Ferdinand Meyer, un concierto para piano y orquesta y un concierto para violonchelo, que sería interpretado por Casals. Probablemente haya sido este último la única obra que no concluyó, al menos, en Toulouse. Destacamos, por otra parte, que de las canciones con poesía de Ferdinand Meyer no existe referencia alguna en las breves biografías que se han publicado del autor, lo que haría suponer que las partituras no han sido encontradas aún.

Pero el hecho de continuar componiendo y la posibilidad de realizar trabajos en el ámbito de la música no enmascaraban ni lo esporádico de su participación en la vida musical francesa de aquel entonces ni lo *desesperado* de esta circunstancia. La única solución era residir temporalmente en América. Le habían propuesto dirigir el Orfeo Català de la ciudad de Santiago en Chile, pero un problema con los buques franceses lo obligaba a pasar primero por México.¹² En una carta a Casals, Samper se refería a este viaje :

¹⁰ Según el diario de la *Obra del Cançoner* —explica Josep Massot i Muntaner en el prólogo a la edición de *Estudis sobre la canço popular*— los días 20 y 21 de enero de 1937 una patrulla de control visitó el lugar donde estaba instalada la oficina, preguntando insistentemente por Samper. (Baltasar Samper, *Estudis sobre la canço popular*, Barcelona, 1994.)

¹¹ Biblioteca de Catalunya, Fondo Josep Carner.

¹² Baltasar Samper a Pau Casals, Toulouse, 6 junio 1941, ANC, Fondo ANC1/Pau Casals, Relaciones externas, Correspondencia recibida, Samper, Baltasar, 367-T-7078.

Mi decisión de partir es carente de todo entusiasmo. Al contrario, cada día debo renovarla con esfuerzo y he de vencer una gran repugnancia, pero lo acepto como un mal menor. Eso sí, me iré, si es posible, con el propósito bien firme de regresar a la primera ocasión. Sin esta esperanza no podría partir.¹³

Por algún motivo la posibilidad de ir a Chile se desvaneció y México se convirtió en su destino final. Cuando recibió la comunicación invitándolo a embarcarse rumbo a este país las dudas volvieron : « Estoy pasando por todas las angustias de la indecisión » y agregaba que antes de tomar una decisión iría a Marsella para ver si podía aclarar algunas dudas.¹⁴ Finalmente, se embarcó en el segundo de los tres viajes realizados a México por el buque portugués Nyassa, con el fin de trasladar a los refugiados. Como Dorronsoro y tantos otros, iba con el firme propósito de regresar a su país en cuanto se le presentara la oportunidad. Lo primero que haría al llegar a México, por recomendación de Casals, era ponerse en contacto con un músico catalán que radicaba en ese país desde principios de siglo, el violinista y compositor José Rocabrúna. No sabemos si lo hizo o no.

En México la actividad musical de Samper no fue muy significativa si se compara con la que había realizado en España. En general, las semblanzas biográficas que sobre él se han escrito apuntan el declive de su carrera y aluden a algunas de actividades realizadas : impartir clases, hacer orquestaciones para la radio y traducciones para la editorial UTHEA, tanto de libros con temáticas vinculadas a la música como alejadas de ella (psicoanálisis, economía). Efectivamente el primer trabajo para esta editorial fue la traducción del inglés de *Pablo Casals : una vida* de Lillian Littlehals y el segundo la traducción del italiano en cinco volúmenes de la *Historia de la música* de Franco Abbiati, publicados en México, respectivamente en 1951 y 1959.

En el ámbito de la composición al parecer no hizo mucho más. Sin embargo, obtuvo el primer Ariel de la historia por la música de la película *La Barraca* (México, 1944) de Roberto Gavaldón, basada en la novela homónima del valenciano Vicente Blasco Ibáñez, en nuestra opinión, un ejemplo de refinamiento y técnica dentro de la producción cinematográfica. Una segunda contribución al cine mexicano, también con argumento español, fue *La morena de mi copla* de Fernando Rivero, película con la cual se inauguró los Estudios Churubusco.

También dirigió algunos conciertos. Precisamente Josep García Borrás refería al concierto del estreno de *Balada de Luard, el Mariner* (1938) con letra de José Maria Sagarra, en una carta dirigida a Casals, fechada en julio de 1953 : « Sé que le dará mucho gusto saber que nuestro común amigo Samper ha tenido últimamente un gran éxito dirigiendo la Orquesta de Cámara de Bellas Artes de México y muy especialmente con el estreno de su composición Balada de Luard, el Mariner ».¹⁵

Acaso su labor más importante la llevó a cabo en el ámbito de la investigación y, concretamente, como parte de su tarea en el Archivo de Folklore Mexicano, trasladando a México su experiencia en las misiones de investigación del cancionero popular de Catalunya, lo cual se expresa en los dos volúmenes de

¹³ Baltasar Samper a Pau Casals, Toulouse, 10 junio 1941, ANC, Fondo ANC1/Pau Casals, Relaciones externas, Correspondencia recibida, Samper, Baltasar, 367-T-7078. (Traducción del catalán, Olga Picún)

¹⁴ Baltasar Samper a Pau Casals, Toulouse, 28 marzo 1942, ANC, Fondo ANC1/Pau Casals, Relaciones externas, Correspondencia recibida, Samper, Baltasar, 367-T-7078. (Traducción del catalán, Olga Picún)

¹⁵ Josep García Borrás a Pau Casals, México, 15 julio 1953, ANC, Fondo ANC1/Pau Casals, Relaciones externas, Correspondencia recibida, García Borrás, Josep 367-T-3652. (Traducción del catalán, O P)

*Investigación folklórica en México*¹⁶ y en su participación en el trabajo editado por la Sociedad Folklórica de México : *Aportación a la Investigación Folklórica en México*.¹⁷

Sin embargo, nos permitimos hacer hincapié en dos aspectos. La actividad musical realizada en México por Samper no se correspondió en lo absoluto con su trayectoria antes del exilio, y por motivos no del todo claros pasó inadvertido a diferencia de otros exiliados, como Otto Mayer Serra o Rodolfo Halffter, que continuaron ocupando lugares destacados en el ámbito de la música y hasta incrementaron su prestigio. Y, quizás como consecuencia de lo anterior, tampoco encontró una salida económica que le permitiera vivir sin apremios con su esposa, la pianista Dolors Porta i Bauzà y con su hijo nacido en México. Incluso ha señalado Marta García Renart que era Dolors, alejada por completo de la música, quien mantenía el hogar confeccionando muñecas para venderlas a las tiendas, mientras Samper no hallaba un trabajo que fuera digno de él.

Consideraciones finales

Estas historias en algún modo paralelas que surgen del exilio español en México nos permiten individualizar u observar la índole de algunos de los casi infinitos factores que pudieron haber incidido en que estas figuras quedaran fuera del alcance de los reflectores existentes en los espacios de dominio de la música. Sin duda existen factores que podríamos llamar personales, de índole psicológico, que muchas veces se sintetizan en la modestia, humildad o timidez, pero, aun lo más individual tiene una dimensión social. ¿Hay algo más personal que un sentimiento de pertenencia y arraigo a un espacio no necesariamente físico ? Y sin embargo, constituye una clara manifestación del ser social, en la medida de que también existen mecanismos para legitimar esa pertenencia y arraigo, como procesos identitarios comunes. Esto aplica tanto para una nación como para un campo de interacción social tan excluyente como el de la música, que requiere de una serie de códigos, conocimientos y un ineludible metalenguaje para *ser parte*, y a la vez se estructura con base en marcadas jerarquías que a lo largo de los siglos parecen inamovibles.

Como decíamos al comienzo de la exposición el caso de Josep García Borràs es paradigmático, porque aun cuando sus proyectos son de gran alcance, sobrepasando incluso el medio musical, y la adaptación al nuevo espacio no presenta problemas, su nombre queda oculto y no aparece asociado a tales proyectos. Al mismo tiempo el relato sobre Baltasar Samper nos señala otro paradigma, el de quien construye su vida profesional al amparo y en una dialéctica permanente con una cultura de carácter nacional muy potente y definida como lo ha sido la catalana, incidiendo en una resistencia a incorporar lo que el nuevo medio ofrece. Si bien García Borràs y Samper, y en general todos los exiliados, compartieron la esperanza del regreso, las variantes en los modos de asumir su inviabilidad fueron decisivas en el proceso de adaptación. Esto se observa también en el ámbito de la creación, mientras Samper no llegó a componer obras musicales que plantearan explícitamente un diálogo cultural entre México y España, Marcial Rodríguez se desplazó con una mayor naturalidad entre ambas culturas, quizás influenciado por su labor docente.

¹⁶ Baltasar Samper, Francisco Domínguez, Luis Sandi, Roberto Téllez Girón, México, *Investigación folklórica en México*, volúmenes I y II, México, 1962 y 1964.

¹⁷ Sociedad Folklórica de México, *Aportaciones a la investigación folklórica de México*, México, 1953.

Estos exiliados, sin embargo, cumplieron una importante función en la transmisión de los conocimientos musicales y de la música misma, contribuyendo –aun en el caso de Samper y de García Ascot- a construir un espacio de interacción e intercambio entre la cultura de origen y la receptora.

Para terminar, no está de más señalar que estas cinco situaciones someramente descritas por los límites que impone este trabajo podrán convertirse en otras tantas más.

SOMMAIRE

Notices biographiques 7

Avant-propos

Michel Boeglin, Exils et mémoires de l'exil dans les mondes ibériques. L'exil au prisme des études culturelles. 9

Exils et et mémoire de l'exil dans la péninsule médiévale

Issam Toualbi-Thaâlibî , Retour sur les traces d'Averroès en terre d'exil. Séquences historiques sur la persécution d'un juriste musulman du XIII^e siècle 23

Moises Orfali , Mémoire de l'exil séfaraïte et exilés de la Péninsule ibérique dans le récit historique d'Immanuel Aboab 37

Dissidences politiques et religieuses et expatriation dans l'Espagne des Habsbourgs

Ignacio J. García Pinilla, Escribir en el exilio y en la persecución : sospechas y realidades en las obras inglesas de Antonio del Corro 53

Daniel M. Sáez Rivera, Visiones críticas de una España alternativa en los gramáticos heterodoxos del español en Europa : de Antonio del Corro a Pedro Pineda 63

José María Perceval, El 'extrañamiento' del exilado. Cómo se convierte un 'natural' en un 'extranjero' antes de ser expulsado : el caso de los moriscos españoles. 77

Manuel Lomas Cortés, Los moriscos en la historiografía reciente : reflexiones desde el IV centenario de su expulsión 91

Mémoire, identité et représentations chez les déplacés de la Guerre civile et leurs descendants

Vincent Parello, Mémoire archivée et temps de l'histoire. L'exil des réfugiés espagnols de la Guerre civile dans le département de l'Hérault 105

Christelle Colin, Exil, histoire et mémoire : la *Retirada* à l'écran 119

Catherine Berthet Cahuzac, Enjeux mémoriels autour de la figure du maquisard dans le cinéma espagnol de la transition 131

Magali Dumousseau, Exil, mémoire et identité. La Ley de Nietos : l'exil en héritage. 147

Artistes et philosophes dans le labyrinthe de l'exil

Jacques Terrasa, L'exil permanent de Raoul Hausmann. Les années à Ibiza (1933-1936) 159

Miguel Cabañas Bravo, Entre Paris y Toulouse: los artistas españoles del exilio republicano en Francia 173

Salomé Føhn, « *España peregrina* ». Entre sentiment d'appartenance et d'exil irrémédiable . A propos de l'attachement à la langue espagnole des philosophes de l'exil républicain de 1939 193

Alvaro Castro Sánchez, ¿Qué es un « filósofo español » ? El segundo exilio de los filósofos españoles tras la Guerra Civil 193

Idoia Murga Castro, La danza y el estereotipo español en el exilio republicano: redes e intercambios 217

Olga Picún - Consuelo Carredano, Músicos en la sombra : historias desconocidas del exilio republicano español en México 229

Ce volume analyse la question de l'exil dans l'histoire des mondes hispaniques, les mécanismes d'exclusion de l'espace public et de la mémoire dans l'aire ibérique et ibéro-américaine aux époques médiévale, moderne et contemporaine. Un soin particulier a été porté à analyser les représentations et la reconstruction des mémoires individuelles et collectives à travers les productions culturelles auxquelles les questionnements de l'exil ont pu donner naissance. La récupération de cette part de soi cachée, tue ou niée durant des décennies, dans la société de départ ou la terre d'accueil, à travers le témoignage oral, l'art, le documentaire ou l'écriture révèle un rapport à soi et au monde sans cesse renouvelé. Les Études culturelles apportent un éclairage nouveau de ce champ dans le monde hispanique et latino-américain, tant du point de vue des productions artistiques que de celui des perception et représentation des groupes et individus victimes de ces déplacements et expatriations.

Les auteurs suivants ont participé à ce volume: Catherine Berthet-Cahuzac, Michel Boeglin, Miguel Cabañas Bravo, Consuelo Carredano, Alvaro Castro Sánchez, Christelle Colin, Magali Dumousseau, Salomé Fœhn, Ignacio J. García Pinilla, Manuel Lomas Cortés, Idoia Murga Castro, Moises Orfali, Vincent Parello, José María Perceval, Olga Picún, Daniel M. Sáez Rivera, Jacques Terrasa, Issam Tualbi-Thaâlibî.