

XLIV 2018/1

ESPAI I HISTÒRIA

MILLARS



PENSAR LA NACIÓN

XLIV 2018/1

ESPAI I HISTÒRIA

MILLARS

REVISTA MILLARS. ESPAI I HISTÒRIA. -T. 1 (1974). -Castelló de la Plana:
Publicacions de la Universitat Jaume I, [1974]-

v.; 24 cm

És continuació de: Millars

Descripció basada en: n.17 (1994)

ISSN 1132-9823

I. Universitat Jaume I (Castelló). Publicacions de la Universitat
Jaume I

16 TOMO XLIV (2018/1)

Director: Vicent Sanz Rozalén (Universitat Jaume I)

Secretaria: Cristina Igual Castelló (Universitat Jaume I)

Consell de Redacció:

Josep Bedito (Universitat Jaume I); Maria Bonet (Universitat Rovira i Virgili); Françoise Cremoux (Université Paris 8); Joan Manuel Marín (Universitat Jaume I); Carles Rabassa (Universitat Jaume I); Claudia Rosas (Pontificia Universidad Católica del Perú); Patricia Solis (Arizona State University)

Consell Assessor:

Pedro Barceló (Universität Postdam); Walther Bernecker (Universität Erlangen-Nürnberg); Aurora Margarita Calle (Universidad Tecnológica de Pereira); Manuel Chust (Universitat Jaume I); Carmen Corona (Universitat Jaume I); Gloria Espigado (Universidad de Cádiz); Juan José Ferrer (Universitat Jaume I); Antoni Furió (Universitat de València); Paola Galetti (Università di Bologna); Antonio Gil Olcina (Universitat d'Alacant); Angeles González (Universidad de Sevilla); Robert Kent (California State University); Ana María Leyra (Universidad Complutense de Madrid); Víctor Mínguez (Universitat Jaume I); Enrique Montón (Universitat Jaume I); Inmaculada Rodríguez (Universitat Jaume I); Luis Sánchez Ayala (Universidad de Los Andes); Javier Soriano (Universitat Jaume I); Cécile Vincent-Cassy (Université Paris 13)

Millars. Espai i història apareix indexada en els següents directoris i bases de dades:

- CARHUS Plus+ - CIRC (Clasificación Integrada de Revistas Científicas) - Dialnet - DICE (Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Ciencias Sociales y Jurídicas) - IN-RECS (Índice de impacto de Revistas Españolas de Ciencias Sociales) - ISOC Índice Español de Ciencias Sociales y Humanidades (CSIC) - Latindex - MIAR (Matriu d'Informació per a l'Avaluació de Revistes) - RACO (Revistes Catalanes amb Accés obert) - REGESTA IMPERII: Akademie der Wissenschaften und der Literatur - RESH (Revistas Españolas de Ciencias Sociales y Humanas) - Ulrich's

DOI: <http://dx.doi.org/10.6035/Millars>

<http://dx.doi.org/10.6035/Millars.2018.44>

Millars. Espai i història no s'identifica necessàriament amb els continguts dels articles publicats. Prohibida la reproducció total o parcial dels articles sense l'autorització prèvia.

Dipòsit legal: CS-84-96

Disseny: Espai Paco Bascuñán- www.espaciopacobascunan.com

Impressió: Ulzama Digital www.ulzama.com

Foto de portada: Frédéric Sorrieu, *La République universelle démocratique et sociale* (1848). Musée Carnavalet.

Dossier

AURÉLIEN ARAMINI | CAROLE WIDMAIER (COORDS.)

PENSAR LA NACIÓN

AURÉLIEN ARAMINI | CAROLE WIDMAIER

Penser la nation. À la confluence de l'histoire et de la philosophie..... 9

ARNAUD MACÉ

L'Autochtonie et la fécondité de la Terre : l'imaginaire politique de la nation naturelle en Grèce ancienne

The Autochtony and Fertility of the Earth: The Political Imagination of the Natural Nation in Ancient Greece..... 17

CORÉ FERRER ALCANTUD

Inter barbaros : una propuesta metodológica para descifrar la identidad romana

Inter barbaros: Proposal for an Innovative Approach to Roman Identity..... 45

LAURENT BAGGIONI

Quelle pensée de la communauté italienne dans l'humanisme de la fin du XIV^e et du début du XV^e siècle?

What Nation of Italian Community can be Found in Late 14th and 15th centuries Humanism..... 77

AURÉLIEN ARAMINI

La nation républicaine au-delà des langues premières

The Republican Nation Beyond First Languages 97

VINCENT BOURDEAU

Des rites de passage à la nation : conceptions ethnographiques de la nation chez Arnold Van Gennep (1873-1957)

From Rites of Passage to the Nation: Ethnographic Conceptions of the Nation by Arnold Van Gennep (1873 1957)..... 125

FLORIAN GULLI

Otto Bauer et la question des nationalités

Otto Bauer and the Question of Nationalities..... 153

CHRISTIAN FERRIÉ

Le concept critique de nation de Hannah Arendt à la lumière de sa polémique secrète avec Carl Schmitt

Hannah Arendt's Critical Concept of Nation in Light of his Secret Polemic with Carl Schmitt..... 177

Estudis

MARÍA ISABEL PERIS MUIÑOS

El primer bombardeig a la ciutat de Castelló durant la Guerra Civil

The First Bombing in Castelló City During Civil War..... 211

Dossier

Pensar la nación

Aurélien Aramini

Carole Widmaier

Coordinadores

AURÉLIEN ARAMINI | CAROLE WIDMAIER

Penser la nation. À la confluence de l'histoire et de la philosophie

ARNAUD MACÉ

L'Autochtonie et la fécondité de la Terre : l'imaginaire politique de la nation naturelle en Grèce ancienne

CORÉ FERRER ALCANTUD

Inter barbaros : una propuesta metodológica para descifrar la identidad romana

LAURENT BAGGIONI

Quelle pensée de la communauté italienne dans l'humanisme de la fin du XIV^e et du début du XV^e siècle?

AURÉLIEN ARAMINI

La nation républicaine au-delà des langues premières

VINCENT BOURDEAU

Des rites de passage à la nation : conceptions ethnographiques de la nation chez Arnold Van Gennep (1873-1957)

FLORIAN GULLI

Otto Bauer et la question des nationalités

CHRISTIAN FERRIÉ

Le concept critique de nation de Hannah Arendt à la lumière de sa polémique secrète avec Carl Schmitt

PENSER LA NATION. À LA CONFLUENCE DE L'HISTOIRE ET DE LA PHILOSOPHIE

AURÉLIEN ARAMINI

Université de Franche-Comté

CAROLE WIDMAIER

Université de Franche-Comté

Quel sens peut prendre une approche philosophique de la nation ? Il est traditionnellement entendu – et cette lecture n'est bien sûr pas dénuée de légitimité – que la nation est l'affaire exclusive, voire l'invention spécifique du XIX^e siècle. L'idée de nation serait donc liée, dans son sens même, à une période déterminée de l'histoire ; dans cette perspective, la nation serait impensable avant le XIX^e siècle et l'émergence des États-Nations comme type d'unité politique, et elle ne pourrait relever, après le XIX^e siècle, que d'un avatar nostalgique, c'est-à-dire au fond d'une pure fiction. Tout se passe comme si l'idée même avait accédé à la conscience au sein d'une époque particulière, et cette représentation même nous fait voir que le siècle se trouve ici interprété à partir de l'un de ses propres paradigmes, à savoir la philosophie totalisante de l'Histoire. Si la nation est une réalité historique, inscrite dans un temps et un lieu particuliers, il semble que l'idée de nation ne puisse être pertinente qu'en tant que concept historique ou en tant que concept de théorie politique. Comment pourrions-nous d'ailleurs même imaginer qu'un concept dont le but est de nous permettre de saisir une réalité phénoménale soit susceptible d'avoir une quelconque existence ou une quelconque validité antérieurement à l'événement de l'apparition du phénomène qu'il prétend décrire ? Un tel doute, qui a toutes les apparences de la réaction de bon sens, se fonde à la fois sur une conception du langage commun comme pure expression d'une expérience partagée et sur une conception du langage scientifique comme désignation et articulation rigoureuses et claires d'objets définis par abstraction au sein d'une réalité toujours confuse. La question de savoir ce que peut nous dire ou nous permettre de saisir le concept de nation au-delà ou en deçà de sa portée descriptive apparaît donc comme une question vaine.

Cependant, abandonner une approche philosophique de la nation comme *a priori* non pertinente consiste à ignorer d'une part qu'un concept n'est jamais issu d'une expérience pure et que l'expérience elle-même se trouve toujours déjà prise dans des systèmes de représentations ; d'autre part, qu'un concept a toujours lui-même des racines historiques, qu'il ne peut surgir de rien, et qu'il y a donc une histoire des idées : car si la nouveauté du phénomène a pu être légitimement saisie par la nation comme concept, il a fallu pour cela le former à partir de conceptions antérieures dont il a dû être distingué ; enfin, que si le concept de nation peut désigner adéquatement une expérience politique et sociale partagée inédite qui émerge au XIX^e siècle, on sait aussi qu'il peut faire l'objet de formes de reprises ou d'assimilations idéologiques, et être dans les expériences collectives identifié à ce à quoi il est en fait uniquement relié ou corrélé, comme en témoigne la multiplicité des investissements de la nation dans des processus de constitution imaginaire de communs politiques. C'est ainsi que l'idée de nation se trouve actuellement politiquement mobilisée, revendiquée ou exploitée au sein de positions, d'intentions et de discours extrêmement divers, qui vont de la mémoire d'une identité commune perdue qu'il conviendrait de retrouver ou à laquelle il s'agirait de donner un nouveau souffle, à l'appel à des formes nouvelles d'autonomisation du collectif qui trouveraient leur inspiration dans des mots d'ordre constitutifs d'une identité, sur le modèle du « *som una nació* » des mouvements catalanistes.

*

Dans ce cadre, nous défendons l'idée d'un travail généalogique du concept, qui ne cèdera pas pour autant au fantasme de l'origine, qui soit fondé sur une conception émergentiste de l'histoire, et qui pourra constituer un instrument de lutte contre les périodisations faciles qui simplifient le récit des événements, en en faisant notamment un récit « national ». L'objectif devient alors de penser la nation en articulant les perspectives philologique, historique et philosophique, d'aller chercher dans le passé les sources langagières, conceptuelles et historiques de l'idée de nation ; ceci, non pas pour réduire la spécificité de ce que la « nation » vient désigner, mais pour combattre l'illusion d'une sortie du néant du phénomène comme du concept. L'étude de la « nation » est éminemment problématique parce qu'elle se situe précisément à la confluence de trois enquêtes qui possèdent une autonomie relative bien qu'elles s'entrecroisent et interfèrent constamment l'une avec l'autre. La première enquête est celle du philologue qui s'attache à l'ordre linguistique. La « nation » est d'abord un mot qui a une histoire. Étymologique-

ment, « *natio* désignait un groupement humain, mais rarement au sens politique du terme ». ¹ La mise en relation du *natio* latin avec les termes grecs *ethnos*, *genos* et *demos* introduit une nouvelle difficulté. Si l'on s'attache au « mot » et à ses ramifications, on risque certes d'étendre le sens de la nation bien au-delà de la nation comme « réalité » historique. Mais il n'est pas évident non plus de s'interdire de penser la « nation » en Grèce antique ou à Rome pour la seule raison que la réalité historique de la nation n'existe pas encore : car le mot ou le champ sémantique de la nation existe bel et bien et renvoie à des aspects de la réalité – politique, culturel, biologique – synthétisés à des degrés divers dans l'histoire nationale.

La deuxième enquête est celle des historiens et vise à cerner dans l'histoire politique une réalité sociale proprement *nationale*. Or l'étude de cette réalité, de ses causes et de son sens suppose une interprétation préalable de ce qui doit être identifié comme étant une nation. De fait, il y a des conceptions historiennes de la « nation » qui peuvent éventuellement s'articuler mais qui ne se recoupent pas. Les approches des historiens sont irréductiblement multiples : pensons à la distinction entre nationalisme ethnique et civique de Hans Kohn, à l'étude des processus d'industrialisation et des réseaux de communications chez Karl Deutsch, à l'idée d'une tâche constante de l'éducation pour Elie Kedourie, aux analyses de Benedict Anderson sur les « communautés imaginaires » ou à celles d'Eric Hobsbawm sur les « utopies compensatoires »... En identifiant dans *Dioses útiles. Naciones y nacionalismos* une véritable « révolution » dans le traitement académique de la « nation », ² José Álvarez Junco considère que les travaux modernes des historiens, dans le sillage des études postcoloniales consacrées aux nations et aux nationalismes, conduisent à une double conclusion. D'une part, il s'agit de « relativiser le phénomène, c'est-à-dire, de réduire sa présence à un certain lieu et à un certain moment de l'histoire de l'humanité : l'Europe, à partir des révolutions libérales ». ³ D'autre part, il est question de mettre en avant « l'artificialité et l'instrumentalisation politique des identités nationales ». ⁴ Pour éviter les « malentendus », Álvarez Junco propose de distinguer trois manières de « comprendre la nation » : la première, « étatique », « possède un contenu strictement politique qui identifie la nation à l'État » ; ⁵

1 DELANNOI, Gil (2018), *La nation contre le nationalisme ou la résistance des nations*, PUF, Paris, p. 24.

2 ÁLVAREZ JUNCO, José (2016), *Dioses útiles. Naciones y nacionalismos*, Galaxia Gutenberg, Barcelona.

3 *Ibid*, p. 22. Toutes les traductions sont d'Aurélien Aramini.

4 *Ibid*, p. 23.

5 *Ibid*, p. 42.

la deuxième, « primordialiste » (*primordialista*), présente la nation « comme une communauté humaine dotée d'une unité culturelle essentielle »;⁶ la troisième, « la plus acceptable » selon l'auteur, est « volontariste » et définit la nation comme « groupe humain caractérisé par sa volonté de constituer une communauté politique ».⁷ Afin de dépasser ces lectures unilatérales, l'historien propose un concept synthétique de « nation » :

*Conjunto de seres humanos entre los que domina la conciencia de poseer ciertos rasgos culturales comunes (es decir, de ser un « pueblo » o grupo étnico), y que se halla asentado desde hace tiempo en un determinado territorio, sobre el que cree poseer derechos y desea establecer una estructura política autónoma.*⁸

La synthèse ici proposée des différentes approches historiennes ne repose-t-elle pas en ultime ressort sur le travail philosophique d'élaboration conceptuelle de la nation et de l'articulation de ses deux sens éminents, *politique* et *ethnico-culturel* ? S'il n'y a de réalité nationale qu'identifiée conceptuellement, cela signifie-t-il que l'enquête historique doit être philosophiquement constituée ?

La troisième enquête est celle des philosophes. Force est toutefois de constater que la « nation » est quasiment absente de la réflexion philosophique avant le XIX^e siècle et la fameuse conférence prononcée par Renan en 1882. Certes, le terme est évoqué par Spinoza ou par Kant mais il n'est central dans aucun système à l'exception notable de Vico, dont la *Science nouvelle* (1744) s'intitule « science nouvelle relative à la nature commune des nations ». La « nation » pour Vico n'est en aucun cas la « nation » de l'État-nation. La *nazione* désigne une communauté humaine fondée par les « pères » des premières familles, s'arrachant à l'errance bestiale en instituant les trois principes de l'humanité que sont la croyance en la providence, les interdits relatifs à la sexualité et les sépultures ; cette communauté centrée sur

6 *Ibid*, p. 43.

7 *Ibid*, p. 44.

8 « Ensemble d'êtres humains entre lesquels prévaut la conscience de posséder certains traits culturels communs (c'est-à-dire d'être un « peuple » ou un groupe ethnique), et qui se trouve installé depuis longtemps dans un territoire déterminé, sur lequel il pense posséder des droits et désire établir une structure politique autonome », *ibid*, p. 46.

le « père » et à laquelle vont s'agréger des « serviteurs » affamés, suit un cours (*corso*) intelligible, une « histoire idéale » ternaire : l'âge des dieux, l'âge des héros et l'âge des hommes. La philosophie vichienne résonnera tout particulièrement au cours du siècle suivant, mais bien moins pour sa conception de la nation que pour sa vision « prométhéenne » de l'histoire, selon laquelle l'homme crée ses dieux et est l'artisan de sa destinée. À l'âge des États-nations, la conceptualisation de la nation à travers les pensées de Fichte ou encore de Renan a conduit à la distinction de deux sens : la nation ethnique et la nation politique. Il importe cependant de ne pas les opposer trop radicalement. Dans *La communauté des citoyens*,⁹ Dominique Schnapper récuse toutes les dichotomies schématiques : conception organiciste vs conception volontariste, conception historique vs conception politique, conception « allemande » vs conception « française ». Cette lecture binaire a finalement conduit à former une vision simplificatrice et donc ambiguë de la nation, alors que Fichte et Renan eux-mêmes, ainsi que d'autres penseurs classiques de la nation, ont précisément tenté d'articuler volonté politique et ancrage historique. Dominique Schnapper souligne alors qu'« interpréter les textes classiques, ceux de Fichte ou de Renan, à l'intérieur de cette opposition, simplifie ou même trahit leur pensée. Fichte, tenant reconnu de la nation "ethnique", intègre dans ses analyses des éléments de la nation civique. Renan, de son côté, n'est pas le simple idéologue de la nation-contrat ». ¹⁰ Ainsi le travail philosophique ne conduit pas à simplifier la « nation » en faisant disparaître ses ambiguïtés, mais au contraire à la complexifier en combattant toute tentation de la réduire à un mot ou à une chose.

*

La nation : à la fois un mot, une réalité politico-culturelle et un concept. Cette diversité d'approches – linguistique, historique et philosophique – n'indique pas un défaut d'unité ou de méthode. La condition « métisse » de toute réflexion sur la nation est au contraire ce qui doit nous permettre de saisir ce dont la nation précisément vient se distinguer, en inscrivant son idée même dans une constellation conceptuelle qu'il convient, dans l'optique d'une

9 SCHNAPPER, Dominique (1994) *La communauté des citoyens, Sur l'idée moderne de nation*, Gallimard coll. Folio Essais, Paris,

10 SCHNAPPER, *La communauté des citoyens*, pp. 236-237.

appropriation actuelle de la puissance d'agir collective et d'une étude des formes plurielles que peut prendre la représentation d'une identité commune, de considérer non seulement dans son historicité, mais également dans sa synchronicité. C'est ce à quoi s'attachent les études rassemblées dans ce dossier, dont l'objet est d'esquisser une histoire intellectuelle de la « nation », à la confluence de la philologie, de la philosophie et de l'histoire. Ces approches ne sont pas constitutives d'un système d'interprétation cohérent et unitaire, mais elles consonent si l'on admet que les mots, les choses et les concepts possèdent une certaine « souplesse ». Si de très nombreux travaux ont éclairé l'histoire de la « nation » comme réalité politique rigide, nous proposons une autre perspective, proprement conceptuelle, essentiellement centrée sur les types de mises en sens de la « nation » opérées par des philosophes qui s'inscrivent dans un contexte historique déterminé.

Penser la nation à la confluence de la philosophie et de l'histoire, c'est d'abord penser la nation *avant* la nation : en Grèce antique (« L'Autochtonie et la fécondité de la Terre : l'imaginaire politique de la nation naturelle en Grèce ancienne », Arnaud Macé), au sein de l'empire romain (« Inter bárbaros : una propuesta metodológica para descifrar la identidad romana », Coré Ferrer Alcantud) et à l'aube de la modernité (« Quelle pensée de la communauté italienne dans l'humanisme de la fin du XIV^e et du début du XV^e siècle ? », Laurent Baggioni). Cette pensée de la nation avant la nation donne des points d'appui à un jugement critique sur les appels les plus contemporains à l'unité et à l'identité « nationales ». Elle évite à la fois la facilité des grands récits et l'écueil de la projection imaginaire sur le passé des attentes du présent. La portée générale de ces textes consiste en une pluralisation du concept, quand bien même cette pluralisation lui ferait courir le risque de l'éclatement. Dans cette perspective, les études consacrées au XIX^e et XX^e siècles s'attachent à montrer les tensions internes et les difficultés rencontrées par les discours sur la nation, qu'ils soient républicains (« La nation républicaine au-delà des langues premières » Aurélien Aramini) ou marxistes (« Otto Bauer et la question des nationalités » Florian Gulli). Les expériences de l'âge des extrêmes ont pu conduire à renoncer à penser la nation. Plutôt que d'abandonner ce terrain aux nationalismes, ne devrait-on pas plutôt envisager une démarche critique visant à comprendre ce dont la nation est venue se distinguer ou se défaire, conceptuellement et politiquement (« Le concept critique de nation de Hannah Arendt à la lumière de sa polémique secrète avec Carl Schmitt » Christian Ferrié) ? Ce dossier contribuera peut-être à nous donner les moyens de nous référer à une idée de la nation et donc de l'identité nationale consciente de soi nourrie par des approches plurielles, historique, philosophique mais aussi ethnologique et anthropologique. C'est tout particulièrement dans cette

perspective que l'étude comparative du « fait nationalitaire » développée par l'ethnologue Van Gennep au lendemain de la Grande Guerre (« Des rites de passage à la nation : conceptions ethnographiques de la nation chez Arnold Van Gennep (1873-1957) » Vincent Bourdeau) éclaire les débats contemporains sur l'identité nationale en envisageant sa constitution par des rites sociaux dans le cadre d'une conception non substantialiste de la nation.

En raison de l'originalité des articles proposés qui ont assumé de se situer à la confluence de la philosophie et de l'histoire et d'articuler les plans conceptuel et contextuel, nous espérons que ce dossier pourra aussi permettre d'envisager d'autres modalités d'imagination d'un commun sensé, dont les mises en sens philosophiques de pratiques collectives au sein d'époques dans lesquelles la nation n'était encore ni une idéologie, ni un concept, constituent à nos yeux les traces et donc les témoins.

L'AUTOCHTONIE ET LA FÉCONDITÉ DE LA TERRE : L'IMAGINAIRE POLITIQUE DE LA NATION NATURELLE EN GRÈCE ANCIENNE

THE AUTOCHTONY AND FERTILITY OF THE EARTH: THE POLITICAL IMAGINATION OF THE NATURAL NATION IN ANCIENT GREECE

ARNAUD MACÉ

Université de Franche-Comté

RÉSUMÉ

Cet article entreprend d'établir que le mythe grec de l'Autochtonie avait pour fonction de répondre aux apories suscitées par l'usage politique de l'idée nation, de γένος. Chercher à faire d'un peuple un γένος, c'est le plus souvent chercher à lui donner un ancêtre commun et lui trouver une affinité originaire avec un territoire. Or ces deux recherches peuvent entrer en conflit : où arrêter sans arbitraire la série des ancêtres ? Comment attester qu'aucun maillon dans la chaîne indéfinie des générations n'a jamais migré pour venir s'installer ou ne s'est jamais mêlé à d'autres souches ? L'autochtonie, en faisant tout simplement de la terre qu'un peuple habite son plus lointain ancêtre, répond à l'ensemble de ces questions. Nous étudierons la façon dont les discours anciens ont aménagé la conception mythologique d'une déesse Terre procréatrice pour parvenir à cette fin. L'exemple de l'usage platonicien du mythe révélera certaines conséquences inattendues du mythe, comme la réintroduction d'une certaine imprévisibilité dans la nature des hommes et des nations.

Mots-clefs : Autochtonie, Genos, terre, Platon, Hésiode.

ABSTRACT

This paper attempts to show that the greek myth of Autochtony had the function of solving some of the aporias that met the political use of the idea of nation or γένος. Thinking of a people as a γένος often means to look for a common ancestor and an original connection with a land, two goals that might conflict – where to stop the line of ancestors with a good reason ? How could one make sure that no generation in the indefinite series of generations ever migrated from somewhere else or mingled with other nations ? Autochtony, because it makes of the territory that one people lives in its very own ancestor, settles all issues at once. We will examine how ancient conceptions worked on the myth of the Earth mother to use it towards this end. The example of the platonic use of

this myth will also show unexpected consequences, including the reintroduction of some unpredictability within the nature of man and of nations.

Key-words: Autochtony, Genos, Earth, Plato, Hesiod.

RESUM

L'Autoctonia i la fecunditat de la terra: l'imaginari polític de la nació natural a la Grècia antiga

Aquest article tracta d'establir que el mite grec de l'Autoctonia tenia la funció de donar resposta a les apories suscidades per l'ús polític de la idea de la nació, γένος. Per intentar fer d'un poble un γένος, el més sovint es tractar de donar-li un avantpassat comú i trobar-lo amb una afinitat original amb un territori. Ara bé, aquestes dues vies poden entrar en conflicte: on ficar fi sense ser arbitraris la sèrie d'avantpassats? Com donar fe de que cap vincle en la cadena indefinida de generacions mai ha emigrat per establir-se o haver-se barrejat amb altres ceps? L'autoctonia, simplement fent que la terra siga una població on ha habitat el seu avantpassat més llunyà, respon a totes aquestes preguntes. Anem a analitzar com els discursos antics han exposat la concepció mitològica d'una deessa procreativa per aconseguir aquest fi. L'exemple de l'ús platònic del mite revelarà certes conseqüències inesperades del mite, com la reintroducció d'una certa imprevisibilitat en la naturalesa dels homes i les nacions.

Paraules clau: Autoctonia, Gènus, terra, Plató, Hesíode.

L'invocation de la nation naturelle, celle qui unirait les êtres partageant la communauté d'un ancêtre et d'une terre natale, est une voie qui se heurte à de nombreuses apories, parfois fatales à la pensée rationnelle, mais stimulantes pour le mythe et l'imaginaire. La finalité politique de telles recherches n'est en outre pas toujours prévisible. Elle peut certainement servir le nationalisme et les projets de fonder la communauté politique sur une pureté ethnique d'autant plus violemment recherchée qu'elle est impossible à garantir et difficile à articuler avec l'emprise sur un territoire. Elle peut aussi se retourner contre un tel projet. La façon dont un Proudhon mobilisait le polygénisme de l'espèce humaine et la diversité naturelle des nations contre les projets politiques de fondation d'États-Nations permet d'ouvrir l'éventail des finalités politiques de tels usages : pour l'écrivain bisontin, la nation « naturelle », qui définit le groupe humain né dans quelque vallée, sur les rives de quelque rivière, dans un paysage dont il a tout nommé, est toujours trop petite pour être embrigadée dans les projets nationaux dont les collectivités, comme toutes celles que l'on trouve sur de vastes territoires déjà balayés par des millénaires d'histoire humaine, sont toujours des agrégats bigarrés. L'irréductible diversité naturelle des peuples humains s'oppose alors à l'aventure nationale, invitant plutôt à chercher les formes politiques qui permettront leur coexistence solidaire.¹

Nous voudrions proposer d'ajouter à cette histoire de la diversité des usages de la définition des nations l'examen de certaines idées anciennes relatives au mythe athénien de l'autochtonie, ainsi qu'à son usage politique. Le mythe, dans ses diverses variantes, suggère qu'un peuple pourrait être directement sorti de sa terre, né de son sol, d'une manière qui établisse entre son territoire et lui une intimité telle qu'elle scelle son destin. De quelle façon le mythe de l'autochtonie permet-il de répondre aux questions soulevées par l'usage politique du *γένοϛ*, qui, dans ce contexte, désigne des entités collec-

1 Voir la reconstruction de cette philosophie naturelle des nations chez Proudhon, à partir de manuscrits inédits des années 1860, par CASTLETON (2017).

tives auxquelles on appartiendrait par la naissance ? Nous commencerons par établir que l'usage politique de l'autochtonie, en particulier chez les Athéniens, répond bien à un problème politique posé de manière plus générale par les anciens Grecs : y a-t-il une affinité profonde entre un peuple et sa terre, ou n'y a-t-il d'un côté que des peuples sans une terre attitrée et de l'autre des terres revendiquées par trop de peuples ? Nous suivrons ensuite la genèse du discours autochtone à partir des mythes partagés par les Grecs, en particulier ceux qui sont relatifs à la déesse Terre. Celle-ci est parfois caractérisée par une fécondité telle qu'elle lui confère un pouvoir de produire par elle-même, par parthénogénèse, des êtres aux visages imprévisibles. Le problème est que de telles genèses, bien adaptée à la production d'entités cosmiques et monstrueuses, devait être apprivoisée pour espérer faire engendrer à une petite fraction de la Terre, un territoire civique, un peuple présentant des caractéristiques reconnaissables, acceptables et prévisibles. Nous examinerons la façon dont le contexte culturel athénien a offert plusieurs étapes d'apprivoisement de la fécondité extraordinaire de la Terre, afin d'enrôler la terre spécifique des Athéniens au service d'un projet d'identité nationale. Nous verrons alors comment l'auteur classique qui a le plus joué avec l'usage politique de ce mythe, Platon, a su habilement en exploiter la dimension d'enracinement pour y faire surgir un potentiel de production permanente et imprévisible d'hétérogénéité.

FAIRE SORTIR LES NATIONS DE LA TERRE

La communauté de l'ascendance et son impossible enracinement

Si le substantif γένος désigne le groupe ou la catégorie sociale,² c'est d'abord parce qu'il désigne ceux que la parenté rassemble. Le terme indique en effet en premier lieu la naissance, comme la plupart des termes que l'on peut rapporter au verbe γεννάω (j'enfante, j'engendre, je produis, je fais croître). Ainsi, être plus jeune, c'est être « postérieur par la naissance », γένει ὕστερος.³ Pour dire de quelqu'un qu'il n'est pas un fils adoptif, on dira qu'il l'est par la naissance, γένει υἱός,⁴ et, de même, pour dire le citoyen, qui tient ce titre de sa naissance, γένει πολίτης.⁵ On dira ainsi son origine géographique, sa terre natale. Ulysse pourra dire : « je suis originaire

2 Voir sur ce point ROUSSEL (1976) et BOURRIOT (1976).

3 HOMÈRE, *Iliade*, 3, 215.

4 DÉMOSTHÈNE, 1081, 7.

5 *Ibid.*, 628, 8.

d'Ithaque », ἐξ Ἰθάκης γένος εἰμί.⁶ Aristote a explicité, au chapitre Δ 28 de la *Métaphysique*, consacré aux sens du terme γένος, la capacité de cette dimension de provenance à définir des collectifs par le truchement de leur commune origine. Le terme γένος peut alors circonscrire un groupe à travers la source commune à tous ses membres : λέγονται Ἕλληνας τὸ γένος οἱ δὲ Ἴωνες, « certains sont dits « les Hellènes » ou « les Ioniens » par l'origine ». Celle-ci, qui est proprement le γένος, ouvre une descendance commune. Le γένος est ainsi « ce à partir de quoi des choses viennent à l'existence, lui se mouvant en premier (τὸ δὲ ἀφ' οὗ ἂν ὥσι πρώτου κινήσαντος εἰς τὸ εἶναι) » : « ainsi en effet le γένος, quand certains sont dit Hellènes ou Ioniens (οὕτω γὰρ λέγονται Ἕλληνας τὸ γένος οἱ δὲ Ἴωνες), c'est-à-dire en vertu de ce qui les fait naître en premier, les uns à partir d'Hellen les autres à partir de Ion (τῷ οἱ μὲν ἀπὸ Ἑλλήνος οἱ δὲ ἀπὸ Ἴωνος εἶναι πρώτου γεννήσαντος) ». ⁷ Dire de gens qu'ils sont Hellènes, qu'ils peuvent donc être rassemblés sous ce terme, c'est les rassembler d'après leur ancêtre commun, c'est-à-dire d'après ce qui en premier les a menés à l'existence. En ce sens, la nation des Hellènes n'existe que par son origine, son ἀρχή, c'est-à-dire ce à partir de quoi quelque chose vient à être. ⁸ Aristote fait d'ailleurs des parents un sens de l'ἀρχή qui correspond à cette définition du γένος. Les parents sont « ce à partir de quoi en premier on vient à être, sans que cela soit immanent, et à partir de quoi en premier le mouvement et le changement commencent de manière naturelle : par exemple, l'enfant provient du père et de la mère, et le combat, de l'insulte ». ⁹ Cette origine est plus qu'un commencement, elle est un principe. On reconnaît cette ambition explicative dans l'idée que le genre se nomme plutôt à partir du père que de la mère, puisqu'Aristote pense celui-ci comme le géniteur et celle-ci comme « matière » : ¹⁰ la génération devra transmettre des caractéristiques communes, de telle sorte que la

6 *Odyssée*, 15, 267.

7 ARISTOTE, *Métaphysique*, Δ, 1024 a 31-34.

8 Voir la définition de l'ἀρχή en *Métaphysique*, Δ, 1, 1013 a 17-19 : « ce qui est commun à tous les principes/commencements c'est ainsi d'être ce à partir de quoi, en premier, on est, on vient à être, ou on connaît ».

9 *Ibid.*, Δ, 1, 1013 a 7-10, nous traduisons.

10 Ainsi, se référant à Hellen et à Ion, Aristote mentionne aussi la mère du premier (dont Ion est le petit-fils), Pyrrha, et, à ce propos, il affirme qu'on désigne davantage les gens par le γένος en tant qu'ils viennent du géniteur que de la matière (καὶ μᾶλλον οἱ ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος ἢ τῆς ὕλης), car ils sont dit par le γένος aussi à partir de la mère, par exemple « les descendants de Pyrrha » (λέγονται γὰρ καὶ ἀπὸ τοῦ θήλειος τὸ γένος, οἷον οἱ ἀπὸ Πύρρας) », *Métaphysique*, Δ, 28, 1024 a 34-36. On constate ici qu'il n'est pas besoin du mythe de l'autochtonie pour exclure les mères du rôle symbolique d'origine de la lignée, voir plus sur ce sujet *infra*.

« forme » issue de l'ancêtre se transmette de manière continue. La définition biologique du γένος au sens de genre ou d'espèce, comme « génération continue d'êtres ayant la même forme (εἶδος) », permet ainsi de garantir la permanence des caractéristiques à travers la continuité des générations qui se les transmettent : on dira « aussi longtemps qu'il existe un genre des êtres humains » pour dire « aussi longtemps qu'il y a une génération continue de ceux-ci » (οἷον λέγεται ἕως ἂν ἀνθρώπων γένος ἦ, ὅτι ἕως ἂν ἦ ἡ γένεσις συνεχῆς αὐτῶν) ». ¹¹ On ne s'étonnera pas que la nation, elle aussi définie à partir de l'ancêtre commun, soit pensée comme le lieu d'une transmission de certaines caractéristiques physiques et morales.

Cette clarification par Aristote des définitions sous-jacentes à l'emploi des termes par ses contemporains, locuteurs du grec, soulève un certain nombre de questions. Il y a bien sûr la question inévitable de l'origine de l'origine : si le géniteur est lui-même un moteur mu, il doit avoir une naissance à son tour. Comment s'assure-t-on dès lors que l'on identifie bien le point de départ d'un γένος ? Pourquoi parler des Ioniens, et pas des Hellènes directement, d'après le nom de l'ascendant de Ion ? Pourquoi ne pas remonter en amont vers les parents de celui-ci et les parents de ceux-ci ? Il semble que l'on soit libre de le faire, et de faire partir un γένος de chaque embranchement, en accueillant tous les cousins que l'on se découvrira en remontant d'embranchement en embranchement. Ainsi les fils d'Hellen sont-ils eux aussi fondateurs de nations : Doros, Ἄεολος, Ion, spécifient les Doriens, Eoliens et Ioniens, tous nommés d'après leur premier moteur, mais néanmoins tous Hellènes. Les fratries s'emboîtent dans le clan, les clans dans la tribu : ainsi les descendance se ramifient comme genres en espèces, et, inversement, les familles voient s'étendre, en remontant la série de leurs ancêtres, la fraternité des cousins – on devra en conclure que si l'humanité provient d'un même foyer primitif, elle constitue à elle seule un grand γένος où le clan rejoint le périmètre de l'espèce. Dès lors, la différenciation des nations au sein de la nation-espèce n'aura-t-elle pas besoin de se chercher d'autres raisons que la seule descendance ? Qu'est-ce qui permet à des gens qui ne sont pas des premiers moteurs, comme Ion, de nommer des descendance ? L'adéquation du géniteur isolé dans la chaîne indéfinie de la lignée pour nommer un genre avec une région géographique (Ion et l'Ionie, par exemple) laisse penser qu'un principe de dispersion géographique a permis d'isoler un maillon dans la chaîne. On devient le fondateur d'un clan en faisant entrer une lignée dans une terre nouvelle, et c'est alors que l'on devient un point

11 ARISTOTE, *ibid.*, Δ, 28, 1024 a 29-31.

dont le nom mérite d'être marqué dans la série. C'est en se dispersant pour occuper des territoires distinctifs que les fils d'Hellen acquièrent le droit de nommer des peuples, doriens, éoliens et ioniens, alors que rien ne les distingue d'un autre maillon dans la seule série généalogique. Ce serait alors un principe extérieur au seul fait de la descendance qui permettrait de diversifier les nations.

Ce nouveau principe n'est pas lui-même sans faiblesse. La dispersion risque de s'avérer un mode faible de fondation pour les nations à venir, comme en témoigne un chapitre où Hérodote¹² revient sur certains des descendants de Hellen, ceux qui ont peuplé le Péloponnèse. C'est ici que s'ouvre, après l'aporie généalogique du premier géniteur, l'aporie géographique du premier occupant. Les Doriens font partie des sept peuples (ἑθνεα) qui habitent le Péloponnèse, et plus précisément des quatre peuples (Doriens, Étoliens, Dryopes et Lemniens) qui, parmi ceux-ci, ont dû venir un jour de l'extérieur de Péloponnèse et doivent de ce point de vue être appelés « immigrés » (ἐπίλυδά). Le mouvement migratoire hors de la terre de son père, nécessaire, semble-t-il, pour permettre à Doros de devenir fondateur d'un peuple, place ce dernier dans une situation précaire. À quelle condition un peuple échappe-t-il à la condition d'être un jour ou l'autre immigré ? Hérodote mentionne les Achéens, un peuple qui n'est pas venu du dehors du Péloponnèse : « il est néanmoins sorti de sa terre, pour habiter celle d'autres (ἐκ μέντοι τῆς ἐωυτῶν, οἰκέει δὲ τὴν ἄλλοτρίην) ». Les Achéens sont des immigrés de proximité : ils ne sont jamais entrés en Péloponnèse, mais ils ont néanmoins quitté « leur » terre. Qu'est-ce donc que ce possessif ? Quelle relation spécifique faut-il avoir avec une terre pour qu'elle devienne la « nôtre » ? Hérodote répond à cette question dans ces mêmes lignes en nommant les deux seuls peuples du Péloponnèse, les Arcadiens et les Cynuriens, qui, « étant autochtones, sont restés sur place, à l'endroit où ils habitaient autrefois (τὰ μὲν δύο αὐτόχθονα ἐόντα κατὰ χώραν ἴδρυται νῦν τῇ καὶ τὸ πάλαι οἴκεον) ». L'autochtonie ne semble ici désigner que le fait d'avoir échappé, aussi loin que l'on remonte, à l'instabilité géographique généralisée qui semble avoir caractérisé les populations grecques des premiers temps.¹³ Cette autochtonie-là est celle que Nicole Loraux définissait comme indigénat, c'est-à-dire comme le fait d'avoir toujours habité là, aussi

12 HÉRODOTE, *Enquête*, VIII, 73, 1-7. Toutes les citations qui suivent viennent de ces lignes.

13 Voir le dossier de textes rassemblé par LORAUX (1996: 31-33), à commencer par THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, 1, 2 : Thucydide décrit l'instabilité géographique des Grecs des premiers temps au gré des circonstances, sauf pour l'Arcadie et l'Attique, habitées par les mêmes peuples depuis des générations.

longtemps que l'on se souviene, en soulignant que c'était là le seul sens invoqué par le Périclès de Thucydide.¹⁴ Mais jusqu'où la revendication d'indigénat peut elle mener, si on la poursuit avec rigueur ? Lysias dans son *Epitaphios* affirme que les ancêtres des Athéniens n'ont pas été « collectés de tous côtés (πανταχόθεν συνειλεγμένοι) » comme les autres peuples, et cela précisément parce qu'ils n'ont pas dû « en chasser d'autres pour occuper une terre étrangère (καὶ ἐτέρους ἐκβαλόντες τὴν ἄλλοτρίαν ᾗκησαν) ». ¹⁵ Cette revendication exige par conséquent deux conditions : il ne s'agit plus de réclamer l'autochtonie relative d'un indigénat (nous venons d'ici aussi longtemps que l'on puisse remonter), mais d'affirmer être tout simplement les premiers occupants de cette terre, et de n'être jamais venu d'ailleurs ; il faut encore, en aval, avoir su empêcher les nations de se mêler à la sienne, en s'assurant d'une transmission continue d'une même terre d'un peuple à ses successeurs de même lignée,¹⁶ sous peine de perdre le fil de son autochtonie, comme il semble que cela soit arrivé aux Cynouriens.¹⁷ Les orateurs athéniens ravivent le souvenir des autochtones pour aider la présente génération à se hisser à la hauteur de leurs vertus et préserver la continuité de la descendance, arrimée à la même terre. De manière circulaire, la pureté du γένος est rêvée comme gage de la capacité du présent peuple à préserver le legs de l'ancien, et donc à préserver la pureté du γένος elle-même. Comment garantir un tel lien originaire entre un peuple et une terre ? Lysias nous révèle par sa conclusion qu'on ne le pourra rigoureusement parlant qu'en s'assurant que l'indigénat est absolu, ce qui suppose d'entendre cette fois-ci l'autochtonie d'une manière littérale, en affirmant que l'on est né de sa terre même, condition qui permet de trouver en elle, à la fois une patrie et une mère (μητέρα καὶ πατρίδα).¹⁸

Invoquer sa propre inscription dans une nation naturelle, c'est prendre le risque d'une aporie. Il faudra, pour nommer l'ancêtre dont on veut tirer son propre nom, contrevenir à la logique de provenance que suppose la

14 Voir LORAUX 1993² [1981:159]. La notion est discutée par SÉBILLOTE-CUCHET (2005: 213).

15 LYSIAS, *Epitaphios*, 17, 3-5.

16 Sur la transmission de la terre attique de descendants en descendants, voir THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, II, 36, 1.

17 HÉRODOTE en II, 171, ne cite plus que les Arcadiens comme peuple autochtone du Péloponnèse. Nicole Loraux suggère que les Cynouriens ont perdu le profit de leur autochtonie dans la mesure où ils se sont complètement assimilés à l'envahisseur dorien. Voir LORAUX, (1996: 30).

18 LYSIAS, *op. cit.*, 17, 5-18, 1.

recherche d'une telle nation, en arrêtant quelque part la chaîne indéfinie des ascendants qui ne mènent par elle-même qu'à un horizon si vaste que les nations si dissolvent dans l'espèce. Pour ce faire, il faudra s'appuyer sur un principe de spécification territoriale, mais qui risque de faire de la nation recherchée une nation irrémédiablement immigrée. La simple revendication de l'indigénat, le fait d'avoir toujours habité une même terre aussi loin qu'on s'en souviene, ne suffit pas à sortir de ces difficultés. L'imaginaire offrait aux Grecs une autre solution.

Maîtriser l'incontrôlable pouvoir de procréation de la Terre

L'histoire choisie par Aristote pour illustrer la définition du γένος offrait déjà une sortie de l'aporie nationale. Deucalion et Pyrrha, respectivement issus de Prométhée et Épiméthée, sont les seuls survivants de la race de bronze que Zeus voulut anéantir.¹⁹ Ils trouvent refuge après le déluge sur le mont Parnasse, et avant d'engendrer leur progéniture, cet Hellen dont les enfants repeuplent la Grèce, ils se voient confier la mission de faire renaître l'humanité. Comme le dit Pindare, Deucalion et Pyrrha, descendus du Parnasse après le déluge, s'établirent d'abord à Oponte, et « sans l'aide d'un lit (ἄτερ δ' ἐνῆς), produisirent, comme un peuple unique, une descendance de pierre (ὁμόδαμον κτισσάσθαι λίθινον γόνον) – appelé peuples (λαοὶ δ' ὀνύμασθεν) ». ²⁰ Le mythe trouvait peut-être dans cette différenciation des modes de production une manière de rompre la fraternité universelle qu'aurait dû instaurer le nouveau commencement de l'humanité à partir d'un couple unique : certains, barbares, seraient nés de leur jets de pierres, tandis que les Hellènes descendraient de ce couple comme le font les enfants de la reproduction sexuée.

La pierre et l'absence de lit, ces deux indices convergent vers un type de naissance qui trahit un autre pouvoir de procréer : les pierres, elles-mêmes issues de la terre, ne jouent-elles pas ici le rôle de semences capables de faire sortir des hommes de terre? Si Nicole Loraux a interprété le recours à l'autochtonie comme une manière de justifier l'exclusion civique des

19 Voir le récit chez APOLLODORÉ, I 7 2 ; PAUSANIAS I, 40, 1 ; OVIDE, *Métamorphoses* I 230, et chez PINDARE (nous y revenons juste après). Voir aussi LORAUX (1996: 24-26).

20 PINDARE, IX^e *Olympique*, 43-46. Voir inversement les « peuples » fait « pierres » dans l'histoire de Niobé, *Iliade* XXIV 611 λαοὺς δὲ λίθους ποίησε Κρονίων.

femmes, il faut peut-être, sans nier la réalité de cette exclusion,²¹ commencer par s'interroger sur l'étrangeté d'une naissance du sol même, qui suppose d'abord une mise à distance de la reproduction sexuée de type classique, qui s'efface devant une manière plus fondamentale, ou plus rudimentaire, de venir à l'existence. L'invocation de l'autochtonie doit être replacée au sein de l'histoire des possibles que dessine la matrice poétique et mythologique, afin que l'on comprenne comment l'idée de faire sortir les hommes de terre y a trouvé son chemin. Or cette représentation suppose un certain travail d'adaptation des pouvoirs accordés à la déesse Terre : sans nier les spécificités poétiques et culturelles qui différencient la Terre cosmique de la terre spécifique d'une cité,²² il faut comprendre comment le développement d'un discours sur l'autochtonie civique a pu s'appuyer sur une réactivation et une métamorphose des puissances de la Terre divine. Les recherches de Nadine Le Meur permettent de reconstruire les premières étapes d'une telle histoire : elle a montré que là où d'autres corpus, comme celui des poèmes homériques (mais ce serait aussi le cas chez certains orateurs),²³ ne font de la Terre qu'une nourrice (qui pourvoit par la végétation à la nourriture dont ont besoin les animaux), Hésiode fait de celle-ci une puissance qui fait naître des dieux, tandis que c'est tout particulièrement chez Eschyle que s'épanouit l'extension de ce pouvoir de gestation aux hommes.²⁴ C'est cette innovation qui ouvre la voie à tous les jeux symboliques, ainsi celui auquel se livrera le Platon du *Ménexène*, en imaginant qu'il aurait pu exister un « temps lointain où la terre tout entière produisait et faisait croître des êtres de toute espèce, animaux ou plantes », profusion qui rendrait plus miraculeuse encore que seule la terre athénienne se soit montrée « stérile et pure de bêtes sauvages », pour choisir, « parmi les êtres vivants », de n'engendrer que l'être humain.²⁵

L'extension des pouvoirs de la Terre à des animaux habituellement produits par reproduction sexuée ne va pas sans affecter l'idée même que l'on peut

21 LORAUX (1996: 128-144). Nos remarques précédentes sur l'avantage donné par Aristote au père-géniteur sur la mère-matière dans la transmission des caractéristiques montrent en tout cas que l'autochtonie n'a pas le privilège de l'exclusion ou de l'amoindrissement du rôle des femmes. Sur cette question en général voir la mise en perspective proposée par SÉBILLOTE-CUCHET (2005).

22 On retiendra sur ce point les précautions avancées par GEORGOUDI (2002), qui s'appuie sur les conclusions de Nicole Loraux en ces matières.

23 Voir sur ce point GEORGOUDI (2002: 127-128).

24 Voir Nadine LE MEUR (2000) et (2001).

25 PLATON, *Ménexène*, 237d, trad. D. Loyza, Flammarion 2008.

se faire d'un tel engendrement. Dans la *Théogonie* d'Hésiode, la Terre et l'Abîme, les deux divinités qui apparaissent les premières, se voient investies d'un pouvoir d'engendrement sans accouplement, par une forme de parthénogenèse ou de scissiparité.²⁶ Les vers 124-125 présentent un étrange enchaînement de deux formes d'engendrement, puisqu'on affirme d'abord que d'Abîme – seul – naissent Erèbe et Nuit, avant que ceux-ci ne s'unissent pour engendrer Éther et Jour. La Terre, de son côté, engendre seule Ciel, égal à elle en taille de telle sorte qu'il puisse la couvrir toute entière,²⁷ mais aussi les montagnes et la mer.²⁸ La Terre fait croître simultanément la hauteur de la montagne et la profondeur des mers, celle de la plus haute montagne qui touche le ciel – l'Olympe – et du Tartare. Cette forme très particulière d'engendrement permet en réalité à la Terre de se prolonger elle-même.²⁹ La Terre est elle aussi, par ailleurs, capable de s'accoupler et d'avoir des rejetons par accouplement. Mais tout se passe comme si ces accouplements manifestaient encore la profusion des formes des êtres que la Terre produit seule, ainsi les trois groupes qu'elle engendre avec le ciel (les Titans, les Cyclopes et les Cent-Bras à qui cinquante têtes et le double de bras ont donc poussé), comme ceux qu'elle engendre avec Pontos, la mer (Thaumas, Phorcys, Cêtô et Eurybiê, et la fille de Phorcys et Cêtô, Échidna, moitié nymphe, moitié serpent), avec Tartare (l'insaisissable Typhon), sans oublier les Érynies qui naissent en elle des éclaboussures sanglantes du Ciel émasculé.³⁰ Comme Jean Rudhardt l'a souligné, cette puissance primitive proliférante, qui caractérise l'action d'Éros livré à lui-même, se canalise progressivement dans le cadre de la reproduction sexuée, celle que l'Amour inspire sous l'autorité d'Aphrodite une fois celle-ci née, comme un désir désormais soumis à la reconnaissance des formes et à leur transmission.³¹ Il semble par conséquent relativement exclu que la Terre puisse engendrer d'elle-même un homme : il faudrait que cette forme soit proposée à sa fécondité. Voilà qui pose un problème au projet même de faire sortir des hommes de terre : il faut s'assurer qu'ils n'y perdent pas l'identité des caractères que la revendication de l'autochtonie a précisément pour but de préserver et de transmettre.

26 Voir LE MEUR (2000: 156-157).

27 HÉSIODE, *Théogonie*, 126-127.

28 HÉSIODE, *Théogonie*, 129-132.

29 « Les premiers enfants que fait naître la Terre sont destinés à la prolonger, à la délimiter et à continuer son effort d'orientation et d'organisation de l'espace », LE MEUR (2000: 157).

30 Voir l'analyse de l'ensemble de ces rejetons par LE MEUR (2000: 158-171).

31 Voir RUDHARDT (1986).

C'est chez Eschyle, dans nos sources, que se développe l'idée que les hommes eux-mêmes aient pu pousser de la terre, et donc être « autochtones ». ³² Eschyle n'est pas le premier poète athénien à valoriser la fécondité de la Terre : il s'inscrit en cela sur les pas de Solon, qui reprenait déjà le thème hésiodique de la Terre mère des dieux. ³³ Il s'inscrit aussi dans un contexte d'engouement du public Athénien du V^e siècle pour la représentation de la terre attique comme mère, en particulier à travers les représentations visuelles de la gigantomachie et celles de la naissance du fondateur d'Athènes, Érichthonios. ³⁴ Chez Eschyle plusieurs groupes humains appellent la Terre leur mère : les chœurs des Danaïdes, ³⁵ celui des Choéphores, ³⁶ et les Thébains. ³⁷ Dans le cas thébain, il faut différencier là encore entre le peuple au sens le plus large, pour lequel l'invocation de la maternité de la Terre pourrait au fond n'être que celui du rôle, classique, de nourrice, et les descendants des Spartes effectivement semés par Cadmos, sous la forme de dents de dragon. Si la première invocation d'Étéocle, admonestant le peuple de Thèbes pour le préparer à la bataille, n'évoque que le rôle de nourrice de la terre, ³⁸ il recourt néanmoins à l'invocation métaphorique de l'enracinement : elle a pris le soin de vous nourrir, de vous élever, afin que sachiez la défendre, « enracinés en elle et la couvrant de vos boucliers (ἐθρέψατ' οἰκητῆρας ἀσπιδηφόρους) ». ³⁹ Nous trouvons chez Platon l'idée que les « Fils de la Terre » du *Sophiste* – que l'on imagine plutôt pensés sur le modèle des Titans ou des Cent-Bras d'Hésiode, en raison de leur goût pour le fait de saisir des rochers dans leurs mains – sont en réalité issus eux aussi de semailles.

32 Sur l'ensemble des rôles attribués à la déesse Terre d'Homère à Eschyle, nous suivons les conclusions de LE MEUR (2000) et plus particulièrement LE MEUR (2001) pour Eschyle.

33 SOLON, fr. 36.4-5 μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων ἄριστα, Γῆ μέλαινα..., voir LE MEUR (2001: 83).

34 Nous nous permettons de renvoyer aux références rassemblées par LE MEUR (2001: 84, n. 3 et 4).

35 *Suppliantes*, vv. 890 et 900.

36 *Choéphores*, v. 45.

37 Étéocle arrange les Thébains en invoquant leur mère la terre, vv. 16 et 416. Pour le recueil des références à ces trois pièces, voir LE MEUR (2001: 86).

38 Voir le v. 16 Γῆ τε μητρί, φιλότατη τροφῶ : « à votre mère la Terre, bien-aimante nourrice ».

39 *Sept contre Thèbes*, 19, trad. V.-H. Debidour, Le livre de Poche, 1999.

L'ÉTRANGER

Il est clair, Théétète, que ces gens se sont améliorés, car ceux d'entre eux qui ont été semés et sont nés de la terre elle-même (οἱ γε αὐτῶν σπαρτοὶ τε καὶ αὐτόχθονες) n'auraient pas eu honte d'admettre ni même de soutenir obstinément que tout ce qui n'est pas susceptible d'être étreint par les mains, n'existe absolument pas.

THÉÉTÈTE

Tu exprimes à peu près leurs pensées.⁴⁰

Les semailles du *Sophiste* sont-elles celles de graines, comme celles qui font pousser les plantes ? Platon, avec ses *σπαρτοί*, évoque probablement le mythe thébain, dans lequel ce sont donc des dents qui sont semées. Mais l'analyse des emplois de *φύω* et *φύομαι* à l'époque archaïque et classique manifeste bien que les dents, comme les ongles ou les cheveux, sont facilement assimilés au mode d'être des choses végétales qui poussent, tombent et repoussent,⁴¹ si bien que les semailles de dents ne sont pas plus étranges que celles des graines, lorsque l'on s'en remet à la spontanéité productrice de la Terre divine. Si nous revenons vers Athènes, nous trouvons dans l'histoire qui fait des autochtones Athéniens les rejetons d'Héphaïstos un ultime apprivoisement de la fécondité de la Terre-mère, qui confère à la terre attique une forme apprivoisée de cette fécondité primordiale. Celle-ci devient la matrice involontaire fécondée par le sperme que le dieu boiteux destinait à la vierge Athéna.⁴² Héphaïstos prend ainsi sa place dans la série des dieux ayant fécondé la terre de leur semence, à commencer par le Ciel, et l'autochtonie des Athéniens s'éloigne des naissances par parthénogenèse ou par semailles pour se rapprocher des gestations par reproduction dont la Terre est aussi capable. Néanmoins la terre des Athéniens n'aura pas à s'adonner à des productions aussi imprévisible que celles la déesse Terre. L'autochtonie athénienne ressemble dès lors à une simple revendication d'origine divine, comme il y en a tant d'autres dans l'histoire des peuples : le fait que la mère du couple originel soit la terre même sur laquelle la lignée entend établir ses droits permet aux Athéniens de résoudre fièrement, dans l'imaginaire et dans les discours, l'aporie de l'articulation du généalogique et du géographique.

40 *Sophiste* 247c3-8, trad. N. Cordero, Flammarion 2008.

41 Voir sur ce point MACÉ (2012: 58-59), qui résume les résultats de PATZER (1993).

42 Voir APOLLODORE III, 14, 6. D'autres sources sont discutées par LORAU (1996: 52-53).

USAGE POLITIQUE DE L'AUTOCHTONIE : PROPOSITION PLATONICIENNE

Nous voudrions nous pencher sur le cas platonicien, qui nous semble avoir fait un usage original de l'autochtonie athénienne, selon une double stratégie : d'un côté, Platon prend le risque d'effacer à nouveau le géniteur qui garantissait à ce type de gestation la régularité des naissances par reproduction ; de l'autre, il fait un usage original du thème sur le terrain politique, en le faisant contribuer moins à la pureté ethnique qu'à l'intégration renouvelée de l'hétérogénéité humaine.

Le risque d'une procréation terrestre sans donneur

Platon semble avoir pris le risque de laisser de nouveau la terre faire des enfants toute seule. Tout lecteur-auditeur d'Hésiode sait à quoi on s'expose en s'engageant sur cette voie : il est particulièrement imprudent de se passer des éjaculations et autres semilles divines pour faire sortir des hommes du sol. Dans le mythe du *Politique*, l'autochtonie des humains du règne de Kronos est clairement définie comme une forme de naissance sans reproduction. Seule la Terre est mentionnée comme matrice, sans l'aide de personne d'autre. L'apparition du verbe φύομαι pour accompagner leur naissance signale que le mode de production végétal,⁴³ expression du pouvoir de la terre, est ici sollicité.

L'ÉTRANGER

Par ailleurs, nous avons entendu beaucoup de récits sur le règne de Kronos.

SOCRATE LE JEUNE

Un très grand nombre, assurément.

L'ÉTRANGER

Et celui qui rapporte que les hommes d'autrefois naissaient en poussant de la terre et ne s'engendraient pas les uns les autres (τὸ τοῦς ἔμπροσθεν φύεσθαι γηγενεῖς καὶ μὴ ἐξ ἀλλήλων γεννᾶσθαι) ?

SOCRATE LE JEUNE

Oui, c'est là aussi l'une des choses dont on parle depuis la plus haute Antiquité.⁴⁴

43 Sur la spécialisation des sens littéraux de ce verbe pour dire ce mode de production, nous suivons les résultats de l'enquête de PATZER (1993).

44 *Politique*, 269 a6-b4, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau (Flammarion, 2008), légèrement modifiée pour la traduction de φύομαι.

Mais le mythe du *Politique* a sa façon à lui d'apprivoiser les pouvoirs de la Terre divine, par le renversement temporel sur lequel il se fonde : l'autochtonie n'y apparaît que parce que le cours du temps se renverse, et que les hommes, au lieu de naître d'une femme et de se mettre à vieillir, vont naître vieillards en ressortant de la terre où ils ont été ensevelis. La conservation de la forme humaine est ainsi garantie par le fait que l'on fait renaître de la terre des hommes qui précédemment étaient nés de géniteurs humains. La Terre ne fait que renvoyer les morts qu'on lui avait confiés, mais ce retour se dit encore dans le vocabulaire végétal, avec le verbe φύομαι.

L'ÉTRANGER

Il est clair, Socrate, que l'engendrement mutuel n'était pas inscrit dans la nature d'alors (τὸ μὲν ἐξ ἀλλήλων οὐκ ἦν ἐν τῇ τότε φύσει γεννώμενον) ; mais cette race née de la terre, dont on a dit qu'elle exista dans le passé, c'était celle qui en ce temps-là ressortait du sein de la terre (ἐκ γῆς πάλιν ἀναστρεφόμενον) ; une race dont le souvenir a été conservé par les premiers de nos ancêtres, ceux qui étaient proches du temps qui suivit immédiatement la fin de la révolution précédente, et qui naissaient au commencement de la révolution actuelle. Car ce sont eux qui furent pour nous les hérauts de ces récits qui sont aujourd'hui à tort l'objet de l'incrédulité du grand nombre. Je pense en effet qu'il faut réfléchir à ce qui découle de ce que nous venons de dire. Étant donné que les vieillards redevenaient des enfants, il s'ensuivait en effet que, à leur tour, ceux qui étaient morts et qui gisaient dans la terre y étaient reconstitués et remontaient à la vie (ἐκ τῶν τετελευτηκότων αὖ, κειμένων δὲ ἐν γῆ, πάλιν ἐκεῖ συνισταμένους καὶ ἀνα βιωσκομένους), entraînés qu'ils étaient par ce renversement de la génération qui, ayant subi une volte-face, se faisait dans le sens contraire ; et, puisque c'est de cette façon qu'ils naissaient nécessairement du sein de la terre, en poussant (καὶ γηγενεῖς δὴ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον ἐξ ἀνάγκης φύομένους), c'est de là que vint leur nom et leur histoire, pour tous ceux auxquels un dieu n'a pas accordé une autre destinée.⁴⁵

Platon joue dans d'autres textes avec la possibilité de donner à la terre la capacité de produire des hommes, cette fois-ci sans lui proposer de conserver

45 *Ibid.*, 271a4-c2, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, légèrement modifiée pour la traduction de φύομαι.

la forme des hommes tout faits par une période cosmique où ils naissaient les uns des autres. Ainsi la naissance de la population de l'Atlantide, dans le *Critias*. Elle n'est pas uniquement issue de la terre, puisque Clito, l'unique survivante des hommes sortis de celle-ci, engendre le peuple atlante en s'accouplant avec Poséidon. Mais les autochtones initiaux sont produits par la terre seule. Nous prenons le texte au moment où vient d'être mentionné le partage de la terre entre les dieux. On s'intéresse à la part de Poséidon, dont on sait par l'*Illiade* qu'il a reçu la mer comme vaste domaine,⁴⁶ et donc aussi les îles qui s'y trouvent.

C'est ainsi que Poséidon ayant reçu en partage l'île Atlantide installa les enfants qu'il avait eus d'une femme mortelle en un lieu de cette île que je vais décrire. Du côté de la mer, vers le milieu de la côte de l'île entière, il y avait une plaine, qui, raconte-t-on, était la plus belle de toutes les plaines et qui avait toute la fertilité désirable. Or, dans cette plaine, encore une fois au milieu, il y avait à une distance d'environ cinquante stades une montagne partout d'altitude médiocre. Sur cette montagne, avait établi sa demeure un des hommes qui là-bas à l'origine étaient nés de la terre (τῶν ἐκεῖ κατὰ ἀρχὰς ἐκ γῆς ἀνδρῶν γεγενομένων). Son nom était Événor et il vivait avec une femme du nom de Leucippe. Ils donnèrent naissance à une fille unique, Clitô. La jeune fille avait déjà atteint l'âge nubile, lorsque sa mère et son père moururent. Poséidon la désira et s'unit à elle ; et la hauteur sur laquelle elle habitait, il en abattit tout alentour les pentes pour en faire une solide forteresse, établissant les uns autour des autres, de plus en plus grands, des anneaux de terre et de mer, deux de terre et trois de mer, lesquels étaient, comme s'il eût fait marcher un tour de potier, de tous côtés équidistants du centre de l'île, rendant ainsi inaccessible aux humains l'île centrale ; il n'y avait encore en effet ni navires ni navigation. Puis, ce fut Poséidon lui-même qui donna sa parure au milieu de l'île, chose qui lui fut facile, précisément parce qu'il était dieu. Il fit jaillir de dessous la terre deux sources, l'une d'eau chaude et l'autre d'eau froide, qui coulaient d'une fontaine, et il fit pousser de la terre une nourriture variée et en quantité suffisante (τροφήν δὲ παντοίαν καὶ ἱκανὴν ἐκ τῆς γῆς ἀναδιδούς).⁴⁷

46 HOMÈRE, *Illiade* XV 187-193.

47 PLATON, *Critias*, 133c1-, trad. L. Brisson, Flammarion, 2008.

De cette union naît cinq couples de jumeaux mâles, élevés par Poséidon et entre lesquels ce dernier partage l'ensemble du territoire et des mers : Atlas et Eumélos, Amphéres et Évaimon ; Mnéséas et Autochthonos ; Élasippos et Mestor ; Azaès et Diaprépès. Ils transmettent leur royauté à leurs aînés sur plusieurs générations (114c-d). La terre de l'Atlantide n'aura ainsi porté des hommes qu'au début, avant que le territoire ne revienne à Poséidon, qui féconde l'unique descendante de cette terre. Comme elle n'engendre que des garçons, on ne sait pas trop comment ceux-ci ont engendré à leur tour – probablement ont-ils été chercher leurs femmes sous d'autres horizons. On note que le deuxième jumeau du troisième couple porte le nom qui révèle leur origine par leur mère : Autochthonos. La dernière ligne du passage que nous venons de citer montre comment le pouvoir de la terre, une fois la lignée produite, se cantonne à son rôle traditionnel de nourrice. La suite insiste sur la générosité avec laquelle elle fournit aux animaux et aux hommes des forêts remarquables et d'abondantes récoltes. Tout se passe comme si la fécondité de la Terre, après avoir été sollicitée pour faire naître les ancêtres de Clitô, s'était prolongée dans la luxuriance qu'elle offre aux descendants de celle-ci :

C'est qu'une pâture s'offrait à satiété non seulement aux autres animaux, tous ceux qui vivent dans les lacs, les marais et les fleuves et tous ceux qui par ailleurs vivent sur les montagnes et dans les plaines, mais aussi de façon similaire à l'éléphant, qui naturellement est le plus gros et le plus vorace. Outre cela toutes les essences aromatiques que la terre nourrit à présent ici ou là, racines, pousses, bois des arbres ou sucs que distillent fleurs ou fruits, cette terre excellait à les porter et à les nourrir. Ce n'est pas tout : les fruits cultivés, les fruits séchés qui servent à notre nourriture, tous ceux dont nous tirons des farines – nous en nommons « céréales » les diverses variétés –, cet autre fruit qui vient sur les arbres et qui nous fournit breuvages, aliments et onguents, ce fruit qui pousse sur les hautes branches, dont la conservation est difficile et qu'on mange par amusement et par plaisir, tous ceux que nous offrons comme un agréable réconfort après le souper au convive qui souffre d'avoir trop mangé, tous ces fruits sans exception, l'île que le soleil éclairait alors, les produisait, vigoureux, superbes, magnifiques et en quantité inépuisable. Or, les habitants de l'Atlantide qui recevaient de leur sol (παρὰ τῆς γῆς) toutes ces richesses construisaient les temples, les demeures royales, les ports et les arsenaux de la marine et mettaient en valeur tout le reste du pays, suivant le plan que voici.⁴⁸

48 PLATON, *Critias*, 114e9-115c3.

Si les habitants de l'Atlantide sont issus d'une femme dont les parents avaient été engendrés par la terre seule, cette ancêtre s'est donc livrée ensuite à la procréation d'une lignée en s'accouplant avec Poséidon. Nous avons là une variation intéressante par rapport à l'autochtonie athénienne, ou pour ainsi dire une inversion – plutôt que la semence du dieu soit tombée sur la terre, c'est la terre qui se fait femme (par le truchement des générations qu'elle a produites d'elle-même) pour recevoir la semence du dieu, et ouvrir la voie à une descendance traditionnelle, mais néanmoins assurée du bénéfice de l'autochtonie : la nation est née de sa propre terre avec l'aide d'une semence divine. Le résultat est analogue à celui de l'autochtonie athénienne malgré l'inversion des conditions initiales.

C'était là seulement l'une des diverses façons dont Platon joue librement avec le mythe de l'autochtonie. Parodique ou non,⁴⁹ le discours du *Ménéxène* recèle une étrange particularité, que l'on ne souligne pas assez : celle de se passer du sperme d'Héphaïstos et de rendre la paternité de l'humanité athénienne à la seule terre. Le passage que nous avons cité plus haut l'affirmait explicitement – nous le citons à nouveau en modifiant la traduction du verbe φύω : « en ce temps lointain où la terre tout entière produisait et faisait pousser des êtres de toute espèce, animaux ou plantes (ἐν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ, ἐν ᾧ ἡ πᾶσα γῆ ἀνεδίδου καὶ ἔφουε ζῶα παντοδαπά, θηρία τε καὶ βοτᾶ) ». ⁵⁰ La terre est ici placée dans une position inédite, à notre connaissance, dans l'ensemble des discours qui nous sont parvenus de Grèce ancienne : elle produit et fait pousser d'elle-même des êtres de toutes espèces, animaux ou plantes – tout juste pourrait-on suggérer comme antécédents des fragments d'Empédocle, ainsi le fr. 21 et 57, qui présentent l'ensemble des vivants comme des bourgeons qui ont éclos.⁵¹ Comme dans le *Critias*, la terre prolonge son rôle de génitrice par celui de nourrice, ce en quoi elle a fourni un modèle aux femmes elles-mêmes :

Or, telle est justement la preuve suffisante que notre terre (ἡ ἡμετέρα γῆ), qui est aussi notre mère, fournit du fait qu'elle a engendré des

49 Il y a là un vaste débat, mais on peut suivre par exemple les conclusions convergentes de LORAUX (1981) et PRADEAU (1997).

50 *Ménéxène* 237 d3-4.

51 Il est possible que ce langage traduise, de manière métaphorique, le fait que les éléments sont présentés chez Empédocle comme des racines. Il faut en outre probablement penser que les périodes cosmiques où tous les êtres poussent de terre ne sont précisément pas celles où des créatures deviennent capables de se reproduire en s'accouplant et se transmettant leur forme, voir sur ce point MARTIN et PRIMAVESI (1998: 54-57).

êtres humains (ὡς ἀνθρώπους γεννησαμένη) : car elle fut seule en ce temps-là et la première à porter cette nourriture bien humaine qu'est le fruit du blé et de l'orge, dont le genre humain tire son meilleur et son plus bel aliment, de sorte qu'elle a bel et bien elle-même engendré cette espèce vivante. Or c'est pour la terre plus que pour la femme qu'il convient de recevoir de telles preuves, car ce n'est pas la terre qui a imité la femme dans la conception et l'engendrement, mais la femme qui a imité la terre. Et ce fruit, loin de l'accaparer jalousement, elle en a fait aux autres la distribution. Là-dessus, ce fut de l'huile, secours dans nos fatigues, qu'elle assura la naissance pour ses rejetons ; puis quand elle les eut nourris et fait croître leur jeunesse jusqu'à sa fleur, elle fit venir des dieux pour les gouverner et les instruire.⁵²

Nous voyons ici la terre accomplir les mêmes prouesses de nourrice luxuriante que celles de l'Atlantide, tout en ayant fait sa progéniture toute seule. La nourrice s'occupe aussi d'éduquer, et la voilà aussi placée en position de présider aux apports dont le mythe avait laissé l'initiative à d'autres dieux (ainsi l'huile provenant du cadeau d'Athéna, l'olivier). C'est ici la mère célibataire, la Terre, qui est l'organisatrice et la pourvoyeuse de toutes les services rendus à ce peuple, enrôlant à son service les divinités adéquates. Cette revalorisation du rôle de la terre est-elle encouragée par le cadre plaisant de l'oraison funèbre prononcée par Socrate dans le *Ménexène* ? Platon est-il insouciant relativement au fait qu'en privant la terre de géniteur (ou en le laissant sous silence), il ouvre la porte à l'expression débridée de la puissance qui était celle de la Terre divine ? Nous allons voir que ces jeux autour du mythe de l'autochtonie ne sont pas isolés.

Autochtonie et fabrication : un paradoxe ?

Platon, en deux endroits significatifs, annule la différence entre fabrication et croissance à partir de la terre, ce qui constitue peut-être une manière rare, même chez Platon, de rapprocher les deux poèmes hésiodiques :⁵³ la maternité terrestre de la *Théogonie* (après avoir été étendue aux hommes à la manière d'Eschyle) et mêlée au mythe des races des *Travaux et des*

52 *Ménexène* 237 e5-d2.

53 Sur le fait que les deux Hésiode, celui de la *Théogonie* et celui des *Travaux et des Jours*, étaient perçus à l'âge classique comme relevant de genres différents, l'un rencontré davantage dans les récitations des rhapsodes et l'autre dans l'enseignement, et que cela mène la plupart des auteurs, y compris Platon, à les traiter le plus souvent séparément, voir FORD (2009).

Jours. Cela paraît particulièrement dans un texte de la *République*. Mais regardons d'abord attentivement la façon dont Platon reformule le récit de la naissance des Athéniens dans le *Critias*.

Athéna et Héphestos, qui ont un naturel commun, à la fois parce qu'ils sont frère et sœur, issus d'un même père, et parce que l'intérêt pour le savoir et pour l'art les avait orientés dans la même direction (ἅμα δὲ φιλοσοφία φιλοτεχνία τε ἐπὶ τὰ αὐτὰ ἐλθόντες), reçurent tous deux pour cette raison en partage un seul lot, cette contrée-ci, parce que par nature elle s'apparentait et correspondait à leur talent et à leur sagesse (πρόσφορον ἀρετῆ καὶ φρονήσει πεφυκυῖαν). Puis, après y avoir fabriqué des autochtones qui étaient hommes de bien (ἄνδρας δὲ ἀγαθοὺς ἐμπούσαντες αὐτόχθονας), ils établirent le type de constitution politique qui répondait à leurs vues. De ces autochtones, les noms ont été conservés, mais les actions, en raison de la destruction de ceux qui en avaient entendu parler et en raison de la longueur du temps écoulé, ont disparu.⁵⁴

Au lieu que le sperme d'Héphestos, poursuivant Athéna, se soit déposé sur la jambe de la jeune vierge, et qu'il soit ensuite tombé sur la terre après que celle-ci l'ait essuyé avec un brin de laine, voici ces dieux tout simplement assignés, du fait de leur goût pour le savoir, à la production du peuple adéquat pour une contrée destinée à servir la sagesse. La production artisanale des humains par les dieux est un lieu commun de la culture grecque, particulièrement mis en valeur chez Hésiode ou chez Esope, comme nous allons le rappeler. Mais il est étonnant de voir ici que cette production est paradoxalement ceux d'autochtones, eux qui sont censés être tout simplement sortis de terre. Certes, chez Platon, la nature produit une diversité réglée de créatures en tant qu'elle est en même temps savante, et il n'y a aucun paradoxe à décrire les productions naturelles, sous l'égide de l'âme du monde, comme autant de productions d'un savoir, et donc autant de productions techniques.⁵⁵ Or cette même alliance étonnante de la production et de l'autochtonie se trouve aussi dans le passage consacré au « noble mensonge », dans la *République*. Lorsque que l'on considère ce passage, pourtant si commenté, on ne remarque pas toujours que l'autochtonie y est décrite d'une étrange façon :

54 PLATON, *Critias*, 109 c6-d, trad. L. Brisson, Flammarion, 2008.

55 Sur l'art et l'intellect comme propriétés de l'âme du monde, voir MACÉ (2006: 153-156).

J'entreprendrai en premier lieu de persuader les gouvernants eux-mêmes et les hommes de guerre, ensuite le reste de la cité, que tout ce dont nous les avons nourris et formés, tout cela était pour ainsi dire comme des rêveries dont ils font l'expérience lorsqu'elles se présentent à eux. En réalité, ils étaient alors modelés dans le sein de la terre (ἦσαν δὲ τότε τῆ ἀληθείᾳ ὑπὸ γῆς ἐντὸς πλαττόμενοι) et élevés, eux, leurs armes, et tout leur équipement en cours de fabrication (καὶ τρεφόμενοι καὶ αὐτοὶ καὶ τὰ ὄπλα αὐτῶν καὶ ἡ ἄλλη σκευὴ δημιουργουμένη) ; quand ils furent entièrement confectionnés (ἐξειργασμένοι), la terre qui est leur mère les a mis au monde (καὶ ἡ γῆ αὐτοὺς μήτηρ οὖσα ἀνήκεν), et maintenant ils doivent considérer cette contrée où ils se trouvent comme leur mère et leur nourrice et la défendre si on l'attaque, et réfléchir au fait que les autres citoyens sont comme leurs frères, sortis eux aussi du sein de la terre (ὡς ἀδελφῶν ὄντων καὶ γηγενῶν). — Pas surprenant, dit-il, que tu aies eu longtemps scrupule à formuler ce mensonge.⁵⁶

Catherine Rowett, attentive à l'étrangeté de ce texte, a récemment proposé une interprétation convaincante de ces lignes : il faut considérer que l'autochtonie devient une naissance métaphorique, celle de naître citoyen, une fois formé et équipé, prêt à défendre sa terre – c'est à ce moment que l'on naît à nouveau pour ainsi dire, comme un autochtone.⁵⁷ Nous voudrions souligner un autre aspect de l'étonnante conception qui est ici développée. Que l'interprétation doive ou non en être métaphorique, ces lignes décrivent le fait qu'avant de naître de la terre, il faudrait être façonné en son sein. L'autochtonie est ici subvertie par le vocabulaire du façonnage des vivants (typiquement le verbe πλάσσω) que l'on trouve chez Hésiode et dans la déclinaison comique propre aux fables d'Esopé. Chez Hésiode, c'est souvent au dieu Héphaïstos que cette partie de la production revient, celle du modelage dans ou à partir de la terre, éventuellement mélangée à l'eau. Ainsi dans le cas de Pandore : sur les ordres de Zeus, Héphaïstos « façonna dans la terre (γαίης γὰρ σύμπλασσε) »⁵⁸ une créature semblable à Athéna. Pour façonner la même Pandore, Héphaïstos, dans *Les Travaux et*

56 PLATON, *République* III, 414 d2-e7, trad. G. Leroux (Flammarion, 2002).

57 ROWETT (2016). On notera les parallèles que cette interprétation permet à l'auteure de tracer entre ce texte et le mythe de la caverne, réinterprété dans le sens de cette naissance d'un autre ordre, d'un éveil au terme de l'éducation, correspondant à une sortie de la terre (de la caverne).

58 HÉSIODE, *Théogonie*, 571.

les Jours, doit « mélanger la terre à l'eau (γαῖαν ὕδει φύρειν),⁵⁹ après quoi il la « modela à partir de la terre (ἐκ γαίης πλάσσει) », « à l'image d'une chaste vierge pleine de pudeur (παρθένῳ αἰδοίῃ ἴκελον) ». ⁶⁰ Les fables reprennent à leur tour le vocabulaire du façonnage ou du modelage,⁶¹ insistant sur le fait que les dieux produisent les bêtes et les hommes, exactement comme ils produisent des objets techniques, à la manière de potiers ou de sculpteurs.⁶² De même que la production dans les fables donne davantage de place aux animaux, elle semble aussi ne pas restreindre sa première phase de façonnage à Héphaïstos, à la place duquel on rencontre davantage Prométhée, sans que Zeus lui-même néglige de venir mettre la main à la pâte.⁶³ Chez Hésiode, le façonnage trouve son illustration particulière dans la production des races d'hommes produites à partir de sécrétions ayant leur origine dans la terre, à savoir les métaux. Or Socrate a précisément introduit le métal dans son évocation de l'autochtonie, en plus du façonnage. Nous comprenons ainsi à quel point le mythe des races travaille déjà le récit de l'autochtonie. Venons-y.

Mais écoute néanmoins la suite de l'histoire : "Vous qui faites partie de la cité, vous êtes tous frères (ἀδελφοί), leur dirons-nous en poursuivant l'histoire (μυθολογοῦντες), mais le dieu, en modelant (πλάττων) ceux d'entre vous qui sont aptes à gouverner, a mêlé de l'or à leur genèse ; c'est la raison pour laquelle ils sont les plus précieux. Pour ceux qui sont aptes à devenir auxiliaires, il a mêlé de l'argent, et pour ceux qui seront le reste des cultivateurs et des artisans, il a mêlé du fer et du bronze."⁶⁴

59 HÉSIODE, *Les Travaux et les Jours*, v. 61.

60 *Ibid.*, 70-71.

61 Le verbe πλάσσω est le plus souvent utilisé. Par exemple : « Prométhée, sur les ordres de Zeus, façonna les hommes et les bêtes (Προμηθεὺς κατὰ πρόσταξιν Διὸς ἀνθρώπους ἔπλασε καὶ θηρία) », ESOPE, *Fables* Hausrath 228.1.1-2.

62 Notons aussi l'usage de κατασκευάζω qui permet d'unir le taureau, l'homme et la maison, qui sont présentés comme autant d'œuvres possibles, « construites » ou « arrangées » respectivement par Zeus, Prométhée et Athéna, κατασκευάσαντες ὁ μὲν ταῦρον, Προμηθεὺς δὲ ἄνθρωπον, ἢ δὲ οἶκον (Fab. 102.1.1-2).

63 La Fable 102, citée à la note précédente, illustre ce point. Héphaïstos n'apparaît pas dans le corpus des fables qui nous sont parvenues.

64 PLATON, *République* 415 a1-7, trad. G. Leroux.

Le dieu dont il s'agit est probablement Héphaïstos : s'il n'est pas mentionné explicitement, on peut imaginer que c'est lui qui est affecté au façonnage à partir du métal. Dans *Les Travaux et les Jours*, la production des différentes races humaines, à partir des différents métaux, est attribuée aux immortels en général, sous l'égide de Zeus (mais là encore on peut supposer qu'Héphaïstos est mobilisé pour le travail du métal) : d'abord une race d'or immortelle, celle du temps de Kronos, désormais ensevelie dans la terre et veillant sur les mortels,⁶⁵ puis une race d'argent,⁶⁶ qui manquait à ses devoirs envers les dieux et fut pour cette raison ensevelie elle aussi sous la terre, par Zeus, qui en fit les bienheureux des Enfers. Zeus créa alors une race de bronze,⁶⁷ guerrière, dont les membres s'entretuèrent et furent aussi ensevelis, puis une quatrième race,⁶⁸ celle des héros, qui périrent dans la guerre, soit devant Thèbes, soit à Troie, tandis que d'autres encore ont trouvé séjour sur l'île des Bienheureux à la triple récolte. Il ne reste plus que la race de fer, la nôtre. Comme il est facile de l'observer, le Socrate de Platon n'a retenu que les quatre métaux, excluant la race des Héros qui, chez Hésiode, n'a en effet pas de métal spécifique. Et, par ailleurs, il a rendu ces races contemporaines. Or, il faut entendre ici en retour le rôle de l'autochtonie dans ce réaménagement du mythe des races : les hommes sont tirés de la même terre, où se croisent la plupart des métaux évoqués (ou ceux à partir desquels ils sont faits), qui proposent autant de possibilités d'alliages à partir de la même terre. La première race voit de l'or rentrer dans sa composition, la seconde est celle qui a de l'argent pour élément et la dernière du fer et du bronze (si l'on entend par là le cuivre, ou ses alliages, supposant alors en effet déjà une transformation de la part d'Héphaïstos). Or ce qui arrive ensuite oblige à penser que les autres métaux entrent dans la composition de toutes les natures : chaque métal est prépondérant dans la race qu'il définit, mais il faut que les autres métaux soient présents si l'on veut expliquer qu'il puisse naître des enfants qui manifestent une autre prédominance que celle que semble prescrire leur origine.

65 « D'Or fut la première race d'homme périssables que produisirent les immortels » (Χρύσειον μὲν πρῶτιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων / ἀθάνατοι ποίησαν), *Les Travaux et les Jours*, v. 109-110.

66 « Ils firent plus tard une race bien inférieure, d'argent » (γένος πολὺ χειρότερον μετόπισθεν / ἀργύρειον ποίησαν), *ibid.*, v. 127-128.

67 τρίτον ἄλλο γένος μερόπων ἀνθρώπων / χάλκειον ποίησ', 143-144 .

68 ἄλλο τέταρτον ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ / Ζεὺς Κρονίδης ποίησε, 157-158 .

Dès lors, du fait que vous êtes tous parents (συγγενεῖς), la plupart du temps votre progéniture sera semblable à vous (τὸ μὲν πολὺ ὁμοίους), mais il pourra se produire des cas où de l'or naîtra un rejeton d'argent, et de l'argent un rejeton d'or, et ainsi pour toutes les filiations entre eux. Aussi le dieu prescrit-il d'abord et avant tout à ceux qui gouvernent d'être les excellents gardiens des rejetons comme de personne d'autre, et de ne rien protéger avec autant de soin qu'eux, en tenant compte de ces métaux qui ont été mélangés à leurs âmes : si leurs propres rejetons sont formés d'un alliage de bronze et de fer, qu'ils n'aient aucune forme de pitié à leur égard et qu'ils les assignent aux tâches des artisans et des cultivateurs, en respectant ce qui convient à leur nature ; si par ailleurs surgissent dans leur descendance quelques rejetons alliant l'or et l'argent, qu'ils respectent leur valeur et qu'ils les élèvent, les uns à la tâche de gardiens et les autres à la tâche d'auxiliaires, tenant compte de ce que l'oracle dit que la cité périra si son gardien est de fer ou si elle est gardée par l'homme de bronze.⁶⁹

Contrairement ce que l'on affirme souvent, l'adaptation platonicienne ne referment pas sur elles-mêmes les trois classes. Ce qui est au contraire remarquable, c'est que la possibilité pour des parents d'avoir des enfants qui leur ressemblent n'est dotée que d'une probabilité régulière, mais non nécessaire. Ce sera le cas « la plupart du temps », mais « parfois » (ὅτε), il arrivera que l'or naisse de l'argent, ou l'argent d'or, etc. Le reste du texte insiste du reste sur le fait qu'il ne faudra avoir aucune pitié pour ses propres enfants s'ils sont d'un alliage inférieur, et au contraire promouvoir immédiatement les enfants d'alliage supérieur nés de parents aux alliages inférieurs. Catherine Rowett a récemment insisté sur la nécessité d'une lecture du mythe qui y reconnaisse la promotion de l'égalité des chances, mais croit devoir pour cela affirmer que les naturels ne tiendront leurs talents et leurs succès que de l'éducation, et non de leur naissance.⁷⁰ Il est vrai que seule l'éducation nous apprendra de quel métal les jeunes âmes sont faites, puisqu'on ne pourra le déduire de leurs parents. Mais loin de nous détourner de nos naissances, ce mythe des origines nous indique simplement que ce que nous tenons de notre naissance est plus imprévisible qu'il n'y paraît.

69 PLATON, *République* 415 a7-c6, trad. G. Leroux.

70 C'est la thèse principale de l'article, voir ROWETT (2016: 85-87).

Et c'est exactement en cela que la liberté des productions de la terre vient troubler la transmission fidèle des caractères dont les Grecs semblaient faire un trait de la reproduction ordinaire. Loin d'un Théognis affirmant qu'il ne naîtra pas d'enfants fiers chez les esclaves, pas plus qu'il ne pousse de roses ou de hyacinthe sur un plant de scille,⁷¹ Platon sollicite ici une autochtonie confiée à la seule terre, pour remettre dans les générations des hommes un peu de l'imprévisibilité souterraine de la déesse mère.

Lisons donc l'opération platonicienne dans les deux sens : soutenir l'autochtonie par le façonnage divin, c'est certes donner à la spontanéité terrestre une discipline, pour autant que le façonnage fait de la croissance terrestre une production réglée, loin de la spontanéité monstrueuse des être que la Terre divine produit seule, afin qu'il ne sorte pas de la terre n'importe quoi, des créatures mêlant les formes les unes aux autres, mais des êtres dotés d'une constitution reconnaissable, fondée sur leur composition et l'art de leur producteur ; mais replonger les générations de citoyens dans la terre, en se passant des semences de dents de dragon comme des éjaculations intempestives d'Héphaïstos, c'est rendre à celles-ci une imprévisibilité que la déesse mère sait conférer à ses productions : rendues à l'autochtonie, les races hésiodiques retrouvent une instabilité qui risque de rebattre les cartes à chaque génération. Sans cette lecture double du rapport construit entre les deux mythes, on serait tenté de penser que l'autochtonie crée ici une fraternité d'origine compensatrice des disparités sociales que le mythe des races naturalise quant à lui. Dans ces conditions le mythe de l'autochtonie jouerait le même rôle fonctionnel que la distribution des lots dans les *Lois* : la communauté est instaurée par l'égalité des parts intangibles, avant que la diversité des classes de revenu sanctionne les inégalités de richesses qui fondent les différences de classe.⁷² Mais il faut bien ici comprendre que l'importance de la terre se fait sentir à deux niveaux dans la genèse des citoyens de la cité idéale : la communauté de l'origine dans la terre crée une fraternité entre tous, par delà la diversité de leurs alliages ; la plasticité que l'origine terrestre donne à ses créations se répercute à travers les passages générationnels qui, loin d'être assignés à l'identité qu'offre la reproduction des formes, se voient conférer la capacité de rabattre les cartes du patrimoine cognitif de chacun, comme si chaque génération ressortait à

71 THÉOGNIS, *Elegies* I, 535-538, voir MACÉ (2012: 63).

72 Voir sur ce point MACÉ (2018).

nouveau de la terre. Chez Platon, tout se passe comme si la condition autochtone se transmettait de génération en génération – ce que signifie littéralement un mythe qui permettra à chaque génération de se penser comme sortie de la terre. Et cette autochtonie continuée s'exprime concrètement dans le fait que la terre viennent rappeler que les vertus d'une collectivité et des individus qui la composent ne sont jamais tout à fait prédéterminées. Pour le traduire dans des termes modernes, on serait tentés de dire que la nature ne fonde pas la reproduction des caractères : si la sociologie croit observer la reproduction du même dans le passage des générations, il faut lui répondre qu'elle n'a pas encore observé de société qui soit à la hauteur de l'imprévisibilité que la nature glisse en chaque génération, où qu'elle naisse. Platon, dans la *République*, semble avoir au contraire eu pour ambition de proposer une construction sociale à l'écoute de la plasticité des variations naturelles. Laisser les hommes naître et renaître de la terre, c'est prendre le risque de ne pas les reconnaître.

BIBLIOGRAPHIE

BOURRIOT, Felix (1976), *Recherches sur la nature du « génos » : étude d'histoire sociale athénienne, périodes archaïque et classique*, Atelier Reproduction des thèses, Lille.

CASTLETON, Edward (2017), « Une Anthropologie téléologique : fins et origines des peuples et des hommes selon Pierre-Joseph Proudhon », in BOURDEAU, Vincent et MACÉ, Arnaud (éds.), *La nature du socialisme : pensée sociale et conceptions de la nature au XIX^e siècle*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon, pp. 197-242.

FORD, Andrew (2009), « Plato's two Hesiods », in BOYS-STONES, George R. et HAUBOLD Johannes H. (éds.), *Plato and Hesiod*, Oxford University Press, Oxford, pp. 133-154.

GEORGOUDI, Stella (2002), « Gaia/Gê. Entre mythe, culte et idéologie », in DES BOUVRIE Synnove (éd.), *Myth and Symbol I. Symbolic phenomena in ancient Greek culture*, Paul Astroms, Bergen, p. 113-134.

LE MEUR, Nadine (2000), *La Terre divine dans la poésie grecque d'Homère à Eschyle*, Thèse de doctorat, Université Paris Sorbonne, Paris.

— (2001), « Représentations de la déesse Terre dans l'œuvre d'Eschyle », in Association Guillaume Budé. Congrès (éd.), *La littérature et les arts figurés: de l'Antiquité à nos jours : actes du XIV^e congrès de l'Association Guillaume Budé*, Les Belles Lettres, Paris, pp. 83-91.

LORAUX, Nicole (1993² [1981]), *L'invention d'Athènes : histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Payot, Paris.

- (1996), *Né de la terre : mythe et politique à Athènes*, Seuil, Paris.
- MACÉ, Arnaud (2006), *Platon, philosophie de l'agir et du pâtre*, Academia Verlag, Sankt Augustin.
- (2012), « La naissance de la nature en Grèce ancienne », in HABER Stéphane et MACÉ, Arnaud (éds.), *Anciens et Modernes par-delà nature et société*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon, pp. 47-84, (« Annales littéraires de l'Université de Besançon »).
- (2018), « Platon, le tirage au sort au fondement de la communauté politique », in SINTOMER, Yves et LOPEZ-RABATEL, Liliane (éds.), *Tirage au sort et démocratie*, La Découverte, Paris.
- MARTIN, Alain et PRIMAVESI, Oliver (1998), *L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. gr. Inv. 1665-1666) : introduction, édition et commentaire*, BNUS/Walter de Gruyter, Strasbourg/Berlin.
- PATZER, Harald (1993), *Physis : Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes*, F. Steiner, Wiesbaden.
- PRADEAU, Jean-François (1997), *Le monde de la politique : sur le récit atlante de Platon, Timée (17-27) et Critias*, Academia Verlag, Sankt Augustin.
- ROUSSEL, Denis (1976), *Tribu et cité. Études sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*, Les Belles Lettres, Paris.
- ROWETT, Catherine (2016), « Why the philosopher kings will believe the noble lie », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 50, pp. 67-100.
- RUDHARDT, Jean (1986), *Le rôle d'Eros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, PUF, (« Collège de France. Essais et conférences »), Paris.
- SEBILLOTTE CUCHET, Violaine (2005), « La terre-mère : une lecture par le genre et la rhétorique patriotique », *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, n° 18, p. 203-218.

INTER BARBAROS: UNA PROPUESTA METODOLÓGICA PARA DESCIFRAR LA IDENTIDAD ROMANA

INTER BARBAROS: PROPOSAL FOR AN INNOVATIVE APPROACH TO ROMAN IDENTITY

CORÉ FERRER-ALCANTUD
Universitat Jaume I

RESUMEN

Este artículo es una breve aproximación al concepto de alteridad y su relación con la posible existencia de una conciencia de identidad romana, para lo que nos preguntamos en primer lugar, ¿qué significa “ser romano”? De forma individual o colectiva, la identidad permite al individuo sentirse identificado con sus semejantes, formando parte asimismo de contextos comunitarios unificadores. Siendo ésta una creación ficticia, una elaboración cultural dependiente de un contexto histórico determinado, la identidad no sólo suscita unión y pertenencia, sino también discordia entre quienes, aun careciendo de diferencias ingénitas tangibles, poseen atributos que se oponen a los de otras identidades. Este enfrentamiento es lo que conocemos como alteridad, la fuerza de un Otro que contribuye no sólo a la construcción de etiquetas sociales, sino también a la configuración del Yo dominante. Haciendo uso de métodos de análisis basados en la otredad, compararemos términos heredados, aunque cambiantes en el tiempo, y revisaremos la teoría de la romanización, baluarte de una artificiosa concordia cosmopolita. ¿Cederemos ante la evidencia de una concepción de identidad por parte de los romanos?

Palabras clave: *imperium*, romanización, identidad, bárbaros, alteridad, otredad.

ABSTRACT

This paper aims to analyze “alterity” as a concept that might be related to a potential existence of an ancient self-awareness as Romans, thus an actual Roman identity. However, we must ask ourselves in the first place, what does it mean “to be Roman”? As individuals or being part of a community, identity allows people to feel identified with who they consider their equals, while taking part in some merging collective frameworks as well. Since identity is a fabrication, a cultural fiction dependent on some specific historical contexts, it not only stimulates union and belonging, but also triggers dissent among those who –although lacking solid inherent dissimilarities–, hold characteristics and features

opposed to the ones embraced by other identities. This opposition is known as alterity or otherness: the Other as part of the creation of social labels and openly contributing in the shaping of the Self. Using alterity as approach, we will compare some inherited words and expressions transformed over time, accompanied by the reconsideration of Romanization as an outdated interpretation based on a fictional cosmopolitan harmony. Will we give in to the evidence of a reliable notion of a Roman self-identity?

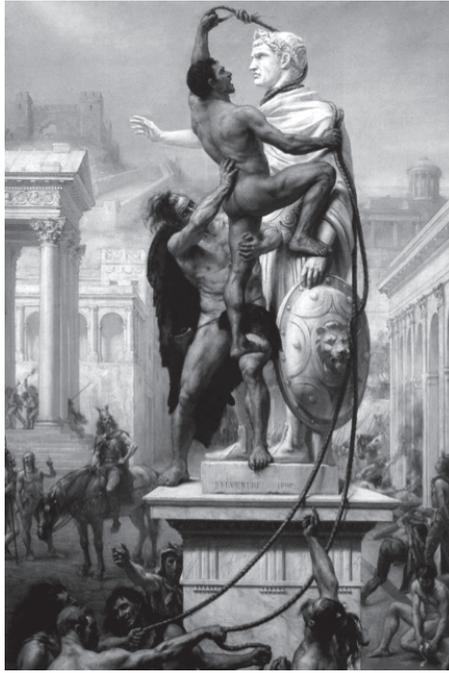
Keywords: *imperium*, Romanization, Identity, Barbarians, Alterity, Otherness.

RESUM

Inter barbaros: una proposta metodològica per desxifrar la identitat romana

Aquest article és una breu aproximació al concepte d'alteritat i la seva relació amb la possible existència d'una consciència d'identitat romana, per al que ens preguntem en primer lloc, què vol dir "ser romà"? De forma individual o col·lectiva, la identitat permet als individus sentir-se identificats amb els seus semblants, formant part així mateix de contextos comunitaris unificadors. Sent aquesta una creació fictícia, una elaboració cultural dependent d'un context històric determinat, la identitat no sols suscita unió i pertinença, sinó també discòrdia entre aquells que, tot i no posseïxen diferències ingènites tangibles, contenen atributs que s'oposen als d'altres identitats. Aquest enfrontament és el que coneixem com alteritat, la força d'un Altre que contribueix no només a la construcció d'etiquetes socials, sinó també a la configuració d'un Jo dominant. Fent ús de mètodes d'anàlisi basats en l'alteritat, compararem termes heretats, canviants en el temps, i revisarem la teoria de la romanització, bastió d'una artificiosa concòrdia cosmopolita. Cedirem davant l'evidència d'una concepció d'identitat per part dels romans?

Paraules clau: *imperium*, romanització, identitat, bàrbars, alteritat.



Le sac de Rome par les barbares en 410,
J. N. Sylvestre, 1890.

“Bárbaros” de larga cabellera, en su mayoría desnudos, destruyendo todo aquello que representa la “civilización” –como, al parecer, el vestuario, entre otras cosas–. Un claro ejemplo de éxito propagandístico intertemporal, pues esta representación del siglo XIX conlleva una carga de idealismo y ficción propios de un mensaje que ha trascendido de manera casi intacta desde los albores del universo romano.

“Race is an illegitimate concept which ourselves have created
based on fear and ignorance.”

Thandie Newton¹

¹ Thandie Newton es una actriz conocida principalmente por su trabajo en la serie televisiva *Westworld* de HBO. Este fragmento forma parte de su charla “Embracing otherness, embracing myself” realizada en TEDGlobal 2011, donde habla acerca del concepto de otredad o alteridad de un modo personal y didáctico. https://www.ted.com/talks/thandie_newton_embracing_otherness_embracing_myself/

¿Por qué Roma resulta tan atrayente en las sociedades que prosiguen a su desaparición? Ciertamente es que no podemos desprendernos de su influjo debido a todo lo que honestamente le debemos a aquella civilización. No obstante, lo que es igualmente indudable es que los imperios y regímenes posteriores que han evocado y traído de vuelta “lo romano” lo han hecho basándose en un mensaje que transmite la imagen idealizada de una Roma estática y perfecta, un paradigma de civilización y dominio ansiado por monarcas, emperadores y otros gobernantes del futuro que no sólo se han arrogado su nombre y condición –romano, *imperium*–, sino que lo han hecho recuperando lo que ellos consideran fueron los rasgos, características y símbolos definitorios de lo que significa “ser romano”. No obstante, esa insistencia por tratar de mantener la imagen de una Roma ideal ha terminado por exportar una idea errática de lo que en realidad fue. La Roma que recordamos hoy no es más que una representación, una irrealidad con un sistema propagandístico tan bien orquestado, que incluso ha otorgado la oportunidad de crear nuevos “emperadores” hasta hace poco más de doscientos años. Una ficción creada ya dentro de su propia cronología y que ha llegado hasta nosotros en forma de entelequia ejemplar. Reflejo de ello es la pintura que abre este artículo, bárbaros desnudos e “incivilizados” contra Roma, hito de la “civilización” –lo cual incluye, al parecer, la vestimenta–.

Así, el objetivo principal de este artículo es exponer una propuesta metodológica alternativa al fenómeno de la romanización como técnica de estudio del pasado romano, un sistema antaño muy elogiado por los especialistas, pero que últimamente encuentra cada vez más detractores² en pos de nuevas definiciones y utilización de metodologías más recientes basadas en la diferencia y no en una homogeneidad artificiosa.³ Igualmente, nuevos instrumentos de análisis, como son aquellos basados en composiciones relativas a la identidad y la alteridad, serán introducidos para dar respuesta a la última cuestión a la que se dedicará este ensayo, la posible existencia de una identidad romana concentrándonos en cuáles podrían ser los criterios que la definirían, así como cuál sería su modo y radio de acción.

2 MOMMSEN (1894); HAVERFIELD (1915); BLÁZQUEZ (1964) y (1985); la lista de autores que usan el término en estos parámetros es interminable, por lo que nos limitamos a citar sólo algunos ejemplos: Theodor Mommsen, por ser el creador del concepto de romanización, Francis J. Haverfield, discípulo del anterior, por dar comienzo al debate introduciendo la idea de fusión cultural, y por último al profesor José María Blázquez Martínez, por haber sido el especialista más versado en los estudios de la historia antigua española y cuyo amplio repertorio contiene no sólo ensayos favorables a la romanización, sino también revisiones del proceso en pos de las particularidades propias de las poblaciones indígenas engullidas por los romanos.

3 HINGLEY (1996); excepcional trabajo desmantelando la romanización.

El trabajo ha quedado dividido en cuatro apartados. En primer lugar, daremos con una introducción que presenta de forma sumaria las dificultades lingüísticas y metodológicas que suscita el análisis de un periodo tan inmenso, a la par que heterogéneo, como es el de la antigua Roma. Planteadas las dificultades, entramos de lleno en el segundo apartado con la definición del concepto de identidad planteando la reciente hipótesis de la alteridad como base no sólo del método analítico que aplicaremos al periodo, sino como instrumento necesario para el estudio y clasificación de todas las parcelas de la sociedad romana. En la tercera parte, traemos a colación algunos de los conceptos heredados de la época que han sobrevivido al paso del tiempo –*imperium, colonia, natio, patria, barbarus*–, pero los cuales sin embargo no han conservado la integridad de su creación primitiva. Trataremos de averiguar si existe una noción de identidad propiamente romana y en qué medida ésta podría venir dada por la visión e interpretaciones de aquellos que trataron de emular sus prácticas con posterioridad. En este espacio, se presenta también el concepto de “bárbaro” en dos contextos distintos. En el primero de ellos, la palabra “bárbaro” es mostrada como un simple atributo adscrito a una identidad y que es relacionado con la etnicidad o la procedencia de un individuo, a la vez que se mostrará cómo irá adquiriendo complejidad de forma progresiva hasta convertirse en último lugar en un descriptor humano habitual. En la segunda parte, éste queda expuesto no como un producto que ha resultado del contacto y enfrentamiento con los romanos, sino precisamente como el origen en la configuración de la identidad romana. Ambas partes se presentan de forma sucinta y prototípica, con tal de servir como ejemplo de lo expuesto en el apartado precedente.

Una vez desarrolladas sus partes, el artículo tratará de responder en las conclusiones a las siguientes preguntas: ¿puede utilizarse el concepto moderno de identidad para referirse a procesos acaecidos durante el periodo romano? ¿Existió una “identidad romana”? ¿Es correcto hablar de una identidad nacional en Roma? El resultado es positivo y el uso de métodos actuales, tales como el correspondiente al análisis de identidades y otras, dan un sentido preciso a situaciones del pasado, resaltando especialmente el modo en que los romanos veían, razonaban y expresaban el mundo en que vivían.

El reto es enorme, por lo que cabe mencionar que lo que se pretende en primera instancia es hacer llegar a los investigadores hispanohablantes un debate que viene dándose desde hace dos décadas en la esfera anglosajona como es el de la necesidad de desprendernos de la romanización como método de estudio riguroso a la par que abandonamos esa visión idealizada de lo que en realidad fue un conjunto de manifestaciones históricas

verdaderamente complejas. Cabe mencionar que este artículo es tan sólo el preludio de una investigación ulterior que aventuro extensa y, por tanto, susceptible de ampliaciones futuras.

PREÁMBULO: ¿ROMANIZACIÓN O ASIMILACIÓN?⁴

Uno de los principales objetivos del historiador es que cualquier investigación que lleve a cabo responda a metodologías que le permiten extraer resultados irrefutables, dado que este empeño podría llevarnos a conocer la verdad acaecida en el pasado. A este respecto, la utilización de expresiones pertenecientes a nuestro propio contexto sociocultural propicia una mejor inteligibilidad de situaciones temporal e intelectualmente lejanas. No obstante, en ocasiones, debemos renunciar a introducir el uso de términos modernos para tratar de definir un evento del pasado, pues corremos el riesgo de que alguno de ellos pueda empañar la perseguida realidad. Igualmente, ni siquiera haciendo un uso inflexible de las fuentes antiguas nos encontramos a salvo, puesto que ya los materiales de que disponemos sufren en sí múltiples subjetividades. Es decir, no sólo el devenir del tiempo y las transcripciones practicadas a lo largo de los siglos habrán hecho mella en el producto al que accedemos hoy, sino que, de igual forma, cierto autor romano de un texto específico ya elaboró la versión original de su obra sometido a un contexto en particular, bajo una sensibilidad o un pensamiento determinados. Podríamos estar hablando de una doble –o infinita– parcialidad en las fuentes literarias.

De la misma forma, lo mismo sucedería si trasladáramos esta situación desde la hermenéutica y el análisis de fuentes textuales hacia la arqueología y la exploración de otras tipologías materiales. Supongamos que llevamos a cabo un estudio acerca de la producción de un alfarero galo del cual conocemos su vida, de dónde procede, la situación de su fábrica, las líneas comerciales que sigue su cerámica, además de toda la información acerca del contexto que lo rodea. Por lo pronto, podríamos asegurar que ésta es una investigación de resultados brillantes. No obstante, ¿es eso cierto? ¿Podríamos, aun con la información dispuesta, afirmar que el resultado de nuestras pesquisas es una verdad fehaciente? Es más, en el caso contrario, uno en el que apenas conociéramos la trama contextual que encierra a nuestro protagonista, ¿seríamos capaces de extraer las peculiaridades de nuestro artesano galo a partir de las premisas propuestas por el fenómeno

4 En honor al artículo del profesor BLÁZQUEZ (1985), "¿Romanización o asimilación?", *Symbolae Ludovico Mitxelena Septuagenario Oblatae*, vol. 1, pp. 566-586.

de la romanización? Unas condiciones, según propone este método, basadas en un deseo por parte de poblaciones indígenas de ser incluidos en el sistema romano, adoptar su lengua, religión y costumbres sin oposición, un sistema de pacificación por medio de sistemáticas invasiones basado en una aparente concordia y que, según las fuentes literarias antiguas, apenas encontró resistencia. ¿Cómo desentrañar el espíritu de nuestro alfarero si no disponemos de información contundentemente directa y la única que poseemos comparece involuntariamente modificada debido a una concepción moderna e imperialista –en el sentido contemporáneo– de las maravillas de Roma y la romanización?

Por consiguiente, nos aventuramos a indicar que el historiador es capaz únicamente de rozar el pasado con los dedos, de aproximarse a la realidad sin gozar de una certeza plena y sin poder tampoco verificarla de forma categórica. Tristemente, sus dudas sólo podrían resolverse con una máquina del tiempo. Lo único que podemos afirmar sin lugar a dudas es que se trata de un sujeto que, inconscientemente, derrocha subjetividad debido a su propio contexto cronológico, por lo que su visión será siempre distante y fragmentaria. Dicho esto, ¿habríamos de rendirnos frente a la imposibilidad de resolver todas y cada una de las dudas que plantea la historia? ¿O quizás deberíamos tantear nuevos métodos que nos ayuden a resolver, al menos en parte, esa fragmentación a la que está sometida la verdad histórica? Aunque fuera sólo por aproximarnos a ella, merece la pena arriesgarse, incluso si esto supone caer en la heterodoxia académica.

Aunque limitada, tal y como advertíamos, la perspectiva del historiador goza de ventajas en cuanto a que, como observador, adquiere el beneficio de poder sondear e investigar situaciones y pluralidades sólo acumulables gracias a la posibilidad de contemplar un todo una vez haya acontecido. Por otro lado, si lo hace como analista, el examen de acontecimientos y procesos –prolongados o breves, exitosos o fallidos, esporádicos o predecibles...–, le otorga la ventaja de establecer comparativas extra-temporales y dar a conocer, con palabras de su propia era, las complejidades y obstáculos no percibidos entonces por la sociedad que las hubo vivido.

En este sentido, Roma, vista como un todo dentro del estudio de la historia, es un ente vasto y enigmático. Haciendo alusión a lo que comentábamos anteriormente, cuando una sociedad no nos da todas las claves que necesitamos para descifrar y describir su contenido, hemos de conformarnos con nuestros recursos coetáneos con tal de desvelar los secretos que entraña. En efecto, es posible que una de los contrariedades más conocidas en el estudio de la historia sea el mantenimiento en escuelas, universidades y en la academia, de una división incuestionable de la misma en una serie periodos infinitos que no son más que el abrigo de grandes diversidades

que realmente no soportan permanecer bajo un único y constrictivo estadio temporal. No cabe duda de que tamaña clasificación se llevó a cabo con objeto de facilitar nuestra comprensión de los eventos históricos y que esta categorización por edades se basa en fenómenos que se prolongan en el tiempo y cuando concluyen de forma abrupta, se determina que cierto periodo ha terminado.⁵ Lo más conveniente quizás sería seguir ampliando las periodizaciones y asegurarnos de añadir nuevos criterios que no estriben casi exclusivamente en demarcaciones geográficas y/o cronológicas. Sea como fuere, la comprensión absoluta de la historia de Roma es inalcanzable, aunque es posible sacar provecho de una periodización tan amplia y es que las épocas pueden subdividirse en pequeños fragmentos, lo que se traduce en una Roma cuya historia no permanece estática ante el devenir del tiempo. Siguiendo este ritmo cambiante, la sociedad situada al abrigo de este dilatado periodo histórico fue asimismo renovándose en consonancia. Es aquí, bajo esta inferencia, donde nos encontramos ante un reto, el de encontrar un método de análisis propicio con el que descubrir el auténtico porqué de los procesos acontecidos en tiempos de los romanos. Un modelo práctico que nos permita entender la historia desde una perspectiva más humana y social, ya que al fin y al cabo son las personas –y no sólo los periodos que las amparan– quienes la crean.

En las últimas décadas ha venido imponiéndose una tendencia dentro de la amplia esfera de las ciencias sociales que, aunque compleja, parece dar respuesta a una gran cantidad de problemas planteados en diversas áreas específicas de estudio. Nos referimos al fenómeno de la identidad, término versátil y tremendamente útil en el análisis de las sociedades del pasado gracias a que su elaboración y constante reinención se ha determinado como algo inherente al ser humano. Tratando de dar respuesta a los conflictos de periodización y lo que en adelante veremos en relación a la romanización como método de estudio, proyectamos en este ensayo el uso de metodologías vinculadas a la identidad y la alteridad como posible solución a las incógnitas naturales que viene planteando la historia. Igualmente, conviene exponer, por un lado, que las identidades se crean, ya que son realmente formaciones artificiales. Por otro, su dependencia rotunda de la cultura propia de cada escenario histórico convierte a las identidades y su configuración en elementos reconocibles y, por tanto, válidos durante el proceso histórica. De este modo, podemos ultimar que las identidades son un producto cultural, tanto individual como colectivo, que

5 GREEN (1992), con gran respeto por la periodización, sugiere una revisión de los cortes en base a contextualizaciones más modernas.

unas veces es elaborado de forma involuntaria y otras de manera deliberada, pero que siempre se confecciona en respuesta bien a un hecho, bien a una preocupación real de la sociedad, y que a su vez quedan compuestas por una serie de elementos atemporales y ficticios que resultan fáciles de rastrear, debido a las constantes aspiraciones o rupturas dadas en torno a la formación o imposición de una identidad determinada. He ahí la importancia de la identidad para una reconstrucción óptima de la historia romana. En este sentido, lejos de resultar pernicioso, nuestra perspectiva, basada en una metodología contemporánea, no alteraría la realidad del pasado, sino que más bien nos ayudaría a dar con hechos y circunstancias sólo considerables gracias a esa distancia existente entre el sujeto de estudio y nuestra propia cotidianeidad.

En consecuencia, otros métodos perderían fuerza ante la reveladora aparición de instrumentos de análisis como el de las identidades. Este es el caso, por ejemplo, del concepto "romanización", el cual de hecho se encuentra en un proceso activo de desaparición o al menos de re-conceptualización, a riesgo de ser sustituido por otros términos, algunos antiguos como es el caso de "*oikouméne*";⁶ el de "latinización",⁷ vinculado éste a un eje motor lingüístico, o bien "aculturación",⁸ mientras que otros son relativamente novedosos, como sucede con "globalización".⁹

Es de sobra conocido que el concepto de romanización fue acuñado por el célebre Theodor Mommsen, del cual extraigo aquí una de las dos ocasiones en las que hace mención al término en el quinto volumen de su obra más conocida. En este fragmento, el historiador saca a relucir, de un modo comparativo, el fenómeno del helenismo por parte de Alejandro Magno, mientras establece una equivalencia de procesos con al respecto de la denominada Guerra de las Galias en los años 58-51 a.C. y su consiguiente anexión territorial:

"Centuries elapsed before men understood that Alexander had not merely erected an ephemeral kingdom in the east, but carried Hellenism to Asia; centuries again elapsed before men understood that Caesar had not merely conquered a new province for the Romans, but had laid the foundation for the Romanizing of the regions of the west."¹⁰

6 HIDALGO DE LA VEGA (2005); y SOMMER (2016).

7 ESPINOSA (2009).

8 WOOLF (1998: 111-124).

9 HINGLEY (2006); PITTS y VERSLUYS (2016); y HODOS (2009).

10 MOMMSEN (1894: vol. 5, 101).

Los seguidores de Mommsen darían cuenta de ello para terminar por convenir que a medida que el fenómeno expansivo –originado a comienzos de la República–, seguía su curso, los romanos irían imponiendo sus atributos y rasgos característicos a las poblaciones sometidas. Bien por la conveniencia de generar un entorno que propiciara la comodidad y el bienestar que sólo lo conocido podría proporcionarles en tierras extrañas, bien por un sentido de victoria y superioridad que los colocaría en una posición de dominio ecuménico, el resultado es que el vasto territorio romano terminó por percibirse en la literatura académica como una entidad geográfica equilibrada y culturalmente homogénea. Para dar muestra de ello, los investigadores refuerzan esta tesis basándose en restos arqueológicos que comparten similitudes encontrados a lo largo y ancho del Mediterráneo y tierras adyacentes. Además de los restos materiales como objetos cotidianos, la arquitectura y las artes plásticas, existen vestigios vivos como las lenguas romances, huellas de una herencia directa de la lengua de Roma, el latín, e incluso hay rastros en el urbanismo a través de composiciones sobre las que apenas reparamos al deambular por numerosas ciudades europeas y transatlánticas, un estilo que bebe de la recuperación en los periodos medieval y moderno de aquél legado artístico. Remanentes de la influencia romana que nos hacen imaginar un *todo* monótono de lo que, bajo nuestra percepción, pudo haber sido Roma.

En efecto, parece existir un todo cohesionador conectado de forma directa con el dominio territorial ejercido por los romanos. Esto es lo que desde que Mommsen acuñara el término a finales del siglo XIX ha venido denominándose “romanización” tanto en el mundo de la investigación como en las aulas. En resumen, la romanización es concebida como un proceso según el cual Roma aparece como figura dominante en el panorama político universal comprendido entre los siglos IV a.C. y V d.C. e incluso como reminiscencia en las sociedades medievales y modernas occidentales, hallándose su influencia desde el consiguiente sistema feudal a posteriores fórmulas de dominio sociopolítico: Roma nunca muere. Aunque, mejor dicho, deberíamos decir que son los dirigentes de gobiernos postreros quienes no la dejarán morir con dignidad.

Esta aparente armonía cultural romana viene de la mano de una realidad, la de un ansia de dominio universal plasmada en la adscripción de nuevos territorios, los cuales, estando ocupados por poblaciones indígenas, habrían sido anexionados al *imperium* romano, en ocasiones de forma forzosa y otras, según transmiten las fuentes, a través de pactos. Una vez adquirido un nuevo espacio, se pondría en marcha un elaborado sistema de transferencia o implantación de la cultura romana sobre la sociedad vencida o anexada, estimulando así la asimilación deseada por los creado-

res de este procedimiento, los *patres* de Roma. Al menos, así es como viene argumentándose desde Mommsen. De este modo, el proceso de romanización quedaría demostrado a través de conexiones que muestran analogías a lo largo del vasto territorio que las comprende. Evidencias rastreables de ello serían el uso del latín como lengua vehicular, las leyes y la legislación, deidades análogas y actos religiosos colectivos, la aplicación de una constitución política global, sistema administrativo común, mimetismos en artes plásticas, literatura y arquitectura, vestimenta afín y moda, costumbres cotidianas, etcétera. Igualmente, su alcance es apreciable no sólo en la literatura, pues el romano, como conquistador, goza de una posición de privilegio haciendo adoptar forzosamente ciertas actitudes, costumbres y modelos artísticos y arquitectónicos con objeto, posiblemente, de su comodidad social. No obstante, la pregunta que nos lleva hoy a la elaboración de este artículo no es la proximidad y semejanzas que evidencian “lo romano”. Por el contrario, lo que nos ocupará en adelante es, precisamente, la diferencia.

Evidentemente, el hecho de que podamos hablar de parecidos, similitudes y analogías y no de mimetismos exactos, se da gracias a que existieron discrepancias, variaciones y diversidad, al fin y al cabo. Asimismo, tal y como advierte el profesor Richard Hingley de la Universidad de Durham, el uso del concepto de romanización es peligroso si no se despoja del ilusorio trato a Roma como sujeto civilizador y símbolo de progreso. Según asegura Hingley, la mayoría de los investigadores actuales ya no dan uso al término de romanización como lo hicieron los académicos del periodo colonialista contemporáneo, sino que tienden a referirse a procesos de asimilación ocasionados a través, sobre todo, de las evidencias relativas a la cultura material.¹¹ En este sentido, la concepción actual de romanización abandonarían el sentido de superioridad colonialista plasmado en la civilización romana y se trasladaría a una interpretación de fusión cultural. Las críticas de Hingley dan pie a nuevas metodologías cuando propone que deberíamos considerar “change and continuity against a background of differences in power, wealth, age, gender, identity, and geography”.¹² Advierte que la población indígena no podría reaccionar por entero del mismo modo, en tanto que poseen individualidades, y que la clave para la reconstrucción de la realidad social romana en las provincias no es un contexto en el que se incluyen divergencias específicas, sino que habría

11 HINGLEY (2006: 39-40); consultar para un análisis exhaustivo de la evolución del término y de su tratamiento en el mundo de la investigación post-colonialista.

12 HINGLEY (2006: 44).

de basarse en la identificación de los procesos de cambio y continuidad. Merece la pena mencionar que compartimos esta reflexión, no obstante, los descriptores utilizados no son más que atributos de identidad y, por tanto, la identidad no puede compartir línea con aquellos rasgos que la construyen; profundizaremos sobre ello más adelante.

Podríamos deducir que la romanización, en todos sus sentidos, se trata de un fenómeno que invasivo que, en realidad, pone en riesgo los hábitos y características propias de aquellos pueblos y territorios ocupados, reflexión que se enfrenta al cariz positivo que le proferían los primeros especialistas que utilizaron dicho término. Asumiendo el rol de Roma como sujeto invasor, las sociedades despojadas habrían mostrado a veces cierto conformismo y en otras ocasiones confrontación, concluyendo todos ellos en un mayor o menor grado de fusión entre su cultura y la de los romanos. Ejemplo de ello es el término utilizado con respecto a los vínculos y consonancias dadas dentro del subgrupo cultural referente a la religión, hablamos del "sincretismo", concepto que reseña una fusión entre deidades y prácticas religiosas y que, por tanto, da cuenta de cierta conciliación en un ámbito que se entiende común entre dos culturas divergentes. Sin embargo, a nuestro entender, la orientación de estas investigaciones y sus resultados –es decir, disponiendo a Roma y su sociedad como protagonista en todo momento– parece unidireccional, por lo que consideramos que, haciéndose eco de la concordia y el cosmopolitismo, la romanización entraña en realidad una perspectiva reduccionista de la cuestión.

Tratando de dar respuesta a las fallas de la romanización, nuevos conceptos de estudio surgirán como respuesta a la observación de la evidencia. Es nuestro deber alabar el trabajo realizado en base a dicha teoría, pues su valor científico es indiscutible además de sustancial en el desarrollo de la historia localista.¹³ No obstante, habiendo cumplido su cometido en cuanto a la localización de similitudes, nos preguntamos ahora, ¿qué sucede con las divergencias? ¿Cómo podríamos localizarlas e interpretarlas?

PROPUESTA METODOLÓGICA: IDENTIDAD Y ALTERIDAD

Como aventurábamos anteriormente, al enfrentarnos a la investigación de lo acontecido en la antigüedad, nos esforzamos con loable esmero por no tratar comportamientos, procesos y situaciones del pasado haciendo uso de términos definitorios y contextualizaciones modernas, considerando que éstos pudieran enturbiar la pureza de cualquier posible realidad histórica.

13 e.g. TORELLI (1995); y CURCHIN (2004).

No obstante, este ejercicio resulta casi imposible en la práctica y ello se debe en mayor medida a dos problemas principales que suelen surgir al respecto. En primer lugar, la herencia de conceptos. En este sentido, es difícil no caer en el uso de terminología traída directamente del mundo grecorromano, pues el legado que se nos ha transmitido es inconmensurable y ha quedado adherido a nuestra sociedad como una impronta representativa en el presente, tanto en entornos políticos, jurídicos o administrativos, como en la esfera artística, urbana y, por supuesto, lingüística. Grande es la herencia que la cultura occidental percibió de griegos y romanos. Dentro de este ámbito, podríamos clasificar dos tipologías en cuanto a si el uso o la elección de algunos de estos conceptos es fruto de la casualidad –es decir, resultado de una estricta herencia lingüística–, o bien forma parte de una acción deliberada –por ejemplo, la elección de denominadores destinados a una mejor inteligibilidad del individuo en cuestión con respecto al objeto de su análisis, quien además lo escogería desde una perspectiva histórica extemporánea e incluso puede que utilizando el latín de un modo evocativo–. En segundo lugar, el hecho de que en Roma no se nominara un proceso o no se fuera consciente entonces de la constitución y el posible alcance del mismo, no lo hace inexistente. Como dijimos, es la lejanía cronológica la que nos da perspectiva y una posición privilegiada con respecto al objeto de nuestro análisis, mientras que por otro lado, los conocimientos de que disponemos, junto con la realización de ejercicios históricos comparativos, nos otorgan la capacidad de observar matices que no tuvieron por qué ser necesariamente advertidos por los romanos. Entonces, la no verbalización de un fenómeno en cierto periodo histórico no es sinónimo inmediato de la ausencia del mismo. Y ello es, precisamente, lo que sucede con el concepto de identidad, una expresión contemporánea pero inherente al cosmos social de los seres humanos. Un proyecto de naturaleza dinámica que, debido a su constante movilidad y reiteración en el tiempo bajo formas diversas, lo convierte en un provechoso modelo de análisis histórico-social.

Si bien la identidad como instrumento para el estudio científico no es algo nuevo en las ciencias sociales, lo cierto es que en los últimos años ha adquirido relevancia en el campo de la historia gracias a la interdisciplinariedad de la que gozan muchos de los estudios desarrollados en las últimas décadas. Ciertamente, el uso de las identidades como herramienta de clasificación social es aún un método novedoso en la esfera de la historia antigua. Sin embargo, un estudio relativamente reciente del profesor David Mattingly, de la Universidad de Leicester, muestra un sondeo del uso de los términos “romanización” frente a “identidad” en títulos y resúmenes de artículos escritos entre los años 1995 y 2007, algo más de una década,

donde observamos de qué modo el primero ha ido perdiendo seguidores frente al segundo.¹⁴ A grandes rasgos, cabe destacar que la concepción de la romanización ha sido sustituida por una herramienta más fluida y que tiene como protagonista al Otro.¹⁵ En este sentido, la identidad como instrumento de investigación está trascendiendo con éxito en el estudio de la historia de Roma,¹⁶ algo perceptible en el incremento de trabajos a este respecto y en la armonía argumentativa casi totalmente coincidente en la mayoría de ellos, considerando la configuración e interacción de las identidades como factores determinantes dentro del desarrollo de sociedades del pasado.¹⁷

No obstante, la dificultad principal a la hora de enfrentarse al término "identidad" es tratar de definirlo. Aunque es un concepto mayormente trabajado en áreas como la filosofía, la psicología, la sociología e incluso las matemáticas, es conveniente que examinemos la definición proporcionada por un diccionario con tal de cimentar las nociones preliminares de cara a su ampliación en los párrafos contiguos. El Diccionario de la Real Academia de la Lengua, en su versión *online*, lo define en primer lugar como la cualidad de idéntico, mientras que en su segunda acepción hace alusión al conjunto de rasgos propios del individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás. Le siguen tres acepciones más, una de ellas matemática, pero la que más nos interesa por último es la que lo define como la conciencia que una persona tiene de ser ella misma y distinta a las demás.¹⁸ Obviamente, proviene del latín, aunque tardío, del término

14 MATTINGLY (2011: 208-209).

15 LEVINAS (1977). Si bien no se expresa de manera explícita en estos términos, muchas de las investigaciones recientes viran hacia aquellos excluidos del paradigma ficticio que propone la Roma civilizadora, masculinista y superior, frente a los protagonistas de la desigualdad y la diferencia. En este sentido, he decidido utilizar el término levinasiano que compendia estas conclusiones tildando a este conjunto social como el Otro, representado con letra capital, un concepto procedente de la teoría de la alteridad del filósofo Emmanuel Levinás a la que aludiremos unos párrafos más abajo.

16 HABINEK (1988); LAURENCE y BERRY (1998); LIEU (2004); ROYMANS (2004); MATTINGLY (2011); CONANT (2012); ROSELAAR (2012); y ORIZAGA (2013). Son sólo algunas de las lecturas imprescindibles y/o más recientes que tratan el tema de la identidad en el mundo romano.

17 HALL (2003: 14). En palabras de este autor, "la identidad es un concepto (...) una idea que no puede pensarse a la vieja usanza, pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en absoluto".

18 Real Academia Española (s.f.), Identidad, *Diccionario de la lengua española online*, 23^o ed. Extraído de <http://dle.rae.es/?id=KtmKMfe>

identitas, significando “el mismo”. Por tanto, según las definiciones, comprendemos que la identidad contiene, al menos, dos tipologías naturales de expresión. Una que se daría en base a la pertenencia a un colectivo con objeto de sentirse parte de una comunidad en particular, de algo más grande a lo que acudir y pertenecer. Mientras que la segunda forma en que la identidad se manifiesta es aquella referida a la individualidad, no bajo la concepción moderna del individuo, sino en un sentido de categorización personal dentro de la comunidad mentada; es decir, quién es uno mismo en relación con otros en uno o en varios contextos particulares.

Posiblemente, lo más interesante a la par que complicado es que, en realidad, la Identidad con mayúsculas es un ente abstracto e ilimitado, heterogéneo, plástico y móvil. No obstante, es un testimonio rastreable, característicamente humano y, además, calificado como un proceso de creación cultural de la cual sufre una dependencia que no siempre deja al que la vive observar, desde fuera, lo atrapado que está por ella.¹⁹ Asimismo, huelga decir que si hemos sido capaces de percatarnos de un patrón histórico-social gracias al uso de nuevos métodos y conceptos, fruto de nociones propias de nuestro marco contextual, se debe a que es resultado de un esfuerzo por comprender de la mejor manera posible una realidad inalcanzable aproximándonos al menos de este modo a ella, nunca tratando de turbar la autenticidad de acciones y fenómenos históricos.

Si recordamos las definiciones proporcionadas anteriormente, la identidad sirve para situar al individuo como parte de una comunidad y, por otro lado, como ente individual. Nuestra interpretación aquí sigue el hilo de este planteamiento, sólo que permite una mayor comprensión del concepto en el contexto de la antigüedad romana, que es lo que nos ocupa. En efecto, hay dos formas de proyectar la identidad: en un sentido colectivo y en un sentido individual. Lo que esto significa en realidad, y así es como lograremos identificar sus expresiones en cualquiera de las realidades romanas, es que la identidad tiene una doble morfología que traduciremos aquí como parecerse –en un sentido de colectividad y pertenencia–, o divergir –en concordancia con la acepción relativa a la propia personalidad o individualidad–. Ambas configuraciones conforman las identidades de todos los

19 A propósito de esta reflexión, reseño aquí la frase de uno de los autores escogidos para dar forma al método que proponemos y que aparecerá con posterioridad en el texto principal: “Existen, como es natural, muchas precauciones para aprisionar a un hombre dentro de lo que es [esto es, una identidad prefijada], como si viviéramos en un perpetuo temor de que pudiera escaparse de ello, que pudiera desaparecer y eludir súbitamente su condición”, GOFFMAN (1993: 87), parafraseando a Sartre.

habitantes de la sociedad romana y la disposición de un método basado en estas dos premisas podría ayudarnos a revelar quiénes eran sin la necesidad de tener que depender de transmisiones usualmente consideradas como transferencias directas.

Otro de los factores que merece la pena destacar es que la identidad no es sólo una, por lo que una comunidad o un individuo no son permanentemente aquello que les define en un momento determinado bajo unas circunstancias específicas. Por el contrario, las identidades mudan con el acontecer de los hechos y son, asimismo, hijas de su propia contemporaneidad. Las identidades se mueven, crecen, son plásticas en cuanto a elasticidad y permisividad a la hora de añadir nuevos aspectos de similitud o diferencia, y cumplen con las necesidades específicas bien de forma voluntaria o involuntaria. En el primer caso, podríamos poner el ejemplo de un gobierno que impone un paradigma de identidad como modelo a seguir. Precisamente, esta es la situación en Roma donde, como veremos, los *patres* del Estado ofrecen la gloria personal a través de aprehender una identidad ficticia afianzada por lo que ellos entienden por tradición.²⁰ Pongamos un ejemplo. Todos aquellos que cumplan con ciertos requisitos exclusivos –varones, acomodados, dispuestos a desempeñar la carrera militar y política, a cambio de promesas de gloria traducidas en vanidad personal–, tendrán acceso a dicha identidad romana programada. Puesto que la identidad en este sentido es una aspiración, hablaríamos de acciones y modificaciones voluntarias. Continuando con el ejemplo expuesto, aquellas personas que no cumplieran los requisitos seguirían, no obstante, formando parte de la sociedad romana ya que ilustran otras identidades que, también de forma interesada por parte de los hombres del gobierno, no han sido incluidas bajo el primer modelo identitario que presentábamos, pero sí en otros, a fin de desempeñar distintos arquetipos de identidad. Modelos, pues, concebidos por los poderosos e igualmente necesarios para el desarrollo y consolidación del esquema socio-político romano. Así, la identidad adquirida se

20 La tradición como ficción forma parte de un amplio debate acerca de la veracidad de la misma, como un elemento original y espontáneo compuesto por un conjunto de hábitos y costumbres, o si por el contrario cumple unas normas preestablecidas por los propios poderosos de cada momento específico de gobierno, quienes utilizarían –e incluso habrían inventado en origen e irían modificando a su antojo– la tradición con el fin de formar y reproducir una sociedad que permanezca bajo su control. Por ser este un tema que necesitaría un desarrollo propio que no tiene cabida en este espacio, remito a lo que se plantea al respecto en mi tesis doctoral, FERRER-ALCANTUD (2017). Para información general acerca de las tradiciones inventadas, HOBBSAWM (2002: 7-21).

obtiene de forma impuesta o dada y, por tanto, involuntaria. La finalidad de formular paradigmas artificiales de identidad por parte de los hombres poderosos de Roma es obvia: aprovechando el efecto humano que busca la pertenencia a un colectivo, el gobierno controla a la sociedad a la cual encorseta en unos prototipos específicos creados exclusivamente para tal fin. La identidad, en este caso, es utilizada como medio de control social.²¹

Otro elemento a tener en cuenta es el de su composición. Éste es posiblemente el aspecto más útil para el desarrollo de un método de análisis histórico riguroso enraizado en la identidad. Habiendo desvelado que la identidad tiene un contenido heterogéneo y, además, que es un proceso cambiante sujeto a razones tanto voluntarias como involuntarias, ahora hemos de asentar las bases que han de ayudarnos a reconocer y explicar las identidades. En este sentido, la norma principal es saber reconocer los elementos que componen una identidad para poder localizarlos y estudiarlos en relación a otro tipo de identidades en un mismo marco histórico. Para ello es necesario prestar atención a las peculiaridades de cada una de ellas con tal de crear índices de coincidencias y discrepancias que, posteriormente, clasificaremos en compartimentos provistos de etiquetas generales; éstas son en realidad formulismos compuestos por una serie de atributos, rasgos y características específicas que, al ser percibidas, ayudan a catalogar socialmente a los individuos y comunidades bajo una u otra etiqueta. Por ende, el primer paso en la exploración de las identidades del pasado será localizar las características o atributos que sean comunes a todas ellas. Esto es, el género, la edad, el estatus social, la clase, la etnia, el credo, de forma genérica, además de otros rasgos propios de cada periodo histórico. En nuestro caso, hallamos atributos definitorios de una posible identidad romana al escrutar su sociedad, rasgos tales como la tendencia política –e.g. el uso de cesariano o pompeyano²² como calificativos o denominadores–, o incluso la vestimenta –e.g. la oposición social entre la toga y la túnica, el *pallium* como elemento extranjero,²³ el uso de la púrpura como rasgo de poder, el *latus clavus* senatorial, la toga *pulla*²⁴

21 C.f. nota 19.

22 TÁCITO, *Ann.*, 4.34.3; “ut Pompeianum eum Augustus appellaret”. Según Tácito, Augusto denominaba así su escritor de corte y amigo Livio debido a las alabanzas que éste último le profesaba a Pompeyo en sus escritos.

23 TERTULIANO, *De pallio*; en esta obra, Tertuliano utiliza el *pallium*, una prenda cuadrangular típicamente griega o extranjera –no romana en general–, como medio para ilustrar el yugo y las imposiciones que irrumpen sobre las peculiaridades de una añorada identidad púnica.

24 CICERÓN, *Uat.*, 32; “toga pulla”, la toga negra.

en los funerales...-. Atributos que, una vez localizados, pueden no sólo enumerarse para establecer con posterioridad un estudio comparativo, sino de los que, como vemos, se deduce la coexistencia de más de un rasgo, lo que repercutirá en la representación de cada una de las identidades que las acogen haciéndolas únicas. Para que esto sea comprendido de la mejor manera posible, dada su relevancia, presentaremos un ejemplo a través de la siguiente cuestión: dos individuos comparten el mismo abolengo, la misma consideración social, ambos son igualmente acaudalados, los dos nacidos y criados en la capital romana. Aparentemente, su identidad debería ser la misma. No obstante, uno de ellos es considerado hombre y la otra mujer, lo cual provoca discrepancia en una identidad que parecía análoga. En efecto, en la antigua Roma el hecho de ser definido como mujer u hombre terminará por componer dos de las identidades socialmente aceptadas dentro de la definición del individuo –ser hombre, ser mujer–, a pesar de que el género sería tan solo uno de los atributos que constituyen la formación de dichas identidades.

Podemos asegurar, por tanto, que es el conjunto de todos y cada uno de los atributos lo que define la identidad propiamente dicha y que un individuo no goza sólo de una identidad individual y otra colectiva, sino que su identidad irá en concordancia, por una parte, con los acontecimientos históricos y, por otra, con su evolución social. Finalmente, los atributos –edad, género, estatus social, etnia, credo, etcétera– se entrelazarán entre sí para formar las peculiaridades de las diversas identidades no sólo de cada individuo, sino también conformando las propias de cada comunidad –cristianos, extranjeros, ciudadanos, mujeres, artesanos, entre otros–. Ello sostiene la hipótesis de que tanto la identidad como sus características son construcciones culturales que dependen directamente del contexto histórico que las ampara. Merece la pena destacar que dichos atributos han sido y son creados desde la oposición, es decir, desde una perspectiva de discrepancia con respecto a aquel elemento que contrasta su imagen. Recapitulando, estos rasgos han sido elaborados en concordancia a la cultura del momento y en base a la oposición y la diferencia contrastiva. Por tanto, las identidades no *son*, sino que se configuran artificialmente buscando pertenecer o encajar, por un lado, y la singularidad, por otro. A la sazón, el propósito de la localización de atributos de identidad no es el de hacer encajar esas identidades en unos modelos contemporáneos de razonamiento para hacerlos inteligibles a nuestros ojos. Por el contrario, el objetivo es emplear este método para averiguar inquietudes y objetivos personales, así como las diversas situaciones que movían a los romanos a anhelar pertenecer a una identidad o disentir de ella. De este modo, averiguaríamos cuáles son las prioridades sociales de cada etapa y fenómeno histórico en Roma,

a la vez que nos ayudaría a entender su forma de razonar y conectar los procesos de su cotidianeidad.

El último aspecto a tener en cuenta es el de la anunciada oposición o diferenciación. Si bien ya ha sido mencionado líneas atrás, es necesario su desarrollo con tal de obtener una visión completa de lo que podría extraerse de un método de análisis basado en la construcción de identidades, ya que el origen primigenio de cualquier identidad es, esencialmente, la diferencia.

“Identity may be defined as the collective aspect of the set of characteristics by which something or someone is recognizable or known. These may be behavioural or personal characteristics, or the quality or condition of being the same as something else. This sense of collective similarity among entities, be they objects or individuals, implies that the very notion of identity also depends upon opposition through a contrast with something else.”²⁵

En este fragmento, la profesora Tamar Hodos, de la Universidad de Bristol, define sucintamente todo aquello que venimos mostrando hasta ahora. En primer lugar, define la identidad como el receptáculo de un conjunto de características por las que un individuo puede ser reconocido en la sociedad, por tanto, la identidad nos ayuda a ubicar e interpretar a las personas. Inmediatamente, alude a que dichos rasgos pueden ser personales o bien relativos a ser semejante a otro u otros. Aquí se refiere al aspecto de similitud del que se ocupan las identidades para, posteriormente, introducir las palabras “opposition” y “contrast”, ya que sin el ejercicio de la oposición y diferencia no sería posible crear ni definir ninguna identidad. Esto es lo que se conoce en el mundo de la filosofía y la sociología como “alteridad” u “otredad”, es decir, la visión del Otro y su repercusión en el Yo.²⁶ Por razones tanto de extensión como de propósito, hemos reducido la lista a cuatro de los autores que han resultado cuyos estudios resultan fundamentales en la elaboración de una metodología flexible, pero minuciosa, para el análisis histórico. A continuación, daremos cuenta lacónicamente de las deducciones del sociólogo Erving Goffman y los filósofos Jacques Derrida, Emmanuel Levinas y Judith Butler.

25 HODOS (2009: 3).

26 C.f. nota 15.

En la obra de Goffman, el planteamiento del individuo como un actor presenta la personalidad o identidad de los individuos como productos resultantes de la representación de un rol, como actores en una función, enmascarados –las máscaras podrían ser atributos, en tanto que también son artificios–, y que actúan en respuesta a la interacción social con otros individuos-actores.²⁷ En Derrida prima la “deconstrucción” de los elementos sociales, es decir la desfragmentación, por ejemplo, del campo del lenguaje y los términos, en el cual se alza sobre todo lo demás la “différance”, un neologismo derridense que alude a la oposición lingüística que, en consecuencia, termina por otorgar un poder real a las palabras; la diferencia se erige como base primigenia de la construcción de conceptos y de nuestro propio cosmos, de este modo, el ser humano utilizaría estas palabras basándose en la diferencia u oposición como dispensador de poder.²⁸ Levinas, por su parte, es el primer filósofo en acuñar el término “alteridad” al plantear que la construcción del Yo depende siempre de un Otro,²⁹ lo que significa que la identidad necesita irremediablemente la existencia de alteridad u otredad para configurar y reafirmar su propia identidad. Es decir, sin considerar que la identidad se construye primero y posteriormente la imagen de otro opuesto, sino que sucede al contrario: el Otro y sus elementos o alteridades son los que construyen verdaderamente el Yo. Por último, exponemos la tesis de Butler. Su método de deconstrucción del género, sobre el que concluye que es artificial, una imposición social fruto de una elaboración cultural y, por tanto, que no es ingénito ni natural, nos es útil en tanto que su teoría de la performatividad –según la cual se establece que el lenguaje en sí mismo tiene la capacidad de generar realidad sólo con pronunciar un enunciado–,³⁰ puede extrapolarse a identidades formadas desde cualquier atributo –e.g. la identidad étnica o etnicidad, corriente que está desbancando a la de la romanización–. Siguiendo un método basado en las teorías propuestas por estos autores, podremos hallar en cualquier periodo histórico esa concepción que el individuo, de forma solitaria o colectiva, tiene de sí mismo, enmarcado todo ello dentro de un contexto determinado, sujeto a unas normas específicas y de acuerdo a unas costumbres

27 GOFFMAN (1993).

28 DERRIDA (1989).

29 LEVINAS (1977).

30 BUTLER (2007) y (1988). Esta filósofa entiende que para que un mensaje pase de ser un enunciado inventado y artificial a algo que se entenderá en el futuro como natural y tradicional, ha de “realizarse” o performativizarse, es decir, repetirse de forma constante hasta ser naturalizado.

concretas. Es decir, la percepción y el entorno pueden cambiar, pero no el ejercicio de creación de identidades, pues siempre existirá la oposición como descriptor y, por tanto, alteridades basadas en la diferenciación que son las que, realmente, construyen la identidad.

Tal y como hemos podido comprobar, el término "identidad" comporta un significado ciertamente amplio y de una complejidad imponente. El uso de la identidad y la alteridad como metodología dirigida al estudio de la antigüedad aún es algo novedoso, aunque es también tremendamente útil. Debido a la profundidad significativa y la problemática composición del concepto, su uso en el mundo de la investigación requiere ciertas demarcaciones con tal de obtener resultados óptimos. En primer lugar, huelga decir que el término es de invención reciente, lo cual no significa que no pueda ser utilizado para periodos donde el concepto no existiera como tal. En este sentido, los humanos solemos nominar todo lo que creemos concebir, pues la finalidad última es la comprensión e inteligibilidad de todo aquello que nos rodea. Sin embargo, una vez desplegada su formación y delimitada su estructura, confirmamos que se trata al mismo tiempo de un concepto riguroso y que resulta de gran utilidad para el análisis histórico.

Planteadas estas teorías y antes de dar paso al siguiente apartado, convendría retomar las cuestiones que planteábamos al comienzo de este artículo, dudas que ya empezamos a disipar gracias a la información aportada hasta ahora. Con respecto a las preguntas, se planteó en primer lugar si podríamos utilizar el concepto de identidad y un método acorde al mismo para hacer alusión a procedimientos y desentrañar aspectos característicos de la sociedad romana, sociedad que desconoce dicho patrón. Teniendo en cuenta que la primera cuestión recibiera una respuesta afirmativa, la segunda planteaba si hubo en la antigüedad algún tipo de noción o conciencia de identidad romana en un sentido "nacional" del término. A continuación trataremos de dar respuesta a estas preguntas planteando el modelo del romano y el bárbaro como paradigma de diferencia, oposición, es decir, de alteridad.

DULCE ET DECORUM EST PRO PATRIA MORI: CONCEPTOS ANTIGUOS, JUICIOS MODERNOS

A lo largo de la historia, el ser humano ha tenido la necesidad de dar nombre a todo aquello que le rodea con dos objetivos vitales: la comunicación con otros seres y la comprensión de su propia realidad. La constante creación de términos y nuevas descripciones ha ido proporcionando no sólo la invención de las lenguas acompañadas de un inagotable cosmos de significados, sino también la importante propagación del lenguaje, lo cual

conlleva a un intenso desarrollo del conocimiento y la capacidad de definir casi con exactitud desde un objeto hasta una emoción.

Por ejemplo, no nos supone esfuerzo intelectual alguno tratar de descifrar la expresión "dulce y honrosa es la muerte del que cae luchando por su patria".³¹ El hecho de que al analizar esta locución desde la distancia, es decir, al examinarla por medio de las particularidades propias de nuestra contemporaneidad, no nos resulte difícil de interpretar, dice más de lo que a simple vista podríamos deducir. Escritas posiblemente en algún punto del siglo I a.C. por Horacio, acreditado autor romano e hijo de un liberto itálico que luchó contra los romanos en la denominada Guerra de los Aliados en los años 90-88 a.C., contienen, en efecto, uno de esos conceptos que ha sobrevivido a siglos de cambios lingüísticos tanto morfológicos como los que se refieren al contenido: *patria*.

Cicerón también da cuenta de esta máxima en su *República*³² haciendo una crítica a la filosofía propia de su tiempo y recordando, del mismo modo que Horacio, que todo tiempo pasado fue mejor, dirigiéndose ambos hacia un público que ha perdido los valores morales y virtudes de antaño ante una, creen ellos, degeneración social incipiente en sus propios días. También encontramos mención a este término en otro tipo de literatura, la épica, cuyo objetivo en tiempos de Augusto, era el de un cambio de régimen basado en una tradición republicana que rememorarán en adelante todos los grandes hombres de Roma. Este es el caso de la *Eneida* de Virgilio, obra destinada a la recuperación –o aleccionamiento social a través de mecanismos de adoctrinamiento basados en la moral– de dichos valores y virtudes, y en la cual encontramos este vocablo en más de ochenta ocasiones. *Patria*, pues, es un término que parece haber perdurado intacto en el tiempo, pues es coincidente con nuestra percepción del mismo, al menos a simple vista.

Otros conceptos recurrentes en la literatura antigua que han sobrevivido al propio gobierno que los creó en primer lugar, son imperio, colonia, aunque no así *natio*, de concepción latina, pero posterior. No obstante, su supervivencia se debe más a una recuperación voluntaria que a una herencia íntegra. En el caso de *imperium*, sabemos que era un ejercicio exclusivo del rey en periodo monárquico y que posteriormente trascendió a época republicana como un poder militar exclusivo de las magistraturas más altas, con el cual se podía convocar al ejército en armas. Con el tiempo, este poder formará parte indispensable de los primeros momentos de la expansión ro-

31 HORACIO, *Od.*, 3.2.13.

32 Cic., *Rep.*, 1.3, "ut possint eam uitam, quae tamen essen reddenda naturae, pro patria potissimum reddere".

mana, cuando pocos años después del 509 a.C., fecha establecida como el inicio de la República, diera comienzo el proceso de expansión territorial y ultramarina por parte de los romanos. Las confrontaciones en los lugares de interés requerían que un magistrado *cum imperium* diera las órdenes de traslado y acción militar, por lo que al convertirse el procedimiento invasor en prácticamente una costumbre, el imperio acabaría asociándose a la expansión y anexión de nuevas regiones. Por el contrario, la correcta nomenclatura del sistema de gobierno inaugurado por Augusto en el 27 a.C. es la de Principado y no Imperio, como suele apodársele en algunos círculos eminentemente educativos.

En cuanto lo que nos ocupa en esta ocasión, los términos expuestos han sido recogidos como parte del legado de Roma para justificar acciones y regímenes desde que el denominado Imperio Romano de Occidente se descompuso a finales del siglo V. en este sentido, su significado ha sido resignado a realidades diversas de la mano de personas que creyeron entender la esencia de dichos términos. A modo de símbolos, las palabras imperio o patria, e incluso *colonia* –en su origen republicano, un espacio para ubicar veteranos de guerra y el exceso de población en periodos de crisis frumentaria o de falta de tierras para licenciar soldados–, se han transfigurado hasta tener vida propia en la actualidad, formando neologismos–patriotismo, colonialismo, imperialismo– derivados de esa comprensión posterior de términos oriundamente romanos.

No obstante, existen otro tipo de vocablos, también adquiridos y transformados debido al devenir de los siglos, pero que en esta ocasión nos servirán para ilustrar de un modo ilustrativo los beneficios de la utilización de un método analítico relacionado con las identidades. La palabra “bárbaro”, como sabemos griega en origen,³³ designaba a aquél que no hablaba la lengua común y, ya en periodo romano, simplemente, al menos en principio, a un extranjero. Entre las acepciones mostradas en el diccionario, encontramos algunas sorprendentes, como “fiero, cruel”, “arrojado, temerario” e “inculto, grosero, tosco”. Al igual que sucederá con la palabra vándalo, que en origen designaba a una tribu indígena centroeuropea, sus acepciones confirman lo que planteábamos en las primeras líneas de este trabajo: los romanos ejercieron una labor propagandística encomiable, consiguiendo que regímenes de periodos posteriores adularan sus ficciones durante siglos, manteniendo y modificando términos que, aunque utilizados como escarnio en ciertas ocasiones, en origen fueron simples atributos de identidad.

33 HOMERO, *Il.*, 2.867; “βαρβαρόφωνος”, es decir, que produce el sonido “bar-bar” al hablar.

Lamentablemente, algunos comportamientos parecen sobrevivir también al paso del tiempo, y del mismo modo que hoy algunos utilizan las nacionalidades y otros rasgos étnicos a modo de invectiva o en un tono peyorativo, lo mismo terminaría por suceder en Roma. Tal y como ha quedado expuesto al comienzo de este artículo a través de la cita verbalizada por la actriz Thandie Newton, “la raza es un concepto ilegítimo que hemos creado nosotros mismos basándonos en el miedo y la ignorancia”.³⁴ No obstante, para la ocasión que nos ocupa sería más exacto eliminar la palabra “raza” del enunciado y establecer que, entre los romanos, todo aquel que no fuese considerado romano por los que sí se consideraban como tales, era automáticamente despreciado y no era necesario el uso de una invectiva atacante, sino tan sólo la mención a aquél rasgo, característica o atributo que le haría divergir del contrapuesto hijo de Roma. Es por ello que, a pesar de que su génesis es posterior al fin del Imperio Romano de Occidente, el proto-racismo³⁵ es, desgraciadamente, tan viejo como las primeras voces del mundo antiguo.

Posteriormente, en el siglo V, Salviano nos hará saber que el término designa ya a una comunidad de individuos elogiables en contra de la decadencia que entonces mostraban los romanos.³⁶ Dependiendo del periodo y las circunstancias culturales, por tanto, el descriptivo “bárbaro” se usa bien como atributo, bien como insulto, bien como nominador de una comunidad al completo, que en ocasiones son mostrados de forma optimista, otras como paradigma del mal, y en otras ocasiones como modelo a seguir, como lo plantea Salviano de Marsella, un autor, por tanto, de procedencia romano-gala. En definitiva, el bárbaro, como sujeto representado por el Otro, será despreciado en tanto que su identidad supone una oposición al Yo romano, mientras que será utilizado por sus opositores como identidad ejemplar. Con todo, también de la ubicación de estos actos podríamos extraer información valiosa de cara a la comprensión de aquellas sociedades, como el porqué del desprecio o admiración, su origen y su finalidad. Sea como fuere, el requisito para ser susceptibles de análisis –ellos mismos, la sociedad que les rodea y las figuras de contraste– es que contengan un número indiferente de atributos que los hagan ser reconocidos por la sociedad de cada fase en la historia de Roma como bárbaros. De pronto, un atributo o rasgo particular de los muchos que seguramente configuraban

34 Cf. nota 1.

35 ISAAC (2006).

36 SALVIANO, *De gubernatione Dei*.

las identidades de los extranjeros, termina por imponerse como identidad específica –del mismo modo que sucedía con las designaciones de género “hombre” y “mujer”–.

La forma de averiguar las divergencias fácticas y la definición exacta del bárbaro podría llevarse a cabo siguiendo los pasos establecidos en la metodología propuesta. Esto es, crear una lista de los atributos que suelen reiterarse en todas las periodizaciones, como el género, la etnia o el estatus, entre otros, para posteriormente situar a los bárbaros que aparecen tanto en fuentes literarias como en interpretaciones artísticas de la época. De este modo, terminaremos por una serie de descriptores que podremos comparar entre sí con tal de ampliar el concepto de bárbaro –desde galos, a las diferencias entre púnicos y africanos, germanos admirables y germanos despreciados, su papel en las *auxilia*, o en matrimonios imperiales– y, sobre todo, conocer de cerca qué pensaban los romanos de todos los periodos acerca de ellos. El siguiente paso sería seleccionar los elementos divergentes de las identidades descritas con tal de crear igualmente la identidad romana, la cual es producto precisamente de afianzar sus diferencias con otro extranjero o bárbaro. Por tanto, el bárbaro³⁷ es una ficción cultural necesaria para la creación de una identidad romana, la cual se crea en contraste u oposición a aquélla, siendo el bárbaro o extranjero la raíz inseparable de la construcción, valores y virtudes de lo que significaba para ellos “ser romano”.

CONCLUSIONES: ¿QUÉ SIGNIFICA PARA UN ROMANO “SER ROMANO”?

Llegados a este punto, sólo queda responder a las cuestiones planteadas al comienzo de este artículo. Las dudas eran las siguientes: ¿se puede hacer uso de la identidad como método analítico?, ¿podríamos afirmar que existe una identidad romana? Y en caso de responder afirmativamente a esta última, ¿sería correcto hablar de la existencia de una identidad “nacional” romana? A tenor de lo expuesto con anterioridad, podríamos convenir que los romanos dan muestras evidentes de identidad, tanto en un sentido individual como colectivo. No obstante, iremos paso a paso.

La respuesta a la primera pregunta es sí. La identidad es un proceso de creación cultural inherente al ser humano y, por tanto, a su historia. Si bien ostenta procedimientos propios de la sociología y la antropología,

37 Extraigo esta nota al pie para no hacer perder el hilo al lector. En efecto, a estas alturas sería más apropiado hablar de *los* bárbaros, ya que entendemos la pluralidad de sus múltiples identidades dispersas en todos los tiempos y espacios propios de la historia de Roma.

cumple rigurosamente con la recolección de datos y la extracción de información fehaciente con tal de lograr recomponer periodos de la historia de Roma que de otro modo quedarían ocultos. Es un conjunto de atributos en constante mutación, pero gracias al método desarrollado y expuesto en este trabajo hemos podido comprobar que la identidad y la alteridad son herramientas esenciales para este potencial método de análisis histórico.

En segundo lugar, no podemos afirmar de forma categórica si hubo o no una conciencia de identidad romana colectiva e individual, ya que ello requiere un estudio considerable de infinidad de atributos y resultados comparativos entre identidades y sus otredades. Asimismo, el objetivo principal de este artículo era dar a conocer una propuesta metodológica y no hay cabida para una mayor extensión. No obstante, considero que no es descabellado considerar que sí habría habido una noción de identidad romana, sólo que su fundamento o razón de ser creo que sería más correcto hacerla llegar desde el concepto de ciudadanía o *ciues romani*.³⁸ En otras palabras, puesto que no deja de ser una confrontación de un dualismo, de dos maneras contrapuestas de percibir la realidad, es posible que el sentimiento de identidad romana tuviera que ver con el estatus y la condición jurídica, ya que ello es lo que realmente otorgaba un poder fáctico traducido en la promoción social, la *amicitia* y un mejor acceso a riquezas. La cuestión, por ejemplo siguiendo el argumento del bárbaro, sería una oposición entre dos identidades –romano, bárbaro–, que se enfrentan por una cuestión de poder y dominancia el uno sobre el otro. De esta manera, nacería el concepto del extranjero como ser inferior, incivilizado e indómito, pues no conserva uno de los atributos más valiosos según el propio contexto romano, que es la ciudadanía romana, es decir, la ciudadanía completa o de primera. Por supuesto, el género también es determinante aquí, pues dependiendo de un estatus social específico, con derecho de ciudadanía romana –completa–, siendo varón, acomodado, políticamente activo y formando parte del ejército en las campañas militares, se “llega a ser” romano, y no de otro modo. Queda claro que la identidad o el “ser” romano es una construcción ficticia, no una entidad natural.

En respuesta a la tercera cuestión, y al hilo de lo expuesto en el párrafo anterior, hablar de una identidad centrada fundamentalmente en un concepto de nación o nacionalidad no sería correcto. Aunque es una realidad el hecho de que la tierra era la base de la economía romana y por tanto, motivo de los principales conflictos de expansión y conquista –a razón de expansión, dominio y/o explotación–, la variedad en la procedencia

38 MATHISEN (2006: 1011-1040).

de los emperadores desde mediados del régimen del Principado podría indicar que el ser romano no requiere *natio*, es decir, nacer en un espacio que lo vincule a uno a su "romanidad". Además, la reciente acepción del término con todas sus aristas impide que lo usemos a este respecto. A pesar de esta negación categórica, quedarían por resolver ciertas incógnitas con respecto a la concepción romana de procedencia y de si ello sería un rasgo definitorio a nivel de identidad. Habría que someter al método propuesto toda la información relativa a cuestiones de procedencia ligadas a una posible identidad romana en conexión con un territorio, que es uno de los rasgos más claros del nacionalismo contemporáneo. Además, los romanos utilizan este término como endónimo al mismo tiempo que promueven mitos fundacionales que proclaman una tierra que es fruto del asentamiento y desarrollo ulterior del pueblo romano.

Por último, expondremos otro punto por el que Roma no podría ser examinada bajo el prisma de "nación". Una de las características principales del nacionalismo son los símbolos que forman la nación que los movimientos nacionalistas usan asimismo para exaltar este fenómeno. Obviamente, en Roma existen símbolos e indicadores externos propiamente romanos, por lo que nos preguntamos, ¿por qué, entonces, sigue sin caber dentro de esta definición o concepción de una identidad nacional romana? Muy sencillo: el proceso ha sido contrario al proceso natural del proceso nacionalista.³⁹ En este sentido, se ha traído en diversas etapas históricas y con fines diversos a Roma como un símbolo en sí misma. Bien es cierto que se han tomado de ella no sólo el derecho, el arte, el latín, la ingeniería, y otros tantos elementos que forman parte del desarrollo de la civilización occidental, sino también se han acogido símbolos que ya en Roma cumplían con dicho cometido, el de dar visibilidad a su poder y a su "romanidad". El uso de la púrpura, que ha pasado de ser utilizado por parte de los magistrados más insignes de la República romana a reyes, emperadores y figuras vinculadas a la Iglesia Católica que desde el medievo lo han usado como símbolo de poder. El águila, símbolo de las legiones romanas presente posteriormente en escudos heráldicos y banderas que llegan hasta la actualidad e incluso como parte de la simbología nazi. Algo similar ocurre con los *fascas*, un elemento oriundo de Etruria y que fueron el símbolo principal del régimen de Mussolini, además de encontrarlos también presentes en el emblema de la Guardia Civil española. Procesos como la Revolución francesa y actores como Napoleón Bonaparte han hecho uso de símbolos y nomenclaturas

39 RENAN (1882). "Qué es una nación" fue una conferencia dictada por el historiador francés Ernest Renan en la Universidad de la Sorbona en París un 11 de marzo de 1882.

romanas –emperador e Imperio, corona de laurel, construcciones monumentales...– para justificar la grandeza de su propia entidad.

Al mismo tiempo, los nacionalismos europeos basarán sus intenciones justamente en desprenderse de la simbología unificada bajo el signo romano para crear un nacionalismo localista y romántico. Como vemos, el proceso identitario se repite una vez más: mientras unos quieren emular a los romanos por medio de la imitación de la imagen que de ellos les ha llegado en las fuentes propagandísticas, otros se alejan de esta idea basando su discurso precisamente en la diferencia y provocando así el enfrentamiento entre identidades, aprovechando la posición del Otro aceptando sus otredades y usándolas en beneficio propio. Ejemplo de ello podría ser la sorprendente historia del término “gótico”, proveniente del atributo de identidad étnica “godo”, exónimo que encierra una amalgama de pueblos oriundos de tierras germanas, y cuya acepción artística halla su origen en periodo romano, pero evoluciona en el tiempo significando un vocablo de designio peyorativo hacia un arte no clásico o no romano, propio de godos o bárbaros, es decir, de individuos incivilizados.

En resumen, Roma dispone de un sistema sociopolítico complejo, el cual requiere identidades o roles para su supervivencia, así como para la expresión de poder, ya que en el resultado del enfrentamiento dual basado en la alteridad reside la identidad dominante, la que hará uso de esas divergencias para transformarlas en defectos ofensivos y hacerse con el poder. En consecuencia, la identidad y la alteridad se irán configurando con objeto de clasificar a la sociedad romana según una serie de atributos o características artificiales, a la par que podría leerse que la configuración de identidades y la necesidad de un Otro forma parte de la constante disputa por el poder. Asimismo, hemos de convenir que la identidad es una proyección. Teniendo en cuenta que es una ficción, una elaboración artificial ligada indiscutiblemente al contexto que la comprende, la identidad es, de igual forma, un ente abstracto compuesto por miles de atributos definitorios, contribuyendo todos en mayor o menor grado a su construcción.

Ser romano es más una aspiración que un estado, es un modelo prefabricado que cumple con unos objetivos concretos y responde a determinadas pretensiones de la sociedad. Un prototipo que ha sido reiterado en el tiempo haciendo uso de unas herramientas creadas con un fin específico, el de perpetuar dicha imagen artificiosa para que sirva como arquetipo del romano óptimo.

BIBLIOGRAFÍA

BARRETT, John C. (1997), "Romanization: A Critical Comment", en MATTINGLY, David. J. (ed.) *Dialogues in Roman Imperialism. Power, Discourse, and Discrepant Experience in the Roman Empire*, Cushing-Malloy, Ann Arbor, pp. 51-64.

BLÁZQUEZ, José María (1964), "Causas de la romanización de Hispania", *Hispania*, 93, pp. 5-26; versión revisada extraída de <http://www.cervantesvirtual.com/obra/causas-de-la-romanizacin-de-hispania-0/>

— (1985): "¿Romanización o asimilación?", *Symbolae Ludovico Mitxelena Septuagenario Oblatae*, vol. 1, pp. 566-586.

BUTLER, Judith (2007) *El género en disputa*, Paidós, Barcelona.

— (1988): "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory", *Theatre Journal*, vol. 40: 4, pp. 519-531.

CONANT, Jonathan (2012), *Staying Roman: Conquest and Identity in Africa and the Mediterranean, 439-700*, Cambridge University Press.

CURCHIN, Leonard A. (2004), *The Romanization of Central Spain: Complexity, Diversity and Change in a Provincial Hinterland*, Routledge, Londres.

DERRIDA, Jacques (1989), *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona.

ESPINOSA, David (2009), "El *ius Latii* y la integración jurídica de Occidente. Latinización vs. romanización", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, t. 22, pp. 237-247.

FERRER-ALCANTUD, Core (2017), *Mujeres y política en la antigua Roma: poder, identidad, roles e influencia en la res publica*, Tesis doctoral, Universitat Jaume I, Castellón.

GOFFMAN, Erwing (1993), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires.

GREEN, William A. (1992), "Periodization in European and World History", *Journal of World History*, vol. 3:1, pp. 13-53.

HABINEK, Thommas N. (1988), *The Politics of Latin Literature: Writing, Identity, and Empire in Ancient Rome*, Princeton University Press.

HALL, Stuart (2003), "Introducción: ¿Quién necesita identidad?", en HALL, Stuart y DU GAY, Paul (eds.), *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Madrid, pp. 13-39.

HAVERFIELD, Francis (1915), *The Romanization of Roman Britain*, Oxford University Press, Oxford.

HIDALGO DE LA VEGA, María José (2005), "Algunas reflexiones sobre los límites del *oikoumene* en el Imperio Romano", *Gerión*, 23, no. 1, pp. 271-285.

HINGLEY, Richard (2006), "Post-colonial and global Rome: the genealogy of empire", en PITTS, Martin y VERSLUYS, Miguel J. (eds.) *Globalisation and the Roman World: World history, Connectivity and Material Culture*, Oxford University Press, Oxford, pp. 32-46.

— (1996) "The 'legacy' of Rome: the rise, decline, and fall of the theory of Romanization", en COOPER, Nicholas y WEBSTER, Jane (eds.) *Roman Imperialism: Post-Colonial Perspectives*, University of Leicester, Leicester, pp. 34-48.

HOBSBAWM, Eric J. (2002), "Introducción: la invención de la tradición", en HOBSBAWM, Eric J. y RANGER, Terence (eds.) *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, pp. 7-21.

HODOS, Tamar (2009): "Local and Global Perspectives in the Study of Social and Cultural Identities", en HALES, Shelley y HODOS, Tamar (eds.), *Material Culture and Social Identities in the Ancient World*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 3-31.

ISAAC, Benjamin (2006), *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton University Press, Princeton.

LEVINAS, Emmanuel (1977): *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca.

LIEU, Judith M. (2004), *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford University Press, Oxford.

MATHISEN, Ralph W. (2006), "Peregrini, Barbari, and Cives Romani: Concepts of Citizenship and the Legal Identity of Barbarians in the Later Roman Empire", *The American Historical Review*, vol. 111: 4, pp. 1011-1040.

MATTINGLY, David J. (2011), *Imperialism, Power, and Identity: Experiencing the Roman Empire*, Princeton University Press, Princeton.

MOMMSEN, Theodor (1894), *The History of Rome*, vol. 5, Richard Bentley & Son, Londres.

ORIZAGA, Rhiannon Y. M. (2013), *Self-Presentation and Identity in the Roman Empire, ca. 30 BCE to 225 CE*, Tesis doctoral, Portland State University.

RENAN, Ernest (1882), "¿Qué es una nación?", conferencia extraída de: http://enp4.unam.mx/amc/libro_munioz_cota/libro/cap4/lec01_renan-queesunacion.pdf

ROSELAAR, Saskia T. (2012), *Processes of Integration and Identity Formation in the Roman Republic*, Brill, Londres.

ROYMANS, Nico (2004), *Ethnic Identity and Imperial Power: the Batavians in the Early Roman Empire*, Amsterdam University Press, Amsterdam.

PITTS, Martin y VERSLUYS, Miguel J. (2006), *Globalisation and the Roman World: World history, Connectivity and Material Culture*, Oxford University Press, Oxford.

TORELLI, Mario (1995), *Studies in the Romanization of Italy*, The University of Alberta Press, Edmonton.

WOOLF, Alex (1998), "Romancing the Celts: A Segmentary Approach to Acculturation", en LAURENCE, Ray y BERRY, Joanne (eds.) *Cultural Identity in the Roman Empire*, Routledge, Londres, pp. 111-124.

QUELLE PENSÉE DE LA COMMUNAUTÉ ITALIENNE DANS L'HUMANISME DE LA FIN DU XIV^e ET DU DÉBUT DU XV^e SIÈCLE?

WHAT NATION OF ITALIAN COMMUNITY CAN BE FOUND IN LATE 14TH AND 15TH CENTURIES HUMANISM

LAURENT BAGGIONI

Université Jean Moulin Lyon 3

RÉSUMÉ

Si, comme le démontrent depuis plusieurs années les travaux des historiens, une pensée des nations ou de la nation précède largement l'entrée en scène des États modernes, quel statut est accordé, dans la culture du premier humanisme, à l'identité commune des peuples italiens ? L'article examine les tensions entre communauté culturelle, ethnique et politique perceptibles dans certains écrits humanistes du XIV^e et du XV^e siècle. Dans cette période de mutations politiques profondes, la culture humaniste dessine, dans le sillage de Pétrarque, les contours mouvants d'une dignité particulière des peuples italiens, de ses modèles historiques et de ses usages politiques. Notre contribution tentera d'aller au-delà des débats, apparus au XX^e siècle, autour de l'humanisme comme mouvement national : car si la conscience d'une identité commune s'affirme à cette époque dans la culture savante, elle surgit d'un horizon pluriel, où la définition du commun constitue un enjeu éminemment politique.

Mots clés : humanisme, Italie, Moyen Âge, Renaissance, nation.

ABSTRACT

Recent research conducted by historians has shown that a reflexion on nations or nation appeared long before the emergence of modern States. What status is given to the conception of Italian common identity in early humanist culture? This article examines the tensions between cultural, ethnical and political community in humanist writing of the 14th and the 15th century. During this period of profound political mutations, humanist culture traces, in Petrarch's wake,

the changing limits of a particular dignity of Italian people, of their historical models and political uses. Our reflection will attempt to go beyond the debates on humanism as a « national » movement – a concept that appeared in 20th century scholarship. If the consciousness of a common identity undoubtedly takes shape in learned culture at that time, it stems from a plurality of visions in which the definition of what is common represents a highly political question.

Key words: Humanism, Italy, Middle Ages, Renaissance, Nation.

RESUM

Quina noció de la comunitat italiana a l'humanisme de la fi del segle XV i començament del XV?

Si, com ha demostrat des de fa molts anys el treball dels historiadors, una reflexió sobre les nacions o de la nació precedeix en bona mesura l'entrada a l'escena dels estats moderns, quina condició s'assigna, en la cultura del primer humanisme, a la identitat comuna de pobles italians? L'article analitza les tensions existents entre la comunitat cultural, ètnica i política que són perceptibles en certs escrits humanistes dels segles XIV i XV. En aquest període de profund canvi polític, la cultura humanista dibuixa, després de Petrarca, els contorns canviants d'una dignitat particular dels pobles italians, els seus models històrics i els seus usos polítics. La nostra contribució intentarà anar més enllà dels debats, apareguts al segle XX, al voltant de l'humanisme com a moviment nacional: perquè si la consciència d'una identitat comuna es manifesta en aquest moment en la cultura acadèmica, sorgeix d'un horitzó plural on la definició del comú és un repte eminentment polític.

Paraules clau: humanisme, Itàlia, Edat mitjana, Renaixement, nació.

Il apparaît vain, quelle que soit l'approche choisie, de vouloir projeter sur l'Italie de la fin du Moyen Âge et du début de l'époque moderne une quelconque histoire de la nation, y compris sous l'angle d'une caractérisation embryonnaire – et téléologique – d'une histoire du « sentiment » national, quelle que soit la dénomination (« conscience », « appartenance », « identité » etc.) utilisée. L'invalidité d'une telle entreprise ne procède pas seulement d'un biais idéologique propre à l'historiographie du *Risorgimento*. Elle résulte également d'une distorsion globalisante qui risque d'imposer la primauté d'une échelle (l'Italie) sur toute autre, limitation contraire à la réalité politique du Moyen Âge où se combinent différents types de communautés humaines qui ne correspondent pas forcément à des dimensions parallèles ordonnées géométriquement de la plus petite à la plus grande.

L'idée d'« Italie » possède une histoire qui lui est propre et l'évolution politique de la péninsule n'a pas effacé, dans la culture savante médiévale, l'antique mémoire de l'Italie comme *provincia* de l'empire romain, et celle, plus récente du *Regnum Italicum* des Longobards et de l'empire carolingien. La question de savoir si une mémoire active de cette histoire partagée pouvait constituer une dimension commune dotée d'une portée politique est cependant une question trop vaste et trop complexe pour être traitée ici et impliquerait, du point de vue la pensée politique, un profond réexamen du droit, de l'histoire, de la littérature, de la philosophie politique ou de la théologie. Qu'il nous suffise d'observer que le téléologisme national ou nationaliste a conduit à d'importantes erreurs d'interprétation de la pensée d'un Dante ou d'un Pétrarque, erreurs qui n'ont été que partiellement dissipées.

Peut-être plus qu'aucun autre pays, l'Italie a été exposée aux projections anachroniques de « préfigurations » de l'Italie unitaire et d'un concept contemporain de nation.¹ La période que nous allons considérer (la fin du XIV^e siècle et le début du XV^e) a été présentée comme le moment où se serait développé un véritable mouvement national sous la forme d'une culture nouvelle, l'humanisme, capable de transcender les divisions séculaires de l'Italie. Que ce que l'on entend ordinairement par humanisme soit une construction historiographique, cela ne saurait être mis en doute.² À quel point cette construction relève de projections nationales de l'historiographie européenne considérée dans son ensemble et ses interactions, aux XIX^e et XX^e siècles, cela est moins connu et demande encore à être élucidé.

- 1 L'historiographie a depuis longtemps souligné le caractère problématique de l'application du terme de « nation » au Moyen Âge. Pour une mise au point récente, cf. MONNET, Pierre (2014), « Nation et nations au Moyen Âge : introductions », *Nation et nations au Moyen Âge*, Actes du XLIV^e Congrès de la SHMESP, Éditions de la Sorbonne, Paris, pp. 9-34. Pour le cas italien, cf. CHABOD, Federico (1962), *L'idea di nazione*, Laterza, Bari. Certains proposant même de substituer le terme de « nation » par « *italianità* », cf. ILARDI, Vincent (1956), « Italianità among some Italian Intellectuals in the early sixteenth century », *Traditio*, XII, Fordham University Press, New York, pp. 339-369. À propos de l'humanisme, certaines considérations sur le caractère « national » de la pensée politique ont continué d'être utilisées, cf. GILBERT, Felix (1954), « L'idea di nazionalismo nel *Principe* », paru dans *Machiavelli e il suo tempo* (1977), Il Mulino, Bologna, pp. 208-222. Pour une enquête concernant la littérature et l'humanisme des XV^e-XVI^e siècle, voir le volume *Quêtes d'une identité collective chez les Italiens de la Renaissance* (1990), Centre interuniversitaire de recherche sur la Renaissance italienne, 18, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris, dans lequel les auteurs préfèrent parler d'identité collective, de patrie italienne ou de communauté de culture, évitant le recours à la « nation ». Le volume MÜNKLER, Herfried, GRÜNBERGER, Hans, MAYER, Kathrin (1998), *Nationenbildung : die Nationalisierung Europas im Diskurs humanistischer Intellektueller, Italien un Deutschland*, Berlin, Akademie Verlag, 1998 réintroduit avec force l'idée d'un lien entre humanisme et discours sur la « nation », la thèse centrale de l'ouvrage étant celle d'un passage d'un discours de la nation lié aux représentations de l'unité chrétienne à un discours de la nation dissocié des représentations de cette même unité. Cette thèse se heurte à l'idée que la création des identités nationales est un phénomène bien plus tardif, cf. THIESSE, Anne-Marie (2001, 1^{re} éd. 1999), *La création des identités nationales : Europe XVII^e-XX^e siècle*, Éditions Points, Paris. De nouvelles perspectives semblent être ouvertes par l'histoire globale, GIARDINA, Andrea (dir.) (2017), *Storia mondiale dell'Italia*, Laterza, Bari, ainsi que par l'étude des « nations hors territoire » comme les nations universitaires ou les nations marchandes, cf. *Nation et nations au Moyen Âge*, pp. 261-325. Sur l'Italie comme « nation » dans les universités, au concile de Constance et parmi les chevaliers de Malte, voir BRUNI, Francesco (2011), *Italia : vita e avventura di un'idea*, Il Mulino, Bologne, pp. 105-122.

Quoi qu'il en soit, l'analyse de la pensée politique humaniste souffre encore de préjugés favorables ou hostiles, dans le sillage de ceux qui y virent l'avènement moderne d'une culture nationale, ou d'autres qui y perçurent au contraire une forme de régression vers une fragmentation de la nation italienne.³

L'une des questions qui se posent, lorsque l'on cherche à comprendre quelle valeur politique pouvait avoir l'échelle « italienne » – en tenant compte de la caractérisation extrêmement variable, mouvante et polymorphe de la compréhension ancienne de l'« Italie »⁴ et en s'accommodant de sa relative indétermination, qui exclut la plupart du temps l'Italie méridionale –, c'est de savoir quels types de réactivations pouvaient être sollicitées dans le cadre d'un réinvestissement d'ordre politique de la communauté italienne. En d'autres termes, à quelles compréhensions de la communauté pouvaient se référer ceux qui entendaient tirer bénéfice d'une signification politique de la notion d'Italie ? Certes, ce questionnement induit une investigation qui s'attachera prioritairement à la culture savante et à la pensée politique, et non aux compréhensions diffuses d'une identité commune présentes dans le corps social. Les textes envisagés trahissent en outre une perspective « florentine », partiellement justifiée par l'histoire même de l'humanisme. Conscient de ces limites, nous nous limiterons à proposer quelques pistes afin de jeter les bases d'une histoire politique des discours sur la communauté italienne dans la période considérée.

UNE DIGNITÉ INDÉPASSABLE

L'histoire du « sentiment italien » est souvent ramenée à l'hostilité manifestée

2 FUBINI, Riccardo (2001), *L'umanesimo italiano e i suoi storici. Origini rinascimentali, critica moderna*, Franco Angeli, Milan. Voir également BAGGIONI, Laurent (2015), *La Forteresse de la raison : lectures de l'humanisme politique florentin d'après l'œuvre de Coluccio Salutati*, Droz, Genève.

3 DIONISOTTI, Carlo (1956), *Discorso sull'umanesimo italiano*, Stamperia Valdonega, Vérone, défend ainsi l'idée d'un mouvement « national », contrairement à Gramsci, pour qui l'humanisme représente « il distacco degli intellettuali dalle masse che andavano nazionalizzandosi e quindi un'interruzione della formazione politico-nazionale italiana per ritornare alla posizione (in altra forma) del cosmopolitismo imperiale e medioevale » (*Quaderni del carcere*, p. 1829). Pour une analyse de la conception de l'humanisme comme mouvement « réactionnaire », voir CILIBERTO, Michele (1991), « Rinascimento e Riforma nei "Quaderni" di Gramsci », in CILIBERTO, Michele et VASOLI, Cesare (dir.), *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, vol. II, Editori Riuniti, Rome, pp. 759-788.

4 BRUNI, Francesco (2011), *Italia : vita e avventura di un'idea*, Il Mulino, Bologne.

par certains intellectuels à l'égard de la France, notamment pendant la période de la papauté avignonnaise, hostilité perceptible à plusieurs niveaux, mais souvent illustrée par certains écrits de Pétrarque, en particulier par l'invective contre Jean de Hesdin, et à son opposition entre italiens et « barbares ». ⁵ Or la rédaction de ce texte procède de motivations tout autant culturelles et intellectuelles que politiques : il s'agit pour Pétrarque de fonder la rhétorique humaniste sur un « polémisme » vivant et adressé. ⁶ Certes, cette tentative de redéfinition culturelle comportait aussi une dimension politique : celle de revendiquer un accès et une approche privilégiés des textes constituant le patrimoine de la latinité. Or c'est justement ce type de rapport entre communauté culturelle et communauté politique qu'il importe d'élucider, dans ses formes, ses limites et ses enjeux.

Chez Pétrarque, le modèle romain est absolument prégnant. Du reste, le profond réinvestissement d'une *romanité* classique, comme origine et comme modèle, ne concernait pas seulement l'Italie mais devenait, plus largement, la clé de voûte d'une lecture désenchantée de la réalité politique contemporaine et la pierre de touche d'un positionnement intellectuel d'autorité à l'égard des pouvoirs et des États, qu'il s'agisse de l'empire et de la papauté, ⁷ du rapport entre les États étrangers ou les États italiens (dont certains revendiquaient d'ailleurs une forme de romanité). ⁸ Cette *romanité*

5 Nous partons donc de Pétrarque, malgré le fait que l'humanisme italien apparaisse dès le siècle précédent. Cf. LUZZATTO, Sergio et PEDULLÀ, Gabriele (dir.) (2010), *Atlante della letteratura italiana*, vol. 1, *Dalle origini al Rinascimento*, DE VINCENZI, Amedeo (dir.), Einaudi, Turin. Par ailleurs, un autre type de réflexion sur les mêmes questions aurait pu être conduit à partir de Dante.

6 ANHEIM, Étienne (2009), « L'humanisme est-il un polémisme ? À propos des Invectives de Pétrarque », in AZOULAY, Vincent et BOUCHERON, Patrick (dir.), *Le mot qui tue. Une histoire des violences intellectuelles de l'Antiquité à nos jours*, Champ Vallon, Seyssel, pp. 116-129.

7 « La tradizione della latinità (una tradizione laica, quindi) si pone in tal modo come elemento terzo, che le stesse due somme potestà del Papato e dell'Impero avrebbero dovuto tenere in debito conto e in debito rispetto. Essa si pone perciò al di fuori del quadro giuridico e istituzionale degli ordinamenti stabiliti, e con essi del consueto ambito storico-universale », FUBINI, « L'idea di Italia fra Quattro e Cinquecento », p. 60.

8 *Petrarca politico* (2006), atti del convegno (Roma-Arezzo, 19-20 marzo 2004), comitato nazionale per il settimo centenario della nascita di Francesco Petrarca, Istituto Palazzo Borromini, Rome, en particulier MAZZOCCO, Andrea (2006), « Un'idea politica italiana in Petrarca ? », pp. 9-25, qui reconnaît une conception cohérente de l'Italie (« Quest'Italia petrarchesca, circumsunta dell'atmosfera della Roma classica, ha delle precise configurazioni geografiche ed un netto contrassegno etnico », p. 17), toutefois imprégnée d'un « esprit utopiste » (p. 25). Sur la circulation et la plasticité de l'idée de Rome chez Pétrarque, à la fois idéal religieux, impérial et républicain, cf. D'AMICO, Juan Carlos (2009), *Le mythe impérial et l'allégorie de Rome. Entre*

classique, à la fois historique et abstraite, apparaissait par ailleurs comme variable, tour à tour utilisée comme paradigme républicain (par exemple lors du gouvernement de Cola di Rienzo), impérial ou anti-pontifical.

Au-delà de la variabilité des convocations de la *romanité*, et de la complexité des interventions de Pétrarque, il était cependant possible de dégager de ses œuvres une signification politique globale. Sans nous risquer à considérer l'œuvre de l'humaniste dans son ensemble, nous pouvons choisir un exemple révélateur : celui des trois chansons politiques du *Canzoniere*.⁹ Ces trois textes, par leur dimension lyrique, sont une douloureuse méditation de l'état d'errance dans lequel se trouve la « patrie » italienne et un appel vigoureux mais désabusé à la restauration de sa dignité. Dans chacun de ces textes, une lueur d'espoir est présente, saisie à la veille d'un rayonnement nouveau, espéré, souhaité, auquel le poète semble vouloir donner, par l'écriture, un caractère durable. La première chanson évoque un mouvement universel vers l'Orient, une grande croisade des nations en marche vers l'Orient et vers le salut, où le poète appelle l'Italie à ne pas manquer cette occasion de saisir cet élan de tous les peuples ; la seconde en appelle à une figure thaumaturgique, capable de guérir les plaies innombrables de l'Italie, incapable de se soigner elle-même ; dans la troisième, le poète exhorte les seigneurs d'Italie à cesser leurs guerres fratricides qui favorisent une véritable invasion d'armées mercenaires et n'aboutissent qu'à

Saint-Empire, Papauté et Commune, Presses universitaires de Caen, Caen, surtout le chapitre intitulé « Pétrarque : de la *Rome aveugle* à l'*Ecclesia Romana* », pp. 175-208. Voir aussi FURLAN, Francesco et PITTALUGA, Stefano (éd.) (2016), *Petrarca Politico*, Università di Genova, Scuola di scienze umanistiche, Gênes.

9 Il s'agit des chansons 28 (« *O aspectata in ciel beata e bella* »), 53 (« *Spirto gentil che quelle membra reggi* ») et 128 (« *Italia mia, benché 'l parlar mio sia indarno* »). La première fut composée après octobre 1333, lorsqu'eut lieu une réunion des souverains européens à la demande du roi de France en vue d'une croisade. Elle s'adresse, selon Marco Santagata, au frère dominicain Giovanni Colonna. La seconde est adressée, toujours selon Santagata, à un chevalier romain, Bosone da Gubbio. La troisième fut écrite suite à la guerre qui opposa en 1344-1345 Òbizzo d'Este et Filippino Gonzaga, allié aux Visconti, pour le contrôle de la ville de Parme, les deux belligérants s'opposant par le biais d'armées mercenaires. Cf. PETRARCA, Francesco (1996) *Canzoniere*, éd. Marco Santagata, Mondadori, Milan. La chanson 53 fut utilisée à des fins de propagande par Cola di Rienzo, alors que les chansons 28 et 128, avec les sonnets anti-curiaux, furent l'objet de commentaires au cours de la guerre entre Florence et l'Église. Cf. BELLONI, Gino (1992), « Due commenti di Luigi Marsili a Petrarca », in *Laura tra Petrarca e Bembo : studi sul commento umanistico-rinascimentale al Canzoniere*, Antenore, Padoue, pp. 1-57. Il s'agit des deux commentaires de Luigi Marsili (ca. 1342-1394) aux chansons 28 et 128.

la dévastation de l'Italie. Ainsi, ces textes font appel à une dignité particulière, qui revêt à chaque fois une valeur différente mais dans tous les cas, cette dignité est aussi une exigence, une exhortation, une haute mission : celle de guider les autres peuples. Si on lit ces trois chansons politiques d'un point de vue macro-textuel,¹⁰ on perçoit à quel point la supériorité italienne correspond non seulement à un degré indépassable de civilisation qui l'oppose aux « barbares », mais aussi à une centralité politique et à une mission universelle. Cette coïncidence entre communauté politique (fondée sur la dignité), communauté culturelle (celle de la romanité) et communauté ethno-géographique (celle de la latinité opposée aux barbares) dessine ainsi une « communauté idéale ». En un sens, cette dernière est une forme de dé-réalisation de la communauté politique, dans la mesure où les formes et le fonctionnement celle-ci correspond à une réalité historique disparue et constamment opposée à la réalité contemporaine.¹¹

DIGNITÉ COMMUNE ET VISÉES PARTICULIÈRES

Pétrarque fut considéré par ses amis et par les humanistes des générations suivantes non seulement comme l'initiateur des *studia humanitatis* mais aussi comme un penseur politique.¹² La transmission de l'humanisme a donc correspondu à la transmission de contenus politiques. À partir des années 1370, depuis les signes avant-coureurs du grand schisme jusqu'à la paix de Lodi et à la conclusion de la *Lega italica* au milieu du XV^e siècle, se met en place une conjoncture politique fondée sur une stabilisation, progressive et heurtée, des rapports entre les nouveaux états régionaux italiens.¹³ C'est

10 BALDASSARRI, Gabriele (2006), *Unum in locum. Strategie macrotestuali nel Petrarca politico*, LED Edizioni universitarie, Milan.

11 Cf. MINEO, E. Igor (2011), « Cose in comune e bene comune. L'ideologia della comunità in Italia nel tardo medioevo », in GAMBERINI, Andrea, GENET, Jean-Philippe, ZORZI, Andrea (éds.), *The Languages of the Political Society. Western Europe, 14th-17th Centuries*, Viella, Rome, pp. 39-67. Igor Mineo analyse la centralité du « bien commun » et l'évolution de ses usages idéologiques dans la pensée politique médiévale. Dans la continuité de son analyse, on peut affirmer que la réflexion sur le « commun » ne peut être, au Moyen Âge, qu'une question politique. La romanité pétrarquienne est donc politique non seulement dans ses contenus (relatifs à l'histoire politique romaine) mais aussi dans sa visée.

12 MAZZOCCO, « Un'idea politica italiana in Petrarca ? » reconnaît la présence d'un héritage pétrarquien dans l'humanisme du XV^e siècle jusqu'à Machiavel et à la célèbre citation de la chanson 128 qui clôt le XXVI^e et dernier chapitre du *Prince*.

13 CHITTOLINI, Giorgio (1979), *La formazione dello Stato regionale e le istituzioni del contado : secoli XIV e XV*, Einaudi, Turin ; CHITTOLINI, Giorgio, MOLHO, Anthony, SCHIERA, Pieran-

au cours de cette période que les *studia humanitatis* se sont affirmés dans la sphère publique,¹⁴ notamment par le biais des chancelleries mais aussi par la consolidation progressive d'un programme pédagogique et culturel,¹⁵ qui pouvait prendre des formes différentes mais qui n'était pas sans véhiculer des contenus politiques – historiques et philosophiques, éthico-juridiques mais aussi des potentialités de réflexion ou de méditation politiques qui échappent à l'observation de l'historien – complexes et diversifiés.

L'effet de la diffusion de l'humanisme sur la pensée politique est encore mal connu. Il serait vain d'y voir l'effondrement du Moyen Âge et l'aube des temps modernes : ce serait perpétuer la vision, mythique à bien des égards, quoique historiquement féconde, d'une Renaissance érigeant, à la force de la volonté individuelle, l'État comme œuvre d'art sur les décombres des structures théologico-politiques du Moyen Âge. Il n'est plus possible de soutenir de façon trop péremptoire la thèse d'une telle destruction associée à celui d'une palingénèse des valeurs antiques, surtout si, du point de vue de la pensée politique, on reconnaît la substantielle permanence, tout au long du XV^e siècle et même au-delà, des cadres juridiques issus de la tradition du *jus commune*.¹⁶ La valorisation des études classiques, dont la capacité réelle à remettre en cause les structures de la pensée politique, quoique probable et en partie observée, n'est pas encore complètement comprise, semble plutôt induire une recomposition d'éléments déjà existants : ce jeu de déconstruction et de reconfiguration rend ainsi hasardeuse toute caractérisation unitaire de la pensée politique italienne, *a fortiori* les usages qui pouvaient être faits d'une identité commune.

gelo, (dir.) (1994), *Origini dello Stato : processi di formazione statale tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologne ; FUBINI, Riccardo (1996), *Quattrocento fiorentino : politica, diplomazia, cultura*, Pacini, Ospedaletto.

14 FUBINI, Riccardo (1998), « L'idea di Italia fra Quattro e Cinquecento : politica, geografia storica, miti delle origini », *Geographia antiqua*, VII, pp. 53-66.

15 GILLI, Patrick (2003), *La noblesse du droit : débats et controverses sur la culture juridique et le rôle des juristes dans l'Italie médiévale, XIII-XV^e siècles*, Champion, Paris ; id. (2014), *Droit, humanisme et culture politique dans l'Italie de la Renaissance*, Presses universitaires de la Méditerranée, Montpellier ; REVEST, Clémence (2013), « La naissance de l'humanisme comme mouvement au tournant du XV^e siècle », *Annales. Histories, Sciences Sociales*, LXVIII, 3, p. 665-696.

16 Cf. QUAGLIONI, Diego (1989), *Civilis sapientia : dottrine giuridiche e dottrine politiche fra medioevo ed età moderna. Saggi per la storia del pensiero giuridico moderno*, Maggioli, Rimini ; id., (2004), *La giustizia nel medioevo e nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologne.

Ces précautions prises, peut-on considérer la métabolisation, par les humanistes de la génération suivante, de l'héritage pétrarquien, comme la perpétuation consciente d'un idéal politique commun ?

Il faut d'abord reconnaître que l'idée d'une communauté fondée sur une origine commune, sur une dignité particulière et sur une fonction commune, présente chez Pétrarque puis chez les humanistes, fonctionne davantage comme un instrument au service de projets politiques particuliers. Si on considère le cas florentin, la guerre entre Florence et l'Église d'une part (qui recouvrait en partie un rejet de la France et des « barbares ») et la guerre entre Florence et Milan (présentée comme une guerre anti-lombarde), ont bien été l'occasion d'une mobilisation de l'héritage pétrarquien, mais cette dernière a d'abord concerné les rapports de force entre les États qui visaient à asseoir un contrôle territorial aux dépens des autres. Et si la première fut une profonde remise en question de l'antique allégeance guelfe, traditionnellement formulée comme un rapport de dévotion filiale de la commune florentine à la couronne de France et à la papauté, ce même attachement des florentins à la France continua d'être proclamé dans les années qui suivirent.¹⁷ Par ailleurs, dans la deuxième, le conflit des propagandes mit en jeu deux visions différentes de l'Italie, l'une sous la domination d'un pouvoir seigneurial se définissant comme un pouvoir monarchique, et l'autre sous l'hégémonie et la prééminence de la commune florentine.¹⁸

Certes, la reconquête des États de l'Église par les légats pontificaux est ainsi assimilée à une occupation étrangère, d'autant plus scandaleuse qu'elle sanctionne la domination des puissances barbares, ignobles et incultes, sur les nobles peuples italiens. Le chancelier de Florence, Salutati, justifie ainsi la guerre contre l'Église comme une juste défense contre la tyrannie. Exhortant ainsi les communes soumises à l'autorité de l'Église à se rebeller contre l'autorité des légats pontificaux et à se rallier à Florence, il leur rappelle leur noble ascendance, leur « sang latin », appelé à dominer tous les

17 Voir WITT, Ronald G. (1976), *Coluccio Salutati and his public letters*, Droz, Genève, et id. (1983), *Hercules at the crossroads : the life, works and thought of Coluccio Salutati*, Duke University Press, Durham. Sur les représentations de la France dans l'humanisme italien et la fonction qui leur est dévolue dans les écrits politiques et historiographiques, voir GILLI, Patrick (1997), *Au miroir de l'humanisme. Les représentations de la France dans la culture savante italienne à la fin du Moyen Âge, c. 1360-c. 1490*, École française de Rome, Rome.

18 Voir l'ouvrage, abondamment critiqué mais désormais classique, de BARON, Hans (1966, 1^{re} éd. 1955), *The Crisis of the early Italian Renaissance : civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*, Princeton University Press, Princeton. Pour une analyse de la réception de Hans Baron, voir BAGGIONI, *La Forteresse de la raison*. Sur l'écho du conflit

autres.¹⁹ Mais cette référence à la latinité est parfois labile : de l'éloge du sang latin, *Salutati* glisse parfois à celui du *genus italicum* qui a vaillamment résisté à l'inexorable conquête romaine. Avant cette dernière, l'Italie était en effet habitée par des peuples libres qui ont défendu leur liberté avant d'être définitivement associés au destin de Rome.²⁰ Cette conception de la dignité italique, directement puisée aux sources de l'histoire romaine, est néanmoins pré-romaine ou anti-romaine du point de vue de sa signification politique. Elle exalte une multitude de peuples libres qui ont précisément en commun la liberté : non pas une liberté identique, sous l'empire d'un souverain unique, mais une *liberté commune*, fondée sur une relation analogique et non seulement sur une parenté ou une quelconque homogénéité ethnique. Les peuples italiens, divers par nature, partagent une forme politique qui doit les unir contre toute tentative d'oppression tyrannique. C'est précisément sur cette forme de conscience analogique de la liberté que Coluccio entendait édifier l'hégémonie florentine sur cette zone de l'Italie.²¹ C'est également dans les mêmes termes qu'il défendit la légitimité de l'État

entre Florence et Milan dans la culture contemporaine, cf. LANZA, Antonio (1991), *Firenze contro Milano : gli intellettuali fiorentini nelle guerre contro i Visconti, 1390-1440*, De Rubéis, Rome ; BALDASSARRI, Stefano Ugo (2003), *Umanesimo e traduzione da Petrarca a Manetti*, Pubblicazioni dell'Università di Cassino, Cassino, pp. 65-72 ; id. (2012), *La vipera e il giglio : lo scontro tra Milano e Firenze nelle invettive di Antonio Loschi e Coluccio Salutati*, Aracne, Rome ; id. (2018), « Hard Times, Great Expectations, and Our Mutual Friend Cicero: The Loschi-Salutati Controversy », in DEL SOLDATO, Eva, RIZZI, Andrea (dir.), *City, Court, Academy. Language Choice in Early Modern Italy*, Routledge, Londres et New York, pp. 67-82

19 « *Latinum sanguinem, cuius iuris est ceteris dominari* », lettre aux habitants de Pérouse, 7-9 décembre 1375, in LANGKABEL, Hermann (éd.) (1981), *Die Staatsbriefe Coluccio Salutati. Untersuchungen zum Frühhumanismus in der Florentiner Staatskanzlei und Auswahl edition*, Böhlau, Cologne, Vienne p. 101 ; autre exemple : « *Recognoscite, vos esse Italici sanguinis cuius est proprium imperare ceteris, non servire* », lettre aux habitants d'Orvieto, 5 décembre 1375, cf. WITT, *Coluccio Salutati and his public letters*, et PETERSON, David S. (2002), « The War of the Eight Saints in Florentine Memory and Oblivion », in CONNELL, William J. (dir.), *Society and Individual in Renaissance Florence*, California University Press, Berkeley, pp. 173-214.

20 « *Et maiores nostri, omne quidem genus Italicum, quingentis annis contra Romanos continuatis preliis, ne libertatem perderent, pugnauerunt. Nec potuit totius orbis princeps populus Italiam armis subigere, donec in societatem imperii pene omnes Italos receperunt iungentes eos sibi federibus, libertate et civitate donantes* », lettre aux habitants d'Ancône, 13 février 1376, in LANGKABEL, *Die Staatsbriefe Coluccio Salutati*, p. 112. Cela n'empêche pas Salutati de proclamer, quelques lignes plus loin : « *Cogitate vos esse Latinos, quorum proprium et naturale est presidere cunctis gentibus, non servire* ».

21 FUBINI, Riccardo (1987), « La rivendicazione di Firenze della sovranità statale e il contributo delle 'Historiae' del Bruni », in VITI, Paolo (dir.), *Leonardo Bruni, Cancelliere della Repubblica*

territorial florentin, violemment attaqué par la chancellerie milanaise et vigoureusement défendue dans le *Contra maledicum et obiurgatorem*.²²

Ici, communauté politique et communauté ethnico-culturelle étaient donc parfois dissociées. Cependant, Coluccio ne renonçait pas à l'exaltation de l'Italie comme entité historique et impériale: « *Italia, princeps gentium et provinciarum domina* ». ²³ Au moment de la prise de pouvoir de Gian Galeazzo Visconti, qui a écarté et fait emprisonner son oncle, Bernabò, Salutati a composé une longue épître d'éloge qui était tout sauf un simple morceau de bravoure de flatterie : y était dépeinte, comme une injonction politique, l'Italie tout entière dans un état de félicité harmonieuse, un grand chant de joie où l'Italie géographique et les *populi* de l'Italie politique célébraient à l'unisson la chute de tyran, pour mieux exhorter le nouveau maître de Milan à ne pas suivre le même chemin :

« N'est-il pas normal et légitime que l'Italie tout entière, celle que le Pô irrigue, que les Alpes font commencer, que l'Apennin soulève, qui se prolonge en cornes jusqu'à Regium et qui, entourée de rivages tortueux, est battue avec insolence par la mer Adriatique et la mer Tyrrhénienne, laisse éclater sa joie d'avoir été libérée d'un tel fléau et de tant de dangers répétés ? Il est en effet châtié, celui qui unissait ses filles en mariage aux princes des brigands, celui qui encourageait au meurtre ou prenait l'initiative de rassembler des troupes d'hommes criminels réunis en conjurations armées, hostiles aux seigneurs, dangereuses pour les peuples des cités, avides de guerres et ennemies de la paix ; celui qui prêtait son appui aux nations barbares et étrangères prêtes à attaquer l'Italie, dans le but d'offenser n'importe qui ». ²⁴

di Firenze, Convegno di studi, Firenze, 27-29 ottobre 1987, Olschki, Florence, pp. 29-62 ; TANZINI, Lorenzo (2007), *Alle origini della Toscana moderna : Firenze e gli statuti delle comunità soggette tra XIV e XVI secolo*, Olschki, Florence.

22 Cf. BALDASSARRI, *La vipera e il giglio*.

23 Lettre aux Pisans, 22 octobre 1375, LANGKABEL, *Die Staatsbriefe Coluccio Salutatis*, p. 95.

24 « Nonne et universa Italia, que Pado alluitur, Alpibus incipit, Appennino monte consurgit, in cornua Regium usque protenditur et ab Adriatico Tyrrenoque mari tortuosis hinc inde circumsecta litoribus insultatur, letari potest et debet se tanta peste continuisque periculis, quanta per illum parabantur quotidie, liberatam? Sublatus enim est, qui latronum principes sibi generos coniungebat, qui perditorum hominum manus sub Societatum titulo coniuratas in armis, dominis infestas, populus perniciosas, bellorum avidas et pacis inimicas aut fovebat in aliorum excidium

« Dans le but d'offenser n'importe qui » : l'indifférenciation est le fait du bourreau et du persécuteur, caractérisé par une rapacité pathologique et monstrueuse, insensible à la diversité de la réalité italienne, de ses « seigneurs » et de ses « peuples » ; à cette indifférenciation, Salutati oppose l'harmonie issue d'une allégresse commune. Ainsi, par delà les divisions, le chancelier fait retentir, dans cette grande épître politique, les accents d'une unité plus profonde, celle de frontières naturelles qui opposent les Italiens aux peuples « extérieurs ». Dans ce cas, cette convocation de la « communauté idéale » est plus clairement pétrarquienne, mais elle demeure au service des intérêts florentins.

Une fois la guerre contre Milan déclarée, Salutati adresse au seigneur de Padoue, allié de Florence, une lettre privée dotée d'un grande portée politique. Salvant la reconquête de Padoue sur les troupes de l'ennemi, il justifie son épître en évoquant les multiples liens qui l'unissent à son destinataire : la nature, la religion, la nation, la patrie, l'« attachement » (en l'occurrence la parti guelfe). Il affirme ainsi :

« je suis en somme italien de nation, florentin par ma patrie, guelfe de naissance et par attachement ; ainsi, pris par tant de liens et tant d'obligations, je ne puis ne pas t'aimer ni chérir la colonne de ton état »²⁵ [...] « ma nature le commande, ma religion l'exige, ma nation le met en œuvre, ma patrie m'y force et mon attachement m'y persuade ».²⁶

Dans cette lettre, le terme de *natio*, interchangeable avec celui de *gens*, occupe une position centrale, entre les sphères les plus larges et les sphères les plus étroites, toutes relevant d'obligations naturelles. La *natio/gens* a ici bel et bien une effectivité, dans le cadre d'obligations mutuelles, mais là encore, on ne saurait tirer de conclusions hâtives : les frontières entre morale

aut ab initio congregabat; qui barbaras aut exteras gentes Italiam, cuiuscunque offendendi gratia petituras favoribus iuvabat et consiliis dirigebat », SALUTATI, Coluccio, lettre à Andreolo Arese du 25 octobre 1385, *Epistolario*, éd. NOVATI, Francesco (1893), vol. II, Fonti per la storia d'Italia, Rome, p. 157.

25 « Sum denique gente italicus, patria florentinus, natura et affectione guelphus ; ut inter tot nexus tantaque vincula prorsus non possim te non diligere nec tui status columen non amare », SALUTATI, lettre à Francesco Novello da Carrara, 29 novembre 1390, *Epistolario*, vol. II, p. 254.

26 « Impellit natura, exigit religio, efficit natio, extorquet patria, persuadit affectio », *ibid.*

et politique sont ici ténues. Cette occurrence apparaissant dans une correspondance privée, il est possible que Salutati dissimule et justifie en même temps les intentions politiques de sa lettre sous un langage moral. Le « lien » (*nexus*) italien relève d'ailleurs d'une logique classificatoire et combinatoire tout à fait traditionnelle, et il est ici bel et bien instrumentalisé et plié aux fins de la politique étrangère florentine.²⁷

Malgré ces références instrumentales à une communauté de liberté, d'espace et d'obligations morales, la vision politique défendue par Salutati s'étend aux États de l'Italie tout entière comme à une sphère privilégiée de son activité de chancelier et de son intérêt de penseur politique : le respect des autonomies municipales, des seigneuries légalement mises en place et acceptées par les populations, l'exercice juste du pouvoir des autorités supérieures, monarchiques, impériale ou pontificale. L'Italie de Salutati était celle d'un équilibre subtil que devait garantir la lutte contre les ambitions milanaïses, françaises ou pontificales. L'ordre politique n'était cependant en rien l'objet d'une saisie globale des peuples italiens, mais il était fondé sur le respect des formes d'autorité que les peuples des *civitates* s'étaient données à eux-mêmes ou avaient reçues de leur souverain légitime. C'est le sens du *De tyranno*, son grand traité politique, diversement interprété, longtemps considéré comme un renoncement aux valeurs républicaines mais qui se comprend à la lumière d'un horizon plus large que l'horizon citoyen.²⁸ Ainsi, le recours à l'héritage pétrarquien n'impliquait nullement que certaines *civitates* dussent renoncer aux antiques allégeances étrangères dont elles tiraient la garantie de leur liberté : que ce soit l'autorité impériale – garantie originelle de l'autonomie des communes –, la maison de France, dont dépendait en partie la prospérité économique d'une cité marchande comme Florence, et qui détenait par une de ses branches la couronne de Naples. Il n'impliquait pas non plus que ces allégeances ne pussent être définies

27 MONNET, « Nation et nations au Moyen Âge : introductions », p. 12, à propos du terme de « nation » : « Le terme ne désigne donc nullement une société politique organisée, souveraine et légitime comme le fera la Déclaration de 1789, qui relèguera le sens particulier latin au rang d'ethnie. La nation médiévale, à l'inverse, valorise la dynastie, l'ancêtre, le sang, le 'pays'. Reste que la *natio* médiévale fonctionne malgré tout comme un principe classificatoire pour désigner des origines, des provenances, des particularismes, des caractéristiques de langue, de mœurs, d'ethnie, et entre de ce point de vue en combinaison avec *gens, patria, terra, regnum, nos, nostri*, selon un mode davantage fonctionnel qu'intentionnel ».

28 QUAGLIONI, Diego (2008), « *De tyranno*: "a problematical book" », in DE ROBERTIS, Teresa, TANTURLI, Giuliano, ZAMPONI, Stefano (ed.), *Coluccio Salutati e l'invenzione dell'umanesimo*, Mandragora, Florence, pp. 165-167.

comme « naturelles », l'horizon sémantique de la « nature » comme catégorie politique étant beaucoup plus vaste que l'idée de liens issus d'une origine commune et dotée d'une signification plus historique qu'essentialiste. Incomplètement pétrarquienne, la perspective de *Salutati* pourrait être considérée comme en décalage par rapport aux processus en gestation, à l'instar de son attachement aux institutions traditionnelles de l'empire et de la papauté, masquant le processus d'autonomisation de l'État territorial florentin²⁹ et ses ambitions hégémoniques. À ce titre toutefois, ses successeurs, en particulier Leonardo Bruni, réputé pour avoir formulé plus ouvertement les aspirations du groupe dirigeant oligarchique, n'est pas plus systématique dans l'association des motifs applicables à une communauté italienne et empruntés à Pétrarque.

UNITÉ ROMAINE ET PLURALITÉ PRÉ-ROMAINE³⁰

L'œuvre de Leonardo Bruni, et plus particulièrement le premier livre des *Histoires du peuple florentin*, composé en 1415, consacre une nouvelle forme de narration de l'histoire, fondée sur l'analyse critique des sources. Rejetant les fables des poètes, Bruni entend bâtir sur le roc d'informations vérifiées sa vaste reconstruction de l'histoire de Florence et plus largement de l'histoire de l'Italie.³¹ Or quelques années plus tôt, dans une grande pièce oratoire, Bruni avait porté à son plus haut niveau de raffinement un puissant mythe politique : celui de l'hérédité romaine de Florence ; toutes les guerres menées par Florence sont justes car elles sont faites soit pour défendre soit pour récupérer ce qui lui appartient de droit. Florence, à la tête

29 FUBINI, « La rivendicazione di Firenze della sovranità statale ».

30 Dans son cours au collège de France, Michel Foucault a observé la succession de différents discours historiques entre la fin du Moyen Âge au XIX^e siècle : l'histoire de Rome, la lutte des races et la lutte des classes. La description de l'histoire de Rome s'appuie sur une phrase de Pétrarque : « Quid est enim aliud omnis historia quam romana laus? » (*Invectiva contra eum qui maledixit Italiae*, 1373). Selon Foucault, la « lutte des races » est une contre-histoire opposée à celle de Rome. Les humanistes, combinant histoire romaine et histoire pré-romaine (des *gentes*, « nations » ou « races »), semblent témoigner d'un stade où les deux discours se trouvaient mêlés l'un à l'autre. Cette compénétration demande à être élucidée dans le cadre d'une analyse foucauldienne. Cf. FOUCAULT, Michel (1997), « *Il faut défendre la société* » : cours au Collège de France, 1975-1976, édition établie, dans le cadre de l'Association pour le Centre Michel Foucault, par Mauro Bertiani et Alessandro Fontana, sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, Seuil, Paris.

31 BRUNI, Leonardo, *The History of the Florentine People*, éd. HANKINS, James (2001-2007), 3 vol., The I Tatti Renaissance Library, Harvard University Press, Cambridge.

d'un État territorial, se paraît des attributs de la dignité impériale.³² Or cet argument radical coupait court à tout discours sur la valeur politique attribuable à la communauté italienne : ayant récupéré l'universalité impériale, Florence percevait ainsi par le haut toute autre considération identitaire. Pourtant, dans le premier livre des *Histoires* au contraire, Bruni aborde de front la question des origines, mais sur une base nouvelle. Relatant la fondation de Florence, il emprunte aux historiens antiques les éléments d'un développement sur les Étrusques. Dans cette brève description ethnographique, Bruni met en lumière l'originalité du fonctionnement politique des douze cités étrusques qui tiraient leur liberté d'une forme d'alliance entre égaux, et se plaît à rappeler la haute estime en laquelle ils étaient tenus par les Romains. Outre l'intérêt historique d'une telle reconstruction, l'humaniste pouvait en retirer plusieurs bénéfices politiques et idéologiques : le prestige des Étrusques anciens rejaillissait sur les Toscans modernes, le fonctionnement républicain revêtait une fonction exemplaire (comme du reste l'ensemble du récit brunien qui s'achève en 1402, date de la mort de Gian Galeazzo Visconti), l'État régional florentin trouvait ainsi une auguste préfiguration. L'analyse se doublait par ailleurs d'une perspective géographique car Bruni rappelait que les territoires des Étrusques s'étendaient bien au-delà de la Toscane contemporaine vers la plaine du Pô³³ et vers le sud. Le modèle étrusque fonctionnait ainsi comme un modèle parfaitement homogène de communauté à la fois politique, culturel et ethnique.

Malgré sa cohérence, ce nouveau modèle n'entamait pas la priorité du modèle romain, il en inquiétait simplement la pureté. Les Romains avaient été les héritiers des Étrusques et les avaient supplantés. De ce fait, l'histoire étrusque était un modèle lointain, renvoyé à l'horizon indéfini d'un bonheur politique à méditer, en aucun cas une contribution à une quelconque forme d'ethnogénèse italienne. Par ailleurs, lorsqu'il s'agissait de conceptualiser le pouvoir, c'est bel et bien le paradigme impérial romain qui demeurerait opératoire pour penser la *libertas florentina* et le rôle de la guerre dans la politique.³⁴ C'est sans doute sur ce point que l'héritage de Pétrarque est le

32 BRUNI, Leonardo, *Laudatio florentine urbis*, éd. BALDASSARRI, Stefano (2000), Sismel, Florence. Voir également FUBINI, « Firenze e la rivendicazione della sovranità statale ».

33 C'est également le propos d'une célèbre lettre de Leonardo Bruni sur les origines de la ville de Mantoue : PRADELLE, Laurence (2001), « La Lettre sur l'origine de Mantoue de Leonardo Bruni : le mythe étrusque pour une conquête politique », in WESTPHAL, Bertrand (dir.), Actes du Colloque *Le Rivage des mythes, Une géocritique méditerranéenne*, Pulim, Limoges, pp. 179-193.

34 BAGGIONI, Laurent (2015), « La République ou la guerre clivée : considérations sur les *Histoires du peuple florentin* de Leonardo Bruni », in DESCENDRE, Romain et FOURNEL, Jean-Louis (éd.), *Langages, politique, histoire : avec Jean-Claude Zancarini*, ENS Éditions, Lyon, pp. 11-20.

plus intact : la romanité demeure le cadre de référence indépassable. Mais chez Bruni, la romanité concerne davantage une réflexion sur le pouvoir et sur le prestige relatif de certains États (en l'occurrence Florence) qu'une affirmation de l'identité commune des Italiens. Un semblable positionnement idéologique peut être perçu dans le domaine de la langue, comme en témoignent ses interventions dans les débats qui agitent le monde humaniste et auxquels prennent part un Biondo, un Alberti et plus tard un Valla.³⁵

Pour ce qui est de la question des origines, et donc de la communauté génétique ou ethnique, l'humanisme de la première moitié du XV^e siècle contribue plutôt à complexifier et à historiciser la distinction des peuples, rendant impossible l'affirmation de toute homogénéité et déconstruisant ainsi partiellement la « latinité » pétrarquienne. Dans la lignée de Leonardo Bruni mais de façon plus nette encore, Flavio Biondo avait souligné la distance historique séparant l'Antiquité de l'époque contemporaine.³⁶ L'approche adoptée dans son discours sur la langue vulgaire annonçait sa méthode historiographique : Biondo se faisait, dans ses *Decades*, l'historien extrêmement précis des mutations qui avaient suivi le déclin de l'em-

35 La question du rapport entre latin et langue vulgaire mériterait une analyse spécifique. Pour une lecture « nationale » du discours sur la langue dans l'humanisme italien, cf. MÜNKLER et alii, *Nationenbildung : die Nationalisierung Europas*, pp. 103-115. La réflexion sur la langue est toutefois posée par Dante à différents niveaux; le rapport entre latin et langue vulgaire et la dialectique entre langues particulières et langue commune de l'Italie ne sont que des aspects particuliers d'un traité qui se veut universel. Cf. TAVONI, Mirko (2011), « introduzione » in ALIGHIERI, Dante, *De vulgari eloquentia*, in *Opere*, dir. Marco Santagata, vol. 1, Mondadori, Milan, pp. 1067-1116. Sur la question de la langue au XV^e siècle, voir TAVONI, Mirko (1984), *Latino, grammatica, volgare : storia di una questione umanistica*, Antenore, Padoue. Les rapports réciproques entre latin et vulgaire sont établis suivant des présupposés politiques qui portent moins sur la question d'une communauté de culture que sur la définition d'une langue du pouvoir et des groupes dirigeants, voir, cf. SCHADEE, Hester (2018), « A Tale of Two Languages. Latin, the Vernacular, and Leonardo Bruni's *Civic Humanism* », *Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies*, vol. 67, n°1, pp. 11-46. Pour une analyse des positions de Sperone Speroni au début du XVI^e siècle (notamment confrontées à celles de Bembo) prenant en compte la variabilité des espaces et des temps, ainsi que le lien entre pratiques linguistiques et pratiques réelles de communication dans les cercles cultivés, cf. FOURNEL, Jean-Louis (1990), « Le monde des dialogues de Sperone Speroni : langue(s) commune(s) et communauté(s) de culture(s) », in *Quêtes d'une identité collective*, pp. 127-173.

36 Un désaccord avait d'ailleurs opposé les deux humanistes sur les origines de la langue vernaculaire: Bruni soutenait l'existence d'une langue vulgaire à Rome opposée à la langue savante tandis que Flavio Biondo voyait au contraire dans la langue vulgaire le résultat d'une longue évolution linguistique sous l'effet des invasions successives, cf. TAVONI, *Latino grammatica volgare*.

pire romain pour donner naissance à l'Italie contemporaine.³⁷ Paradoxalement, le déploiement d'érudition de Flavio Biondo, sa passion antiquaire, sa narration profuse établissaient une frontière infranchissable entre passé et présent, donnant ainsi au présent toute son autonomie. Il devenait ainsi difficile voire impossible de soutenir une quelconque continuité des populations contemporaines avec leurs illustres prédécesseurs. Dès lors, la géographie était indispensable pour comprendre l'histoire. Dans l'*Italia illustrata* (1449-1453),³⁸ l'opération intellectuelle prédominante est clairement revendiquée dans le prologue : elle vise à rendre compte, par un effet de miroir asymétrique entre l'Italie contemporaine et l'Italie d'Auguste, d'une illumination réciproque de l'une par l'autre.³⁹ C'est cette indispensable et dissemblable spécularité qui donne à l'Italie son unité, fractionnée en unités géographiques qui ont leur propre histoire ethnique : Flavio Biondo remonte systématiquement aux populations désignées comme originaires par les historiens romains, qu'elles soient qualifiées de *populi* comme les Ligures ou de *gens* comme les Étrusques, opérant ainsi à rebours de l'histoire romaine.⁴⁰ Il serait pourtant faux d'affirmer que la narration de Biondo renvoie les peuples italiens à une irréductible et radicale hétérogénéité. L'approche géographique a pour effet de mettre en lumière une communauté historique

37 BIONDO, Flavio, *Historiarum ab inclinatione romani imperii decades* (1453), consultable dans l'édition Froben, Bâle, 1531. Pour un profil complet de l'humaniste, cf. la notice de Riccardo Fubini dans le *Dizionario biografico degli Italiani*. Voir également DELLE DONNE, Fulvio (2016), « Le fasi redazionali e le concezioni della storia nelle *Decadi* di Biondo : tra storia particolare e generale, tra antica e moderna Roma », in MAZZOCCO, Angelo, LAUREYS, Marc, (dir.), *A New Sense of the Past: The Scholarship of Biondo Flavio (1392-1463)*, Supplementa Humanistica Lovaniensia XXXIX, Leuven University Press, Leuven, pp. 55-88.

38 BIONDO, Flavio, *Italia illustrata*, éd. PONTARI, Paolo (2011-2017), 3 vol., Edizione nazionale delle opere di Biondo Flavio, Istituto storico per il Medio Evo, Rome.

39 « [...] tentare volui si per eam quam sum nactus Italiae rerum peritiam vetustioribus locis eius et populis nominum novitatem, novis auctoritatem, deletis vitam memoriae dare, denique rerum Italiae obscuritatem illustrare potero » [J'ai voulu voir si j'étais capable, en usant de l'expertise que j'ai acquise au sujet de l'Italie, de donner les noms nouveaux de ses lieux et de ses peuples anciens, de donner de l'autorité aux lieux et aux peuples nouveaux, et la vie de la mémoire à ceux qui ont été détruits, en un mot d'éclairer l'obscurité de tout ce qui concerne l'Italie], BIONDO, *Italia illustrata*, p. 4.

40 L'*Italia illustrata* est conduite selon deux lignes directrices : la géographie physique et la géographie urbaine, toutes deux au service de l'idée de « mutation ». Cf. IRACE, Erminia (2010), « L'Italia dall'alto (secondo Flavio Biondo) », in LUZZATTO et PEDULLÀ (dir.), *Atlante della letteratura italiana*, vol. 1, pp. 387-392.

établie à la fois sur la jouissance ancienne d'un espace commun et sur l'expérience d'une « mutation » commune, celle de l'essor et du déclin de Rome. Flavio Biondo permettait aussi de penser l'unité historique et géographique de l'Italie : géographie, chorographie, topographie, ethnographie, tous ces éléments contribuant à mettre en lumière une nature italienne, géographique et humaine, dont la dynamique historique se développait selon une logique multiforme mais résolument endogène. Ainsi, tout en fournissant une masse d'informations nouvelles et passées au crible de la critique historique, cette œuvre emblématique de l'érudition du XV^e siècle donnait une profondeur inédite à la pensée de l'Italie comme communauté, par et par-delà la *romanitas*, complexifiant la dialectique du commun et du divers. Toutefois, Biondo laissait néanmoins dans l'ombre ses éventuels enseignements politiques, à savoir les conditions de perpétuation de la liberté des peuples dans le temps, dimension que Salutati puis Bruni avaient toujours maintenue au cœur de la réflexion.⁴¹

Les résultats de cette réflexion sont nécessairement partiels : ils appellent une étude plus systématique à la fois des auteurs mentionnés et de l'humanisme politique italien en général. Ils ne valent que comme hypothèse d'une enquête plus large. Ils invitent à prendre en compte un certain nombre de points pour un éventuel travail exhaustif sur la période : 1) la permanence de thèmes politiques pétrarquiens dans l'humanisme politique du XV^e siècle ne signifie pas forcément d'une part que leur articulation demeure identique et d'autre part que les enjeux politiques auxquels ils se trouvent appliqués correspondent à une visée semblable ; il conviendrait d'effectuer une histoire du « pétrarquisme politique » afin de comprendre ses usages sur la longue durée ; 2) la question de la « nature », dans la pensée d'une communauté italienne de culture doit également faire l'objet d'un traitement spécifique, dans les champs où elle est présente (la langue, la géographie, le droit et la politique) afin d'évaluer clairement et précisément sa portée dans la réflexion des humanistes sur ce sujet ; 3) le poids d'éventuelles « eth-

41 Cela est peut-être dû au processus de composition des *Decades*, retracé dans DELLE DONNE, « Le fasi redazionali e le concezioni della storia nelle *Decadi* di Biondo », ainsi qu'à la situation politique contemporaine, qui expliquent en partie les différences avec l'œuvre de Bruni : « La situazione europea di quegli anni, del resto, si era avviata verso soluzioni territoriali e nazionali che non lasciavano più spazio per ideali universalistici, e quella italiana era oramai sin troppo frammentaria, con una proliferazione endemica di *tyrannuli* che, di certo, non potevano realizzare il senso di *dignitas* esemplare che Biondo ricercava nella storia. D'altra parte, Biondo non pervenne mai neppure alla rassicurante configurazione di un programma ideologico, forse non univoco, ma saldo e preciso come quello che Bruni aveva prefigurato per Firenze », p. 84.

nogénèses régionales », que l'on voit affleurer dans les exemples convoqués, doit être précisément mesuré et ses enjeux clairement isolés sur une échelle plus grande : quelles sont ses relations avec les dynamiques politiques ? Visent-elles à consolider de façon centripète des entités politiques nouvelles ? Ont-elles au contraire une fonction de réaction, de résistance ou de désagrégation ? Ces questions doivent accompagner toute réflexion d'ensemble sur les formes et les usages de la romanité par les humanistes. Car loin d'avoir balayé le mythe d'une Italie romaine, ces généalogies régionales semblent au contraire lui avoir donné une profondeur historique inédite, lui prêtant les raffinements les plus nouveaux de la méthode humaniste ; 4) il reste à savoir à qui profite vraiment ces compréhensions des communautés de culture : à quelles entités politiques ? Aux États régionaux sans doute, à la papauté en particulier, dans ce XV^e siècle qui voit la tête de l'Église reprendre progressivement ses quartiers dans Rome, mais aussi peut-être à d'autres organes ou à d'autres communautés. Quoi qu'il en soit, et cette conclusion vaudra peut-être comme hypothèse de départ d'autres travaux, la réflexion sur les origines et les contours des communautés de culture est forcément dotée de valeurs politiques, sans que celles-ci soient à rechercher du côté d'une saisie globale et unitaire de l'Italie et des Italiens. À la compréhension ou à l'instrumentalisation de cette réalité historique ancienne, les humanistes ont prêté le concours d'une romanité étudiée avec de plus en plus de précision : et ce récit, qui s'écrit aux confins du mythe, tend davantage à complexifier toute idée de communauté plutôt qu'à la consolider ou à la simplifier.

LA NATION RÉPUBLICAINE AU-DELÀ DES LANGUES PREMIÈRES

THE REPUBLICAN NATION BEYOND FIRST LANGUAGES

AURÉLIEN ARAMINI

Université de Franche-Comté

RÉSUMÉ

Avec la Révolution française et sa politique de la langue, s'est posée de manière radicale la question des relations qu'entretiennent « langue » et « nation ». Cet article repère dans la mutation des discours français sur les « langues premières » de la Restauration à l'avènement de la Troisième République l'émergence d'une pensée républicaine de la nation pour laquelle l'appartenance politique n'est plus ordonnée à l'enquête ethnolinguistique. Dans les discours sur les « langues premières » de la Restauration à la Troisième République se lit une dynamique de rupture quant à la conception du lien entre communauté politique et langues premières : si des auteurs tels que Nodier ou Michelet trouvaient dans les langues des pères (les « patois ») ou dans celles des supposés ancêtres indo-européens les sources d'une régénération politique, la cité moderne qui s'esquisse en creux dans *La Cité antique* de Fustel et l'identité nationale que défend Renan contre Strauss ne plongent leurs racines ni dans l'antiquité indo-européenne ni dans les profondeurs du terroir dialectal. Se dessine alors une certaine conception de la nation pour laquelle ne fait plus sens l'ancrage dans les mondes humains sédimentés dans les langues premières.

Mots clefs : Langue, patois, nation, indo-européen, république

ABSTRACT

With the advent of the French Revolution and its politics of language, people began to radically question the relationships between "language" and "nation." This article identifies the emergence of a republican conception of the nation within the transformation of the French discourse on "first languages"

from the Bourbon Restoration to the ascension of the Third Republic, in which political affiliations are no longer tied to ethnolinguistic enquiries. In the discourse during the period between the Bourbon Restoration and the Third Republic, one can glimpse a rupture of the tie between the ideas of political community and first languages: if authors such as Nodier or Michelet saw the languages of fathers ("patois") or those of supposed Indo-European ancestors as the sources of a political regeneration, the modern city which is sketched in hollow in *The ancient City* of Fustel and the national identity that Renan defended to Strauss find their roots neither in Indo-European antiquity nor in the depths of dialectal territories. We find, then, a certain conception of the nation for which an entrenchment in first languages sedimented in human worlds no longer makes sense.

Key words: Language, patois, nation, Indo-European, republic

RESUM

La nació republicana més enllà de les primeres llengües

Amb la Revolució Francesa i la seva política lingüística va sorgir radicalment la qüestió de la relació que s'estableix entre "llenguatge" i "nació". Aquest article es centra en la mutació del discurs francès sobre les "llengües primeres" de la Restauració durant l'adveniment de la Tercera República amb el sorgiment del pensament republicà de la nació per al que la filiació política no es fonamenta des d'un plantejament etnolingüístic. Als discursos sobre les "llengües primeres" de la Restauració de la Tercera República es llegeix una ruptura dinàmica en el disseny de l'enllaç entre la comunitat política i els primers idiomes: si autors com Nodier o Michelet trobaven en les llengües dels pares (el "patois") o en les dels suposats avantpassats indoeuropeus les fonts d'una regeneració política, la ciutat moderna llurs diferències amb la ciutat antiga queden esbossades a *La Ciutat antiga* de Fustel i la identitat nacional que Renan defensa front a Strauss no enfonsen els seus arrels en l'antiguitat indoeuropea ni en les profunditats del dialecte local. A partir d'ací es dibuixa una certa concepció de la nació per als que ja no té sentit la fixació sobre els mons humans sedimentats en les llengües primeres.

Paraules clau: llengua, patois, nació, indoeuropea, república

La question des relations qu'entretiennent la « langue » et la « nation » s'est posée de manière radicale avec la Révolution française dès lors que la langue est devenue un problème politique central. Au XIX^e siècle, se réalise, sur le plan social, l'homogénéisation linguistique de la France en raison des « convergences des facteurs de démocratisation aboutissant à l'*institution du français scolaire d'école primaire dans les années 1880* ». ¹ Toutefois, parallèlement à ce mouvement d'uniformisation linguistique, ce siècle témoigne d'une conscience aiguë du « foisonnement » des langues de la France ; ² il se passionne aussi pour la philologie comparée qui inscrit le « français » dans une histoire longue des langues indo-européennes conduisant jusqu'aux contreforts de l'Himalaya. Dès les premières décennies du siècle historien, émergent des discours, à la confluence de la philologie, de l'histoire, de la philosophie et de la politique, portant sur deux ensembles de langues qui précèdent ou dont procède la langue française : l'ensemble des langues premières de la France et celui des langues de l'antiquité indo-européenne. Or, dans le cadre du profond renouvellement de l'étude des « langues premières » dans le sillage de l'historiographie romantique et de la philologie indo-européenne, la langue, loin de n'être qu'un système de signes, est alors conçue comme l'expression de l'esprit et de la volonté d'un peuple ³ voire, comme l'écrit Michelet dans son *Histoire romaine*, « le monument le plus important de son histoire » et le critère grâce auquel ce peuple « se classe dans telle ou telle division de l'espèce humaine ». ⁴ Si

1 BALIBAR, Renée (1985), *L'Institution du français Essai sur le colinguisme des Carolingiens à la République*, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », p. 13.

2 Sur la situation linguistique de la France au XIX^e siècle où les langues foisonnent, voir l'ouvrage de WEBER, Eugen (1983), *La fin des terroirs La modernisation de la France rurale 1870-1914*, Paris, Fayard, tout particulièrement le sixième chapitre intitulé « Des langues à foison ».

3 Sur ce point, voir l'analyse de Foucault relative à la philologie dans FOUCAULT, Michel (1966), *Les mots et les choses Une archéologie des sciences humaines*, Éditions Gallimard, coll. Tel, pp. 302-303 sqq.

4 MICHELET, Jules (1971), *Histoire romaine, Œuvres complètes*, publiées sous la direction de Paul Viallaneix, Paris, Flammarion, t. II, p. 359.

les langues sont désormais conçues comme les plus anciens monuments de l'histoire des peuples et l'expression de leur volonté la plus propre, les langues premières ne pouvaient-elles pas fournir les pierres de fondation de l'édification de la nation ?

Si une réponse affirmative est lisible dans des discours libéraux ou républicains des deux premiers tiers du XIX^e siècle, chez des auteurs tels qu'Augustin Thierry, Charles Nodier ou encore Michelet, c'est bien plutôt une réponse négative qui s'impose sous la plume d'auteurs emblématiques de la Troisième République comme Fustel de Coulanges, Renan ou Renouvier. L'étude des discours sur les langues « premières »⁵ qu'elles soient celles de la France ou de l'Orient indo-européen révèle que ces discours ne présentent pas un caractère théorique homogène durant la période comprise entre la Restauration et l'avènement de la Troisième République. Ils donnent à voir des conceptions parfois diamétralement opposées concernant la nature de ses langues premières, concernant la valeur et la signification que peuvent avoir *pour nous autres modernes* les mondes humains et les traditions que prétendent reconstruire à partir de l'étude de ces langues premières certains philologues d'avant le tournant linguistique saussurien. C'est en raison de leur *hétérogénéité* que les discours sur les langues premières de la Restauration à l'avènement de la Troisième République fournissent un champ d'étude privilégié pour mettre en lumière les problèmes théoriques, les tensions conceptuelles et les conflits politiques où s'inscrit la dynamique

5 Dans la sociolinguistique contemporaine, l'expression « langue première » renvoie à la langue d'origine ou à la langue maternelle par opposition à la langue acquise par l'enfant au sein d'institutions telles que l'école par exemple. Ce n'est pas directement ce sens donné à la langue première que j'adopte. Dans la présente étude, je privilégierai un double usage de cette expression repérable au XIX^e siècle. La langue « première » désigne alors la première langue, au sens chronologique, de l'humanité ou les premières langues parlées dans les premières sociétés humaines (cf. par exemple DELAMÉTHÉRIE Jean-Claude (1806), *Considérations sur les êtres organisés : de la perfectibilité et de la dégénérescence des êtres organisés*, Paris, Courcier, p. 207 sqq.). Elle peut aussi qualifier les langues dont la présence est attestée avant la constitution d'une langue moderne : ainsi le « celte » ou le « gaël » vis-à-vis de la langue française (cf. par exemple EDWARDS, William Frederic (1844), *Recherches sur les langues celtiques*, Paris, Imprimerie Royale, p. 80 sqq). Renouvier utilise l'expression « langue première » en 1869 dans la *Science de la morale* voir *infra*. Par « langues », j'entends « tout système d'expression servant à communiquer dans un groupe social » ; la distinction entre « langue », « dialecte » et « patois » n'exprimant que « des jugements de valeur et des critères politiques » (ces formules sont de Sonia Branca-Rosoff dans l'article BRANCA-ROSOFF, Sonia (1999) « Normes et dialectes » in AUROUX, Sylvain (dir.), *Histoire des idées linguistiques*, t. III « L'hégémonie du comparatisme », Mardaga coll. « Philosophie et langage », pp. 45-53.

conduisant à l'élaboration d'une conception républicaine du social et de la nation. Cette dynamique de rupture est particulièrement manifeste dans les réflexions sur les langues premières développées, dans la décennie 1860/1870, par des historiens comme Fustel de Coulanges ou par des philosophes comme Renouvier ou Renan. Car ces réflexions expriment, selon des modalités différentes, une même exigence, celle de faire advenir une *pensée du social et de la nation* neutralisant deux tentations auxquelles de nombreux discours sur les langues premières ont pu céder durant les deux premiers tiers du XIX^e siècle : d'une part, la tentation du *particularisme* qui réduit l'homme à une origine ethnique et géographique en deçà de la nation, précédant l'institution républicaine du citoyen ; d'autre part, la tentation de l'*ethnodifférentialisme* qui distingue dans l'histoire universelle, différentes traditions humaines inconciliables à partir de la diversité des familles de langues – indo-européennes et sémitiques – et qui prétend fournir un principe régénérateur à la société de l'avenir. Ce double refus conduit à une pensée de la nation pour laquelle l'appartenance politique n'est plus ordonnée à l'enquête ethnolinguistique.

LES LANGUES PREMIÈRES DE LA FRANCE

La Révolution et les langues premières

Il paraît indéniable que la Révolution française avec sa politique de la langue est l'un des jalons essentiels de l'histoire de l'institutionnalisation du français ainsi que l'ont montré Certeau, Julia et Revel dans un ouvrage désormais classique.⁶ Au XIX^e siècle, la question des langues premières de la France se pose dans la perspective historique nouvelle ouverte par la Révolution française et par la politique de la langue qu'ont initiée les rapports de Barère et de l'abbé Grégoire afin de créer des *mœurs* républicaines en détruisant les patois – « derniers vestiges de la féodalité détruite »⁷ – la diversité linguistique étant conçue comme un état babélien de confusion empêchant que « nos cœurs » puissent être à « l'unisson ». ⁸ Véritable trait d'union entre l'entreprise révolutionnaire jacobine et la politique libérale de la Monarchie de Juillet, le grand Carnot soutiendra pendant les Cent Jours la création d'une société savante qui aura un rôle décisif dans l'entreprise d'unification linguistique : la *Société pour l'instruction élémentaire*, dont des

6 CERTEAU, Michel de, JULIA, Dominique et REVEL, Jacques (2002), *Une Politique de la langue*, Éditions Gallimard, collection « folio histoire », première édition 1975.

7 *Ibid.*, p. 347.

8 *Ibid.*, p. 339.

membres « font déjà partie de la *Société d'encouragement pour l'Industrie nationale* ». ⁹ Par ce biais, le projet révolutionnaire jacobin va rencontrer le projet politique libéral dont le représentant majeur n'est autre que Guizot, l'auteur de la loi de 1833 sur l'enseignement primaire. ¹⁰

Aux origines de la République – entre 1789 et 1795 – il s'avère cependant que Révolution et monolinguisme ne s'impliquent pas mutuellement, bien au contraire : « les tout premiers temps de la Révolution connaissent en effet une courte période de redécouverte du plurilinguisme en France. Nombre de textes politiques, notamment des lois et décrets, sont traduits du français en d'autres idiomes ». ¹¹ Davantage encore, on ne saurait nier l'existence de textes de facture jacobine en langue locale. ¹² C'est seulement par la suite que le rapport aux langues premières va être progressivement associé à une certaine conception de la nation, au prix d'une relecture de la Révolution française selon le schéma faisant correspondre le plurilinguisme au fédéralisme et le monolinguisme au centralisme jacobin. Même si cette lecture de la relation entre Révolution française et pluralisme linguistique est simplificatrice et si l'identification entre nation et langue ne va pas de soi au cours du siècle, ¹³ l'émergence d'une langue républicaine s'imposant dans l'espace national est indéniable. Pour autant, dans les perspectives ouvertes par Jacques Guilhaumou, ¹⁴ il est légitime de revenir aux sources de la relation conflictuelle entre République et diversité linguistique en s'in-

9 BALIBAR, *L'institution du français*, p. 252.

10 Concernant le rapport entre la Révolution française et les langues régionales, voir l'article de SCHLIEBEN-LANGE, Brigitte (1999), « La Révolution française », première section du premier chapitre « Luites sociales, dialectes, contraintes », in AUROUX, *Histoire des idées linguistiques*, pp. 23-34. Pour une étude de la politique de la langue lors de la Révolution française, je renvoie à l'ouvrage *Une Politique de la langue*, op. cit. Toutefois, l'identification entre monolinguisme et jacobinisme doit être nuancée et présentée comme une certaine lecture de la Révolution française, voir *infra* les travaux de Jacques Guilhaumou.

11 PLÖTNER, Bärbel (1994), « Langue littérature et identités nationales et régionales Jacob Grimm entre la France et l'Allemagne Le cas breton » in ESPAGNE, Michel et WERNER Michael (dir.), *Qu'est-ce qu'une littérature nationale ? Approche pour une théorie interculturelle du champ littéraire*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, (pp. 212-234), p. 215.

12 Voir GUILHAUMOU, Jacques, (1989) : *La langue politique et la Révolution française. De l'événement à la raison linguistique*, Paris, Méridiens Klincksieck.

13 Fustel de Coulanges le rappelle avec force à Mommsen dans sa lettre *L'Alsace est-elle allemande ou française : réponse à M. Mommsen*, publiée dans la *Revue des deux mondes* en octobre 1870.

14 Voir tout particulièrement l'article : GUILHAUMOU, Jacques (1986) : « Les Jacobins et la langue provençale : l'initiative linguistique des "missionnaires patriotes" marseillais en 1792 », *Cahiers critiques du patrimoine*, Obradors occitan en Provença, 2, p. 11-124.

téressant tout particulièrement aux discours républicains concernant les langues premières de la France dont la présence est attestée, sur le territoire national, avant la constitution de la langue française et dont celle-ci porte éventuellement la trace.

Contre cette dynamique « monolingviste » qui aboutira à « l'institution du français » sous la Troisième République, se formulent des défenses des langues locales mobilisant des stratégies argumentatives différentes, parfois contradictoires. Cependant, ces positionnements très divers entretiennent tous des relations privilégiées avec l'historiographie telle qu'elle sera renouvelée par Augustin Thierry durant la décennie 1820/1830 parce qu'il confère un sens historique aux langues régionales bien différent de celui que leur ont accordé Barère ou Grégoire.

Le sens historique des « patois »

Dans les *Lettres sur l'histoire de France*, c'est par le biais de la philologie qu'Augustin Thierry met au jour le fait historique fondateur de l'histoire de France, à savoir la *conquête* par les Francs – barbares, étrangers et nomades – du territoire occupé par des peuples indigènes de la Gaule romaine. C'est en exhumant les noms originaux des premiers rois de France – Hlode-wig et non Clovis – qu'il construit l'idée d'une lutte des races qui aurait fracturé la société et rejeté dans les marges de l'histoire les peuples vaincus. Comme l'histoire officielle a réduit l'histoire du royaume à celle des grandes familles issues des conquérants, l'historien libéral a l'intuition que l'existence des peuples vaincus peut encore se lire dans l'épaisseur linguistique de la France.¹⁵ Dans les replis des dialectes et des patois, se serait conservée l'histoire de ceux qui n'ont pas d'histoire : même si l'esprit de la conquête a dépossédé les vaincus, les langues constituent la trace de leur existence et de la lutte des races. Par le biais de l'histoire des langues, Augustin Thierry appelle à étudier les contre-histoires locales restées dans l'ombre de l'histoire.¹⁶ Avec l'historien romantique, s'amorce une histoire du peuple ou plutôt « des peuples », dont la présence *infranationale* est

15 Je me permets de renvoyer à mon article ARAMINI, Aurélien (2014), « L'Archéologie linguistique du pouvoir et du peuple chez Augustin Thierry », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, n° 49, 2014/2, pp. 177-191.

16 La lettre VIII des *Lettres sur l'histoire de France* formule les raisons historiographiques et politiques de l'intérêt d'Augustin Thierry pour « les dialectes et les patois provinciaux » (THIERRY, Augustin (1827), *Lettres sur l'histoire de France*, Paris, Sautet, Ponthieu et compagnie, 1827, lettre VIII, p. 81).

attestée par les langues vernaculaires qui foisonnent dans la France de la Restauration.¹⁷ Dès lors, les langues « locales » ne sont plus les débris de la féodalité passée mais « les traces vivantes »¹⁸ des peuples vaincus et l'expression de la résistance toujours actuelle contre l'esprit de la *conquête* qui structure la société française depuis les invasions barbares.

Les travaux publiés à partir de la Restauration sur le bas breton,¹⁹ le basque,²⁰ les « patois » de l'Est de la France²¹ et, plus tard, sur le celtique²² et les langues romanes,²³ s'appuient bien souvent sur un discours mobilisant la thématique de la *conquête* ou celle de la *lutte des races*. Certes, le propos d'Augustin Thierry a indéniablement nourri des formes historiographiques très éloignées des perspectives politiques libérales qui étaient les siennes sous la Restauration tel que le « mouvement nationalitaire occitan ».²⁴ Mais, quelles qu'aient pu être les mobilisations politiques de l'historiographie d'Augustin Thierry, il n'en demeure pas moins que la langue n'est plus considérée chez lui comme un « système de signes » : elle devient l'expression même d'un peuple doué d'une consistance historique.

Le patois comme « langue du père »

Parmi les textes de la défense des « langues premières » de la France repérable entre la Restauration et l'avènement de la Troisième République, l'analyse philosophique des « patois » développée par Charles Nodier dans ses *Notions élémentaires de linguistique*²⁵ possède les caractéristiques essentielles d'une défense des « langues premières » mobilisant les catégories de l'historiographie romantique. Au treizième chapitre de cet ouvrage publié en 1834²⁶ il propose une défense qui procède en deux temps. Il

17 Voir WEBER, *La fin des terroirs...*

18 THIERRY, Augustin (1825), *Histoire de la Conquête de l'Angleterre par les Normands*, Paris, Firmin Didot, 3 vol., t. I, pp. I.

19 Voir LE GONIDEC, Jean-François, (1821), *Dictionnaire breton-français*, Angoulême.

20 Voir LÉCLUSE, Fleury de (1826), *Grammaire basque*, Toulouse.

21 Voir FALLOT, Samuel (1828), *Recherches sur le patois de Franche-Comté, de Lorraine et d'Alsace*, Montbéliard, Deckherr.

22 Voir PICTET, Adolphe (1837), *De l'affinité des langues celtiques avec le sanscrit*, Paris, Duprat.

23 Voir BRUCE-WHYTE, A. (1841), *Histoire des langues romanes et de leur littérature depuis leur origine jusqu'au XIV^e siècle* en trois tomes, Paris, Treuttel et Würtz.

24 Voir ARAMINI, « L'Archéologie linguistique du pouvoir et du peuple chez Augustin Thierry ».

25 NODIER, Charles, (1934), *Notions élémentaires de linguistique*, Paris, Renduel, voir tout particulièrement le chapitre XIII.

26 NODIER, « Des patois », *Notions élémentaires de linguistique*.

construit d'abord une conception philosophique de ce qu'est un « patois » pour formuler ensuite les raisons pour lesquelles il n'est pas légitime de vouloir les détruire.

Nodier définit un patois comme étant la langue du « père », du « pays », de la « patrie ». Il précise qu'il ne traite pas des langues telles que le « bas breton » ou le « basque » qui « révèlent une nationalité individuelle, une autre origine et un autre génie ». ²⁷ Il est donc bien question des langues que les « lettrés » considèrent comme un « jargon confus et sans règles ». Deux points sont à examiner : le patois comme « langue » d'abord ; et comme langue « du père » ensuite. D'emblée, Nodier envisage le patois comme une langue à part entière.

Sait-on seulement ce que c'est qu'une langue, et quelles profondes racines elle a dans le génie d'un peuple, et quelles touchantes harmonies elle a dans ses sentiments ? Sait-on qu'une langue, c'est un peuple, et quelque chose de plus qu'un peuple, c'est-à-dire son intelligence et son âme ? ²⁸

Deux points sont ici à souligner : « la langue c'est un peuple », écrit-il d'abord. La thèse n'est pas originale, on la trouve déjà chez les Idéologues : la langue donne à voir les pratiques originales d'un peuple. Mais l'essentiel réside dans le second point qu'il ajoute immédiatement : « c'est quelque chose de plus qu'un peuple ». Quel est ce « plus » ? Ce « plus » qu'un peuple, c'est ce qui fait que le peuple est peuple : c'est la langue qui lui donne l'âme sans laquelle il n'y aurait qu'un agrégat d'individus. *La langue est l'âme qui fait tenir le corps du peuple.*

La formule « langue du père » place immédiatement la question des patois dans la perspective diachronique du fait « linguistique ». Dans le présent des langues de la France coexisteraient ainsi deux temporalités distinctes : celle de la langue « moderne » et celle de langues qui sont la permanence, dans le présent, d'un état de la langue qui précède chronologiquement mais aussi logiquement la langue moderne. Le patois est la langue du père qui a perdu. Qui est ce « père » dont le patois est la langue ? C'est dans les termes de l'historiographie d'Augustin Thierry que répond Nodier : le patois est la langue des « races simples » qui précèdent le mouvement historique de centralisation et les progrès de la civilisation. Le patois est

²⁷ *Ibid.*, p. 259.

²⁸ *Ibid.*, p. 261.

la langue de races « éloignées du centre, isolées, par des circonstances que je tiens pour extrêmement heureuses, des moteurs immédiats de l'éducation progressive ». ²⁹ Les « patois » sont donc les traces vivantes des « races » qui ont résisté à la centralisation et qui sont restées en marge du progrès. Comme l'entendait Augustin Thierry, ils sont les « témoins » d'une vie « simple » qui précède l'histoire. Mais attention, ici le terme « simple » n'est pas synonyme de « primitif », il désigne ce qui est au plus près du sens originaire du monde car le patois ne s'est « modifi[é] que très lentement » et il « conserve le mot de la manière dont le mot s'est fait ». ³⁰ Nodier donne alors la formule philosophique du « patois » : « c'est la langue native, la langue vivante et nue ». ³¹

Les langues régionales sont donc conceptuellement pensées comme « premières » non seulement chronologiquement mais aussi d'un point de vue gnoséologique. Elles sont révélatrices d'un mode d'être qui précède la civilisation et exprime un rapport originaire au monde dont la langue moderne s'est éloignée. La langue locale est la sédimentation d'une expérience archaïque du foyer, porteuse d'une vision d'un monde qui précède le découpage de la nature selon les catégories de la raison opératoire qui s'est éloignée du sens du monde.

La défense construite par Nodier repose sur l'affirmation de la « liberté du langage ». Détruire les patois, ce serait remettre en cause cette liberté. La liberté est alors conçue comme l'affirmation d'une différence, ici en l'occurrence de la différence du « père » : la liberté du langage signifie donc la reconnaissance de la particularité de ma filiation comme sujet parlant. C'est au nom de la revendication de cette différence de filiation que Nodier élabore une stratégie argumentative consistant à mettre en lumière les conséquences auxquelles conduit la volonté de détruire les patois : « quand on en est venu à de pareilles théories, il faut avoir au moins l'affreux courage d'en adopter les conséquences. Il faut anéantir les villages avec le feu ; il faut exterminer les habitants avec le fer ». ³² La volonté d'uniformisation linguistique participe d'un projet de conquête. Selon cette lecture, l'anéantissement des patois s'inscrit donc contre le projet libéral dont l'historiographie – d'Augustin Thierry et même de Guizot – a dénoncé la destruction des libertés municipales des peuples gallo-romains par les hordes barbares. Nodier

²⁹ *Ibid.*, p. 246.

³⁰ *Ibid.*, p. 247.

³¹ *Ibid.*, p. 247.

³² *Ibid.*, p. 261.

réactive ce schème de la « conquête » en faisant des partisans de l'uniformisation linguistique de nouveaux « barbares » conquérants. Il est intéressant de constater que Paul Lorrain, ardent défenseur du monolinguisme, proche collaborateur de Guizot et futur recteur de Lyon sous la monarchie de Juillet, utilise et revendique cette référence à la *conquête* dans son *Tableau de l'instruction primaire en France* : « [...] dût-on nous traiter de Vandale, nous sommes d'avis qu'on tranche au vif dans cette antique transmission des patois, et que chaque école soit une colonie de la langue française en pays conquis. ».³³ Ainsi, Nodier n'a pas tort d'inscrire la négation de la « liberté du langage » dans la continuité d'une histoire agonistique qui a fracturé l'histoire de la France depuis quinze siècles. Cette nouvelle conquête – linguistique cette fois et non plus seulement territoriale – reproduira la conquête qui priva les Gallo-Romains de leurs libertés municipales à l'aube du Moyen-Âge et détruisit leur mode d'être dont les patois sont l'ultime témoignage. Dans le discours de Nodier, le monolinguisme signifie la mise à mort de la voix des pères où s'est sédimentée l'expérience originaire du monde que la civilisation a perdue. La destruction des patois détruit une liberté qui n'est pas une liberté individuelle mais *l'affirmation de la particularité de ma filiation linguistique*, affirmation qui implique l'existence d'un « foyer associatif populaire et constitué » dont l'antiquité est attestée par le caractère « premier » de la langue et qui possède une identité propre précédant la nation. En défendant le « patois », je défends l'âme du peuple qui, d'une part, façonne mon identité particulière de sujet parlant et, d'autre part, donne sens à mon monde.³⁴

LES LANGUES DE L'ORIENT INDO-EUROPÉEN CHEZ MICHELET

À la recherche de l'origine : la révolution aryaniste

Si l'étude des langues premières de la France s'inscrit dans le sillage de la Révolution française, l'étude des langues premières de l'ancien Orient prend son impulsion dans l'autre grand bouleversement qui modifia en profondeur les représentations de l'histoire humaine à l'aube du siècle de l'histoire, à savoir la « renaissance orientale » selon la formule d'Edgar

33 Cette phrase se trouve sous la plume de Paul Lorrain – qui deviendra sous la Monarchie de Juillet recteur de Lyon – dans LORRAIN Paul (1837), *Tableau de l'instruction primaire en France*, Paris, Hachette.

34 Voici la définition de la « linguistique » par Nodier : « simple histoire de la parole et de l'écriture considérées depuis leur origine jusqu'à la fin de leurs premiers développements naturels » (NODIER, *Notions élémentaires de linguistique*).

Quinet.³⁵ En effet, durant les premières décennies du XIX^e siècle, le déchiffrement des hiéroglyphes, du sanscrit védique, du pâli ou du zend a ajouté « trente siècles [...] à l'antiquité »³⁶ et fait surgir « plusieurs mondes oubliés qui reviennent juger celui-ci ».³⁷ Le déchiffrement du sanscrit renouvelle de manière décisive la philologie. Mais, dans le cadre de mon propos, je m'attacherai moins à la révolution sanscriste³⁸ qu'à la thèse « aryaniste » qui ne trouve une assise scientifique qu'en 1833 dans le *Commentaire sur le Yaçna* d'Eugène Burnouf.³⁹

Dans cet ouvrage, l'idée d'un « fonds commun » des langues indo-européennes va être construite linguistiquement à partir d'une étude du « radical » des mots du vocabulaire « zend » : contre une lecture faisant du sanscrit la langue mère des idiomes indo-européens et de l'Inde le point de départ des migrations des peuples parlant ces langues, Eugène Burnouf émet l'hypothèse que le latin, le grec et le sanscrit classique sont les rejetons d'une langue mère « aryenne »⁴⁰ dont le sanscrit védique et le « zend »,

35 Reprise en 1842 dans le *Génie des Religions*, la formule est, à l'origine, le titre d'un article publié en 1841 dans la *Revue des deux Mondes*, t. 28, quatrième série, Paris, Bureau de la Revue des deux Mondes, 1841 (p. 112 sqq.). Pour une lecture critique de la « Renaissance orientale », cf. DEMOULE, Jean-Paul (2014), *Mais où sont passés les Indo-européens ?*, Paris, Seuil.

36 MICHELET, Jules (1864), *Bible de l'humanité*, Paris, Chamerot, p. 484.

37 *Ibid.*

38 Concernant la pertinence de l'usage du concept de « révolution » pour qualifier la découverte de la parenté du sanscrit et des langues européennes ainsi que la naissance de la grammaire comparée, je renvoie au premier chapitre de l'ouvrage de RABAULT-FEUERHAHN, Pascale (2008), *L'archive des origines. Sanskrit, philologie, anthropologie dans l'Allemagne du XIX^e siècle*, Paris, Cerf, p. 35 sqq. Je désigne par « sanscristes » les travaux linguistiques faisant du sanscrit la « souche » des langues indo-européennes (le terme « sanscriste » est utilisé au XIX^e siècle pour désigner les orientalistes spécialisés dans l'étude du sanscrit).

39 La lecture du *Commentaire sur le Yaçna* et des *Études sur la langue et les textes zends* (deux tomes, Paris, Imprimerie nationale, 1840-1850) engage une discussion des travaux de OLENDER, Maurice (1989), *Les Langues du paradis, Aryens et sémites : un couple providentiel*, Éditions du Seuil, coll. « Hautes Études ». Concernant les enjeux politiques et philosophiques de l'œuvre d'Eugène Burnouf, je me permets de renvoyer à mon article ARAMINI, Aurélien (2014), « Zoroastre républicain Les enjeux philosophiques et politiques de la découverte des textes "zends" : Eugène Burnouf et Jean Reynaud », *Klesis*, 30/2014, pp. 27-54.

40 Il faut bien distinguer le terme « aryen » (écrit parfois « arien ») – figurant déjà chez Anquetil-Duperron et désignant un peuple ainsi nommé dès l'Antiquité grecque – et le concept linguistique d'« aryen » qui renvoie à un peuple hypothétique parlant une langue appelée « aryenne » dont les idiomes indo-européens constituent des rejetons. Christian Lassen serait le premier à utiliser le terme en ce dernier sens (LASSEN, Christian (1830), « Über Herrn Professor Bopps gram-

langues plus archaïques que le sanscrit classique, sont demeurées les langues les plus proches. Par le biais d'une étude ethnolinguistique du *Zend Avesta* comparé aux *Védas*, Burnouf est conduit à localiser précisément le berceau « aryen » en Asie centrale : dans l'*Aryana vaeja*.⁴¹ L'enjeu de cette découverte est double pour Eugène Burnouf car la philologie ne se réduit pas à l'étude des mots. D'abord, elle permet d'écrire l'*histoire* archaïque des migrations humaines, longtemps « rejetée dans un passé impénétrable, parce qu'il échappe aux souvenirs de l'histoire ». ⁴² Ensuite, elle éclaire l'histoire de l'*esprit* humain dont les textes zends et védiques donnent à voir l'expression originaire et les intuitions fondatrices. Si le propos d'Eugène Burnouf demeure dans une perspective universaliste en 1833 – inspiré par le concept d'« universel fantastique » de Vico – le discours aryaniste s'oriente très rapidement, et tout particulièrement chez le premier Renan, dans une voie ethnodifférentialiste. Loin de traiter des *structures de l'esprit* comme certaines déclarations d'Eugène Burnouf auraient pu le donner à penser, les études indo-européennes vont contribuer à construire l'opposition entre deux « esprits », l'esprit sémitique et l'esprit aryen en s'appuyant sur l'existence « antéhistorique » d'un peuple « Aryâ » ou « indo-européen » censé avoir réellement vécu dans une région précise et dont les *idées* et les *mœurs*, établies à partir de la comparaison des mots, constitueront le fonds commun de la culture des futurs peuples indo-européens. Cette orientation est particulièrement manifeste dans la mobilisation du discours philologique aryaniste que fera Michelet dans la *Bible de l'humanité*.

La linguistique aryaniste et son influence sur la pensée sociale

En 1864, le problème de Michelet est de donner un *credo* fondateur à la République à venir, un *credo* sensé dynamiser les cœurs afin de leur faire vouloir la fraternité. Or, ce sont les traditions millénaires exhumées par les philologues que la *Bible de l'humanité* convoque pour ériger un nouvel autel domestique, pierre angulaire d'une régénération de la famille.

matisches System der Sanskrit-Sprache », Indische Bibliothek III, ed. August Wilhelm Schlegel, Bonn, 1830, pp. 1-113.) selon Konrad Koerner (KOERNER, Konrad (1989), "Observations of the Sources, Transmission, and Meaning of 'Indo-European' and related Terms in the Development of Linguistics" in KOERNER, Konrad (ed.) *Practicing Linguistic Historiography*, Amsterdam & Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, pp. 153-180, p. 169).

41 Eugène Burnouf établit que l'ancienne « Arie » correspond à la zone comprise dans le triangle dont les sommets sont, au nord, la « Sogdiane », à l'ouest, l'« Hyrcanie », au sud, l'« Arachosie ».

42 BURNOUF, Eugène (1833), « De la langue et de la littérature sanscrite », *Revue des deux mondes*, livraison du 1^{er} février 1833, p. 3-4.

La *Bible de l'humanité* fonctionne à partir d'une lecture dichotomique de l'histoire universelle qui trouve chez Michelet sa première formulation en 1847 dans l'introduction de *l'Histoire de la Révolution française* : il a alors renoncé à une conception de l'histoire universelle comme une succession linéaire de civilisations, allant du primitif au civilisé (de l'Inde à la France), lecture qu'il adoptait en 1831. L'histoire telle qu'il l'envisage en 1847 se trouve fracturée en deux courants opposés et inconciliables : la Justice contre la Grâce. Sont alors posées de manière agonistique, deux séries d'identité : monarchie = grâce = christianisme / république = justice = Révolution. En effet, tout le problème reste de donner une tradition religieuse à la Révolution française car telle est, pour Michelet, la cause profonde de son échec. L'acte théorique de la *Bible de l'humanité* consiste à incarner cette fracture de l'histoire entre la tradition de la Justice et la tradition de la Grâce dans des peuples historiques et de mettre au jour une tradition religieuse radicalement non chrétienne de la Justice. En mobilisant les ressources des textes des philologues, Michelet pose d'abord la tradition de Justice supposée naître chez les peuples issus des Aryâs primitifs : Indiens, Perses, Grecs. Ils furent créateurs des types vitaux de la société : famille (justice mutuelle entre l'homme et la femme), travail (justice distributive entre l'homme et la nature), éducation. Le principe générateur de ces types vitaux réside dans l'attention que ces peuples portent à la « nature » et qui s'exprime dans leur vision polythéiste (repérable dans le culte du feu au sein de la famille = *Védas*, dans l'affirmation de la fraternité avec le monde animal = *Ramâyanâ*, l'attention à la terre pour l'agriculture et l'élevage dans le *Zend Avesta*, la croyance en la *De-meter Terra Mater* dans la Grèce archaïque). À ces peuples créateurs sont opposés les peuples sémitiques – la tradition syro juive – qui inventèrent la « Grâce », l'idée d'un Dieu qui sauve « sans raison » : ces peuples auraient une autre conception de la famille (tyran et vierge), nieraient le travail au profit de la spéculation et, au lieu d'éduquer, seraient dans l'attente du miracle. Et ces dimensions convergent dans le « monothéisme » sémitique, religion antinaturaliste qui expulse la nature et qui est à la fois cause et effet d'un mode d'être contre-nature. Reprenant les thèses de Renan, Michelet met en place une perspective ethnodifférentialiste de l'histoire universelle : monde sémitique = Grâce = monothéisme = antinaturaliste / monde aryen = polythéisme = naturalisme cosmothéiste = Justice. Le soubassement de ces équivalences apparaît chez Renan qui s'appuie sur des considérations purement linguistiques :

La nature, dans un tel système [le système de la langue sémitique], ne pouvait être conçue que comme absolument inanimée. Au lieu de cette nature vivante qui parla si puissamment à l'imagination des ancêtres de

la race indo-européenne, ici c'est Dieu qui fait tout, en vue d'un plan connu de lui seul.⁴³

Le cœur de l'argument de Renan repris par Michelet consiste à penser les formes élémentaires de la vie religieuse à partir de l'opposition entre monothéisme antinaturaliste et polythéisme cosmothéiste ; chez Renan, il apparaît que les formes élémentaires de la croyance ne sont pas seulement issues du social lui-même, mais que le rapport à la nature joue lui aussi un rôle fondamental dans la pensée des hommes, celle-ci étant à la fois la cause et l'effet de ce rapport à la nature. Cette conception se retrouve chez Michelet, dont le principe méthodologique est formulé en ces termes :

Une critique nouvelle commence, écrit-il dans une note de la *Bible de l'humanité*, plus forte et plus sérieuse. Les religions, si profondément étudiées aujourd'hui, ont été subordonnées au *genius* qui les fit, à leur créatrice, l'âme, au développement moral dont elles sont le simple fruit. Il faut d'abord poser la race avec ses aptitudes propres, les milieux où elle vit, ses mœurs naturelles ; alors, on peut l'étudier dans sa fabrication des dieux, qui, à leur tour, influent sur elle. C'est le *circulus* naturel.⁴⁴

Pour montrer comment cette vision ethnodifférentialiste fonctionne dans le discours métapolitique micheletien, je rappellerai un point essentiel de sa conception de la régénération sociale : tout se joue au niveau de la famille. Or, selon l'historien, le problème de la société de son temps est que la « famille » conserve une structure chrétienne. Procédant de la matrice syro-juive, elle serait déséquilibrée, fondée sur l'intérêt et déstabilisée par l'intrusion du prêtre. Dans son projet de régénération spirituelle de la société, l'historien oppose à la tradition judéo-chrétienne de la famille une *autre tradition*, la tradition familiale issue des Aryâs primifs – « nos ancêtres légitimes » : la famille des *Védas*. Ainsi Michelet décrit-il le couple sémitique :

Ces Moloch, ces cruels marchands [...] n'avaient que faire des Syriennes. Celles-ci étaient des veuves. [...] Elles rêvaient. Et jamais il n'y eut de si puissantes rêveuses. La Parthéno-Génèse, la force du désir

43 RENAN, Ernest, (1859), *Le Livre de Job, étude sur l'âge et le caractère du poème*, Paris, Michel Lévy Frères, réédition de 1859, p. XX de la préface.

44 MICHELET, *Bible de l'humanité*, note 1, p. 64.

qui sans mâle est féconde, éclata dans la Syrienne en deux enfants qu'elle fit seule : l'un est le Messie-femme, qui a délivré Babylone, serve jusque-là de Ninive, la grande Sémiramis, née poisson, devenue colombe, qui épouse toute la terre, finit par épouser son fils. L'autre est un dieu de deuil, le Seigneur (Adonai ou Adonis). Il est né de l'inceste, et son culte mêlé de pleurs, d'amour, tient de l'inceste encore. La grande légende syrienne [...] aboutit à cette création féminine d'immense importance, *Adonis, mort, ressuscité*. Culte sensuel et pleureur, par lequel le monde descendit misérablement sur la pente de l'énervation.⁴⁵

À cette vision du couple (un tyran impuissant et une vierge achetée), Michelet oppose le type védique de la famille, repérable aussi selon lui chez ses fils, à savoir dans l'Inde ancienne, dans la Perse mazdéenne et dans la Grèce pré doriennne. Il écrit à son propos : « Que lisons-nous dans la genèse vénérable des Aryâs, dans les hymnes de leur Rig-Véda, incontestablement le premier monument du monde ? Deux personnes unies, l'homme, la femme, d'un élan commun, remercient la lumière, chantent ensemble un hymne à Agni ». ⁴⁶ Toutes les dimensions de ce que Michelet invoque comme la tradition aryenne de la famille sont présentes : un culte domestique du feu où l'époux et l'épouse sont dans une relation d'égalité procédant du consentement mutuel ; il en allait de même en Grèce, avant l'invasion du dorisme, où la famille traditionnelle était « cette famille naturelle et sainte qu'on voit dans les Védas, qu'on voit dans l'Avesta ». ⁴⁷

Le schéma logique est en place : il conduit à écarter purement et simplement la tradition sémitique *contre-nature* de la Grâce au profit de la tradition « naturelle » de la future République dont la condition onto théologique est de substituer « nos » Bibles naturalistes et fécondes à la *Bible* hébraïque contre-nature et stérile. Ces origines indo-européennes sont conçues comme une source, ou plus précisément « notre » source, bref comme une réactivation d'une identité oubliée, au prix d'une confusion temporelle entre *l'antique* et le *moderne* :

Pour le foyer surtout et les affections du cœur, pour les idées élémentaires de travail, de droit, de justice, la haute antiquité, c'est nous. L'Inde primitive des Védas, l'Iran de l'Avesta, qu'on peut nommer l'aurore

45 *Ibid.*, pp. 313-314.

46 *Ibid.*, p. 26.

47 *Ibid.*, p. 171.

du monde, dans les types si forts, si simples et si touchants qu'ils ont laissés de la famille, du travail créateur, sont bien plus près de nous que la stérilité, l'ascétisme du Moyen âge.⁴⁸

DEUX PHÉNOMÈNES INDÉPENDANTS ?

Au-delà des différences entre les *Notions élémentaires de linguistique* de Nodier et la *Bible de l'humanité* de Michelet, ces discours qui se réfèrent aux « langues premières » présentent une homogénéité qui réside dans la manière dont la pensée du social se voit ordonnée à l'enquête ethnolinguistique. Dans les deux cas, l'*origine* révélée par l'étude des langues premières est conçue non comme un lieu primitif d'où l'histoire s'éloignerait mais comme une source, un dévoilement, voire comme ce qui donne sens au social. L'origine devient l'originaire, non plus ce qui est « informe » mais au contraire ce qui a formé une manière d'être propre à un groupe humain et dont l'éloignement est cause de perte de *sens*. C'est ce « brouillage de temporalités »⁴⁹ selon la formule de Bruno Karsenti qui rend possible la mise en équation de l'origine (antique) et de l'identité (moderne) : l'identité se révèle dans « l'originaire » et c'est à cette source que le social se ressource, ces origines représentent, pourrait-on dire, ses « ressources ». Car cette origine n'est pas le lieu où l'on pensait moins bien : on y pensait autrement, voire mieux. L'antique est alors considéré comme un rapport « premier » au monde, un rapport « vrai » dont la rationalité nous aurait éloigné.

Dans les deux cas également, l'identité d'un peuple coïncide avec la *particularité* d'un passé : mon père me parle dans la langue de son petit pays et c'est ce rapport originaire au monde qui me confère mon identité de sujet parlant le patois, langue native par opposition à la langue moderne qui serait quant à elle une langue pauvre en *sens* car remplie de « cette multitude d'*argotismes* à demi sauvages et à demi présomptueux qui débordent du dictionnaire des nations civilisées ».⁵⁰

48 *Ibid.*, p. III. Pour davantage de précision concernant l'usage de la philologie aryaniste de Michelet évoqué dans le présent passage, je me permets de renvoyer à mon ouvrage : ARAMINI, Aurélien (2013), *Michelet, à la recherche de l'identité de la France, De la fusion nationale au conflit des traditions*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, coll. AGON.

49 KARSENTI, Bruno (2009), « De l'historiographie ancienne à la science sociale : une nouvelle lecture de *La Cité antique* de Fustel de Coulanges », p. 6, in FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis *La cité antique*, Paris, Flammarion.

50 NODIER, *Notions élémentaires de linguistique*, p. 251.

Enfin, les références aux langues premières nourrissent des discours à contre-courant de l'idée de *progrès* qui implique l'existence de sauts qualitatifs irréversibles : Nodier et Michelet expriment tous deux une fascination vis-à-vis d'un passé considéré comme porteur d'une vérité que le monde moderne a oublié et qu'il faut retrouver. Sous leurs plumes, l'avenir national se ressourçait dans les langues premières.

Ces trois points communs repérables dans bien d'autres discours mobilisant la référence aux langues premières durant les deux premiers tiers du XIX^e siècle, vont être l'objet de fortes critiques de la part d'auteurs emblématiques de la Troisième République et tout particulièrement du « second » Renan⁵¹ et de Fustel de Coulanges. Au-delà de la diversité des ressorts de leur critique, ces auteurs me semblent s'inscrire dans la dynamique critique vis-à-vis des langues premières qui aboutit au positionnement républicain et à une certaine conception de la nation pour laquelle l'appartenance politique n'est plus déterminée par l'ancrage dans les mondes auxquels les langues premières donnent accès.

MUTATIONS DES DISCOURS :

HISTORIOGRAPHIE DE LA CITÉ ANTIQUE ET PHILOSOPHIE DE LA NATION

Dans un corpus de discours toujours singuliers mais qui possèdent cependant une homogénéité théorique, deux textes, à des niveaux différents, justifient de parler de « mutations » dans les discours sur les langues premières : la *Cité antique* de Fustel de Coulanges et les deux lettres de Renan écrites en réponse au savant allemand David-Frédéric Strauss. S'il y a mutation, c'est parce que ces discours mobilisent encore la référence aux langues premières tout en renouvelant en profondeur la manière dont vont être prises en charge les « langues premières » dans la perspective de penser le social et la nation. Dans cette perspective dynamique, s'esquisse une certaine pensée républicaine de la nation qui va pouvoir s'affranchir de la tentation de chercher dans les supposées langues premières le fondement d'une appartenance nationale.

L'historiographie de la *Cité antique* selon Fustel

En 1864, sont publiés deux textes dont la mise en regard rend particulièrement manifeste une mutation du discours historiographique mobilisant les antiquités aryennes : la *Bible de l'humanité* d'un Michelet vieillissant et *La Cité antique* du jeune Fustel de Coulanges. L'un et l'autre mobilisent la référence indo-européenne dans leur stratégie argumentative : le premier

51 Concernant l'évolution intellectuelle de Renan, voir la dernière partie du présent article.

pour penser la *tradition* religieuse légitime de la cité de l'avenir et l'autre pour penser la croyance organisatrice et régulatrice de la « cité antique ». Cependant, une différence majeure apparaît entre les deux historiens quant à l'usage de cette référence.

Michelet cherche dans les antiquités aryennes la source où puiser le *credo* d'une cité de l'avenir. À l'inverse, le futur représentant emblématique de l'histoire méthodique insiste sur la *distance* infranchissable entre les croyances communes aux trois grands peuples indo-européens et l'époque présente. Pour Fustel, l'étude des antiquités aryennes est utile pour mieux comprendre les institutions de la cité qui reposent sur le culte des morts en Inde, à Rome et en Grèce ancienne :⁵² « Ces idées et ces rites sont ce qu'il y a de plus vieux dans la race indo-européenne, et sont aussi ce qu'il y a eu de plus persistant ».⁵³ Cette étude ne saurait toutefois être mise au service d'une régénération religieuse de la cité du présent : aussi Fustel précise-t-il qu'il faut étudier ces antiquités indo-européennes « sans songer à nous ».⁵⁴ Comme l'explique Bruno Karsenti, il ne s'agit pas seulement d'une précaution contre une forme de subjectivité déplacée qui projetterait sur le passé ses propres vues.⁵⁵ C'est une mise en garde beaucoup plus forte : cette origine indo-européenne ne fait plus *sens* pour notre présent.

La question essentielle est de savoir pourquoi elle ne fait plus sens pour nous. Trois types de réponses figurent dans le texte, correspondant chacun à un pallier argumentatif. Une première réponse consiste à dire qu'une autre croyance – le christianisme – s'est substituée à cette ancienne croyance. Cette réponse est insuffisante car cette nouvelle croyance ne s'est substituée à l'ancienne que parce que celle-ci a décliné. La deuxième réponse s'intéresse au contenu même de l'antique croyance. Pourquoi a-t-elle décliné ? Elle ne concernait qu'une « association humaine [qui] était nécessairement bornée dans une certaine circonférence autour d'un prytanée, et où l'on ne voyait pas la possibilité de fonder des sociétés plus grandes ».⁵⁶ Mais là encore : le changement de l'association humaine et du type de société est-il la cause ou l'effet du changement dans la croyance ?

D'où cette question essentielle qui correspond au troisième niveau de réponse : qu'est-ce qui permet de comprendre ce qui a changé dans cette

52 Cf. le deuxième chapitre du premier livre consacré au « culte des morts », FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*, p. 47.

53 *Ibid.*, p. 49.

54 *Ibid.*, p. 34.

55 KARSENTI, « De l'historiographie ancienne à la science sociale... ».

56 FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*, p. 537.

croyance en tant que croyance ? Ce qui conduit à se demander non seulement pourquoi elle n'est plus crue par les *anciens* mais aussi pourquoi elle n'est plus croyable pour nous autres *modernes*. Et c'est là qu'intervient la réponse la plus forte pour mesurer l'écart infranchissable entre « eux » et « nous » ou, plus précisément entre « nos pères » et « notre temps ». Fustel répond : ces croyances ne font plus sens car l'intelligence a *progressé* : à la différence de ce que pense Michelet, nous autres, modernes, ne pensons pas seulement autrement, nous pensons *mieux* parce que nos progrès intellectuels font que nous ne pouvons plus croire aux absurdités auxquelles croyaient nos pères. En quoi consiste donc la croyance d'où procède la cité antique ? C'est la croyance selon laquelle le mort vit encore, qu'il est là vivant d'une certaine manière sous la terre, sous la pierre du foyer domestique, d'où la nécessité de le nourrir et de le désaltérer.⁵⁷ Après avoir exposé cette croyance, Fustel ajoute que ces idées « paraissent bien fausses et ridicules ».⁵⁸ Il l'écrit parce qu'il considère qu'elles le sont *effectivement* quant à leur contenu quant bien même les anciens les tenaient pour vraies. L'erreur que commet Michelet consiste à penser qu'elles relèvent d'un autre régime de vérité ou d'une intuition originaire du monde supérieure à la pensée rationnelle et qu'elles pourraient être éventuellement réactivées. Ce que Fustel met en relief c'est le fait que nos pères partageaient ces croyances, quand bien même elles sont effectivement « bien fausses » et « ridicules » et que nous avons raison, nous qui avons progressé, de les considérer comme telles. Dans l'esprit de l'historien, il n'y a pas d'ambiguïté : ces croyances obscures et scientifiquement dépassées affirmaient « l'existence vague et indécise de l'être humain, invisible mais non immatériel, et réclamant des mortels une nourriture et des breuvages ».⁵⁹ Nous ne croyons plus cela et nous ne pouvons plus le croire car nos connaissances et notre intelligence du monde et de la nature ont progressé : il y a eu un saut qualitatif irréversible. Nous savons que le mort n'a pas besoin de nourriture : ce sont, dit Fustel, le « travail des philosophes » et le « progrès de la pensée » qui ébranlent « les vieux principes de l'association humaine ».⁶⁰ Nous touchons alors ce qui fait la force et la fragilité de la croyance : la croyance n'est pas volontaire, je ne décide pas de croire que mon ancêtre a faim dans sa tombe ; les progrès dans la manière de penser m'interdisent de tenir pour vrais de tels contenus de croyances. La vraie originalité du propos de

57 *Ibid.*, p. 49.

58 *Ibid.*, p. 46.

59 *Ibid.*, p. 49.

60 *Ibid.*, p. 537.

Fustel – et son apport à une pensée de la croyance – consiste à montrer que ces croyances en la vie des morts étaient cependant tenues pour vraies par nos ancêtres malgré leur absurdité manifeste, absurdité non seulement pour nous mais en soi. C'est donc le « croire » et non l'éventuelle rationalité de ce qui est « cru » qui fait qu'elles ont été efficaces pour nos ancêtres et qu'elles leur ont permis de conserver le type d'association qu'était la « cité antique ». La « cité antique » à laquelle donne accès l'étude des langues premières indo-européennes éclaire la « cité moderne », la « nation », par sa différence : si « dans les vieux âges, la religion et l'État ne faisait qu'un », nous autres modernes, avec le christianisme, avons séparé « la religion du gouvernement ». ⁶¹ La recherche d'une régénération « spirituelle » dans les antiquités indo-européennes n'a donc aucun sens pour une nation à venir car nous ne pouvons plus croire en ce que crurent les hommes de la cité antique ⁶² et nous ne pouvons encore moins nous rassembler, comme nos ancêtres, autour d'une telle croyance. Nous n'avons donc plus d'« héritage » indo-européen.

Philologie et pensée de la nation : le débat entre Renan et Strauss

La réfutation de l'actualisation de l'originnaire se manifeste, selon une modalité différente, dans le cadre de la pensée de la nation chez Renan qui fut justement l'un des théoriciens de la vision ethnodifférentialiste durant la décennie précédente. Dans ses deux *Lettres à Strauss*, ⁶³ la première écrite durant la guerre de 1870 et la seconde après la défaite et l'annexion de l'Alsace Lorraine par l'Allemagne, il aborde une thématique qui anticipe en partie seulement sur la conférence *Qu'est-ce qu'une nation ?* prononcée à la Sorbonne le 11 mars 1882 : le centre du propos de Renan consiste en une critique de l'usage de la philologie « locale » pour penser la constitution de la nation. L'enjeu est de montrer que l'identité de la France n'est pas une

61 *Ibid.*, pp. 542-543.

62 Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si un ensemble de groupuscules nationalistes antirépublicains se réfère à une tradition « ancestrale » puisant dans les supposées sources indo-européennes de la culture « française ». Sur ce point, on consultera avec profit l'ouvrage de FRANÇOIS, Stéphane (2014), *Au-delà des vents du nord, L'extrême droite française, le pôle Nord et les Indo-Européens*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, qui étudie tout particulièrement le cas du GRECE.

63 Ces lettres ont fait l'objet d'une réédition par Joël Roman dans le volume RENAN, Ernest (1992), *Qu'est-ce qu'une nation ? et autres essais politiques*, textes choisis et présentés par Joël Roman, Paris, Presses Pocket, p. 107 sqq.

donnée – *naturelle* ou *historiquement première* – mais une construction *morale* à partir d'une diversité initiale. S'esquisse alors une certaine conception de la nation pour laquelle ne fait plus sens l'ancrage dans les mondes humains sédimentés dans les langues premières.

Dans sa seconde lettre à Strauss, Renan oppose deux conceptions de la nation :⁶⁴ la conception allemande et la conception française. D'une part, la conception allemande : « la politique ethnographique et archéologique », la « politique des races ». D'autre part, la conception française : « la politique libérale », la « politique du droit des nations ».⁶⁵ Pour la question de l'appartenance de l'Alsace à la France, l'argument de Strauss consiste à affirmer qu'elle est ethniquement et linguistiquement germanique ou plutôt, qu'elle est considérée comme ethniquement germanique parce que linguistiquement germanique. Mais l'argument va plus loin dans la deuxième lettre de Strauss : en France, la *nature* germanique de l'Alsace ne peut être qu'opprimée alors qu'en Allemagne, elle pourra s'exhausser, bref l'adhésion morale viendra d'elle-même sur le fondement de son appartenance naturelle.

La force de l'argument que Renan oppose à Strauss réside d'abord dans le fait qu'il ne nie pas l'identification de la langue et de la provenance ethnique. Oui, écrit-il à ce dernier, l'Alsace est « allemande de race et de langue ».⁶⁶ Mais l'opération théorique effectuée par Renan consiste à découpler la recherche de l'*origine* – dont les archives sont les langues – de l'*identité nationale actuelle* ; or, la pensée française, de la Restauration à la fin du Second Empire, s'était régulièrement engagée dans la voie inverse, comme l'avait fait l'Allemagne. C'est justement cet usage de la philologie – répandu dans les deux premiers tiers du XIX^e siècle français – que le Renan d'après la défaite de 1870 récuse dans la seconde de ses lettres à Strauss : « Défiez-vous donc de l'ethnographie ou plutôt ne l'appliquez pas trop à la politique. Sous prétexte d'une étymologie germanique, vous prenez pour la Prusse tel village de Lorraine » ?⁶⁷

L'argumentation mobilisée par Renan fonctionne en deux temps. Elle s'appuie d'abord sur un argument qui montre que l'archéologie philologique du peuple conduit à une thèse absurde :

64 Pour une lecture nuancée de l'opposition entre ces deux conceptions de la nation, l'une française et spirituelle, l'autre allemande et raciale, voir l'article de VENAYRE, Sylvain (2017) : « 1882 Professer la nation », dans BOUCHERON, Patrick (ed.) : *Histoire mondiale de la France*, Paris, Éditions du Seuil, p. 520.

65 RENAN, « Nouvelle lettre à M. Strauss », p. 157.

66 *Ibid.*, p. 156.

67 *Ibid.*, p. 158-159.

Presque partout où les patriotes fougueux de l'Allemagne réclament un droit germanique, nous pourrions réclamer un droit celtique antérieur, et, avant la période celtique, il y avait, dit-on, les Allophyles, les Finnois, les Lapons ; et avant les Lapons, il y eut les hommes des cavernes, il y eut les orangs-outans. Avec cette philosophie de l'histoire, il n'y aura de légitime que le droit des orangs-outans, injustement dépossédés par la perfidie des civilisés.⁶⁸

L'archéologie linguistique du peuple serait ainsi une absurdité théorique et l'idée de « langue native » dont parlait Nodier une erreur de perspective historique sur des langues qui sont toujours nécessairement historiques. La régression à une langue première voire à une langue « naturelle » précédant l'histoire est vouée à l'échec. Et, même si une telle régression était possible, ces mondes archaïques sont définitivement engloutis : Renouvier écrira en ce sens que « la guerre et la mort ont détruit les vraies races, les vraies mœurs, les vraies religions, les vraies langues premières, et les nations d'ordre naturel ». ⁶⁹ Dès lors, la pensée de la nation républicaine s'affranchit de la référence aux langues premières et aux univers de sens qui se sont sédimentés en elles.

Si l'appartenance ne se trouve pas dans l'origine ethnique révélée par la philologie, qu'est-ce que l'identité nationale ? Si je suis constitué par l'histoire, il semblerait pourtant évident que la langue, trace de l'histoire, doit révéler mon *identité*. Or, et c'est justement le deuxième temps de l'argumentation, Renan récuse cette relation de conséquence entre *l'ethnolinguistique* et *l'identité*. Son argumentation conduit à affirmer que la nation se fonde non sur la nature première qui est introuvable mais sur un « consentement actuel », sur la « volonté qu'ont les différentes provinces d'un État de vivre ensemble », ⁷⁰ retrouvant finalement l'idée d'un acte par lequel un peuple est un peuple qui ne saurait se déduire de ses éléments ethnolinguistiques. C'est dans cette perspective que Renouvier invoquera, contre l'idée de nationalité naturelle, un contrat social explicite ou implicite au fondement de la République. L'identité se construit avant tout dans le présent d'un vouloir : de la « nature » *donnée* à la « nation » *voulue*, il y a un saut qualitatif. Ainsi la nation n'est-elle pas naturelle mais morale. Toutefois, il ne s'agit pas de penser la nation comme un déracinement ou un volontarisme niant l'histoire. L'acte fondateur du peuple n'est pas *anhistorique* et je conclurai

68 *Ibid.*, p. 155.

69 RENOUVIER, Charles (1869), *Science de la morale*, Paris, Ladrance, t. II, p. 421.

70 RENAN, « Nouvelle lettre à M. Strauss », p. 156.

sur ce point, en examinant la formule précise utilisée par Renan dans sa lettre pour affirmer que l'Alsace est française : il invoque « le droit qu'ont les Alsaciens, êtres vivants en chair et en os, de n'obéir qu'à un pouvoir consenti par eux ». Le texte n'évoque pas des citoyens indéfinis historiquement d'une part et le peuple français d'autre part : il est question d'« Alsaciens », c'est-à-dire d'êtres identifiés explicitement par leur appartenance particulière. Renan ne nie pas le fait que le consentement individuel est situé « ethniquement » en reconnaissant dans sa formulation l'existence d'un groupe humain intermédiaire entre l'individu et le peuple, groupe dont l'existence semblait justement, pour Barère ou Grégoire, interdire de penser la République dans son unité. Il ne faut pas voir toutefois dans cette identification « ethnolinguistique » une inconséquence ; c'est même plutôt le ressort de l'argumentation de Renan car, dans sa lettre de 1871, ce sont bien des « Alsaciens » qui consentent, c'est-à-dire des êtres de chair et de sang, de race et de langue allemande, qui expriment pourtant, au-delà de leur race et de leur langue, un consentement actuel à être citoyen français : ce consentement moral n'est contradictoire qu'en apparence avec leur appartenance ethnolinguistique parce qu'en réalité le *politique* n'est pas la continuation de l'*ethnolinguistique*. S'ouvre alors la possibilité de penser une « appartenance » politique libérée de « l'ancrage ». ⁷¹ La nation républicaine instituée devra se construire au lieu de se *continuer* et cette construction se fera, selon les mots de Renouvier, avec des « hommes de toutes races, langues et croyances ». ⁷²

*

Les dispositifs théoriques de Fustel et de Renan expriment l'exigence d'inscrire dans le devenir des sociétés humaines un principe de *rupture* entre des mondes humains *temporellement* distants et *sémantiquement* hétérogènes – entre l'ancien et le moderne ; entre l'ethnique et le national – ; il s'agit dans les deux cas de réfuter la confusion entre ces niveaux qui est, au cœur, de

71 Sur ce point, on remarquera que la formule de *Qu'est-ce qu'une nation ?* apparemment très semblable à celles des lettres à Strauss, est en réalité beaucoup plus claire et tranche la difficulté : « Une province, pour nous, ce sont ses habitants ; si quelqu'un en cette affaire a droit d'être consulté, c'est l'habitant » (RENAN, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, p. 55). De l'« Alsacien » à l'« habitant », il y a une rupture théorique : l'habitant est situé géographiquement mais non historiquement dans une provenance ethnique. « L'habitant », c'est l'occupant d'un espace, l'« Alsacien », quant à lui, renvoie à l'inscription dans une histoire qui a façonné la géographie et les hommes.

72 RENOUVIER, *Science de la morale*, p. 418.

certaines discours sur les langues premières. Contrairement à ce que disait Nodier, la langue du père n'est pas l'âme du peuple : le principe spirituel qui fait que le peuple vit actuellement, c'est sa volonté. Contrairement à ce que pense Michelet, ce n'est pas la redécouverte de la tradition de nos prétendus ancêtres qui peut produire le consentement actuel assurant l'unité nationale car nous ne pouvons plus tenir pour vraie une telle tradition. Ainsi, l'étude des discours sur les langues premières de la Restauration à l'avènement de la Troisième République permet de mettre au jour les tensions théoriques et le travail conceptuel qui aboutissent à cette thèse fondatrice : les filiations ethno-linguistiques ne fondent pas le social et la création effective d'une « identité » républicaine au sein de la nation n'est pas l'actualisation des identités particulières procédant de l'origine linguistique, qu'elle fasse signe vers la province ou vers un passé archaïque.

BIBLIOGRAPHIE

ARAMINI, Aurélien (2013), *Michelet, à la recherche de l'identité de la France, De la fusion nationale au conflit des traditions*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon, coll. AGON.

ARAMINI, Aurélien (2014), « L'Archéologie linguistique du pouvoir et du peuple chez Augustin Thierry », *Revue d'Histoire du XIXe Siècle*, n° 49, 2014/2, pp. 177-191.

ARAMINI, Aurélien (2014), « Zoroastre républicain Les enjeux philosophiques et politiques de la découverte des textes "zends" : Eugène Burnouf et Jean Reynaud », *Klesis*, 30, pp. 27-54.

BALIBAR, Renée (1985), *L'Institution du français Essai sur le colinguisme des Carolingiens à la République*, PUF, Paris, coll. « Pratiques théoriques ».

BRANCA-ROSOFF, Sonia (1999) « Normes et dialectes » in AUROUX, Sylvain (dir.), *Histoire des idées linguistiques*, t. III « L'hégémonie du comparatisme », Mardaga, coll. « Philosophie et langage », pp. 45-53.

BRUCE-WHYTE, A. (1841), *Histoire des langues romanes et de leur littérature depuis leur origine jusqu'au XIVe siècle* en trois tomes, Treuttel et Würtz, Paris.

BURNOUF, Eugène (1833), « De la langue et de la littérature sanscrite », *Revue des deux mondes*, livraison du 1^{er} février 1833, pp. 3-4.

CERTEAU, Michel de, JULIA, Dominique et REVEL, Jacques (2002), *Une Politique de la langue*, Éditions Gallimard, collection « folio histoire », première édition 1975.

DELAMÉTHÉRIE Jean-Claude (1806), *Considérations sur les êtres organisés : de la perfectibilité et de la dégénérescence des êtres organisés*, Courcier, Paris.

- DEMOULE, Jean-Paul (2014), *Mais où sont passés les Indo-européens ?*, Seuil, Paris.
- EDWARDS, William Frederic (1844), *Recherches sur les langues celtiques*, Imprimerie Royale, Paris.
- FALLOT, Samuel (1828), *Recherches sur le patois de Franche-Comté, de Lorraine et d'Alsace*, Deckherr, Montbéliard.
- FOUCAULT, Michel (1966), *Les mots et les choses Une archéologie des sciences humaines*, Éditions Gallimard, Paris, coll. Tel.
- FRANÇOIS, Stéphane (2014), *Au-delà des vents du nord, L'extrême droite française, le pôle Nord et les Indo-Européens*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon.
- GUILHAUMOU, Jacques (1986) : « Les Jacobins et la langue provençale : l'initiative linguistique des "missionnaires patriotes" marseillais en 1792 », *Cahiers Critiques du Patrimoine*, Obradors occitan en Provença, 2, p. 11-124.
- GUILHAUMOU, Jacques, (1989) : *La langue politique et la Révolution française. De l'événement à la raison linguistique*, Méridiens Klincksieck, Paris.
- KARSENTI, Bruno (2009), « De l'historiographie ancienne à la science sociale : une nouvelle lecture de *La Cité antique* de Fustel de Coulanges », p. 6, in FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis *La Cité antique*, Flammarion, Paris.
- KOERNER, Konrad (1989), "Observations of the Sources, Transmission, and Meaning of 'Indo-European' and related Terms in the Development of Linguistics" in KOERNER, Konrad (ed.) *Practicing Linguistic Historiography*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam & Philadelphia, pp. 153-180.
- LASSEN, Christian (1830), « Über Herrn Professor Bopps grammatisches System der Sanskrit-Sprache », *Indische Bibliothek* III, ed. August Wilhelm Schlegel, Bonn, 1830, pp. 1-113.
- LE GONIDEC, Jean-François, (1821), *Dictionnaire breton-français*, Angoulême.
- LÉCLUSE, Fleury de (1826), *Grammaire basque*, Toulouse.
- LORRAIN Paul (1837), *Tableau de l'instruction primaire en France*, Hachette, Paris.
- MICHELET, Jules (1864), *Bible de l'humanité*, Chamerot, Paris.
- MICHELET, Jules (1971), *Histoire romaine, Œuvres complètes*, publiées sous la direction de Paul Viallaneix, Flammarion, Paris, t. II.
- NODIER, Charles, (1934), *Notions élémentaires de linguistique*, Renduel, Paris.

- OLENDER, Maurice (1989), *les Langues du paradis, Aryens et sémites : un couple providentiel*, Éditions du Seuil, Paris, coll. « Hautes Études ».
- PICTET, Adolphe (1837), *De l'affinité des langues celtiques avec le sanscrit* par, Duprat, Paris.
- PLÖTNER, Bärbel (1994), « Langue littérature et identités nationales et régionales Jacob Grimm entre la France et l'Allemagne Le cas breton » in ESPAGNE, Michel et WERNER Michael (dir.), *Qu'est-ce qu'une littérature nationale ? Approche pour une théorie interculturelle du champ littéraire*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, pp. 212-234.
- RABAULT-FEUERHAHN, Pascale (2008), *L'archive des origines. Sanskrit, philologie, anthropologie dans l'Allemagne du XIX^e siècle*, Cerf, Paris.
- RENAN, Ernest (1992), *Qu'est-ce qu'une nation ? et autres essais politiques*, textes choisis et présentés par Joël Roman, Presses Pocket, Paris, p. 107 sqq.
- RENAN, Ernest, (1859), *Le Livre de Job, étude sur l'âge et le caractère du poème*, Michel Lévy Frères, Paris, réédition de 1859.
- RENOUVIER, Charles (1869), *Science de la morale*, Ladrance, Paris, t. II, p. 421.
- SCHLIEBEN-LANGE, Brigitte (1999), « La Révolution française », première section du premier chapitre « Luites sociales, dialectes, contraintes », in AUROUX, *Histoire des idées linguistiques*, pp. 23-34.
- THIERRY, Augustin (1825), *Histoire de la Conquête de l'Angleterre par les Normands*, Firmin Didot, Paris.
- THIERRY, Augustin (1827), *Lettres sur l'histoire de France*, Sautetlet, Ponthieu et compagnie, Paris.
- VENAYRE, Sylvain (2017) : « 1882 Professer la nation », dans BOUCHERON, Patrick (ed.) : *Histoire mondiale de la France*, Éditions du Seuil, Paris, p. 520.
- WEBER, Eugen (1983), *La fin des terroirs La modernisation de la France rurale 1870-1914*, Fayard, Paris.

DES RITES DE PASSAGE À LA NATION : CONCEPTIONS ETHNOGRAPHIQUES DE LA NATION CHEZ ARNOLD VAN GENNEP (1873-1957)

FROM RITES OF PASSAGE TO THE NATION: ETHNOGRAPHIC CONCEPTIONS OF THE NATION BY ARNOLD VAN GENNEP (1873-1957)

VINCENT BOURDEAU

Université de Franche-Comté

RÉSUMÉ

Arnold Van Gennep (1873-1957) est surtout connu pour son travail ethnographique sur *Les Rites de passage* et pour son *Manuel du folklore français*, œuvre de toute une vie. Sa théorie ethnographique de la nation au sortir de la première guerre mondiale reste toutefois méconnue. Cet article se propose de comprendre comment Van Gennep, armé des ressources de l'ethnographie et en particulier de l'étude sur les rites de passage (partie I), propose une théorie non substantialiste de la nation (partie II). Fondée essentiellement sur une étude comparative des pratiques sociales intégratrices, l'approche de Van Gennep peut offrir un éclairage intéressant aux débats contemporains sur l'identité nationale.

Palabras clave: Van Gennep, rites de passage, nation, nationalisme, fait nationalitaire, intégration sociale.

ABSTRACT

Arnold Van Gennep (1873-1857) is nowadays well known by ethnographers for his work on *The Rites of Passage*. His *Handbook of French Folklore* is also still mentioned in the academic studies about popular culture. But, after World War One, he produced an ethnographic theory of the nation which retained less attention. This article focuses on this theory and proposes to understand how Van Gennep relied on his former work about rites of passage (Part I) to build a non-substantialist conception of nation (Part II). Grounded essentially on integrative social practices, Van Gennep's approach can provide interesting insight into contemporary debates about national identity.

Keywords: Van Gennep, passage rites, nation, nationalism, nationalitary fact, social integration.

RESUM

Dels rites de passatge a la nació : concepcions etnogràfiques de la nació a Arnold Van Gennep (1873-1957)

Arnold Van Gennep (1873-1957) és conegut sobre tot pel seu treball etnogràfic sobre *Les rites de passage* i pel seu *Manuel du folklore français*, l'obra de tota la seua vida. La seua teoria etnogràfica de la nació a l'acabament de la primera guerra mundial encara resta desconeguda. Aquest article es proposa comprendre com Van Gennep, amb els útils dels recursos etnogràfics i particularment de l'estudi dels rites de passatge (part I), proposa una teoria no substancialista de la nació (part II). Basada fonamentalment sobre un estudi comparatiu de les pràctiques socials integradores, l'aproximació de Van Gennep pot oferir una llum interessant als debats contemporanis sobre la identitat nacional.

Paraules clau: Van Gennep, rites de passatge, nació, nacionalisme, fet nacionalitari, integració social.

INTRODUCTION¹

Si la réflexion sur la nation ou le principe des nationalités – soit le fait de considérer qu’une entité nationale devrait jouir du droit de s’exprimer dans un cadre politique autonome – s’impose dans le débat public dès la seconde moitié du XIX^e siècle, elle prend un tour plus dramatique au lendemain du premier conflit mondial.² Non seulement le démembrement de la Prusse mais aussi l’effondrement de l’Empire Austro-hongrois rendent la question d’une actualité brûlante, mais, de surcroît, un bellicisme latent entretenu par les conditions de la paix fait craindre une dynamique destructrice de la nationalisation des Etats.³ Van Gennep, savant prolix dont le nom est resté dans l’histoire pour les études qu’il a menées sur le *folklore* français, s’immisce dans ces débats en essayant d’y apporter un regard ethnographique, le plus à même, selon lui, d’atténuer les tensions à venir. Il regrette d’ailleurs que cette orientation disciplinaire n’ait pas retenu

- 1 Cet article a fait l’objet d’une première présentation lors du séminaire « Philosophie et sciences sociales » de l’Université de Paris-X Nanterre qui portait pour l’année 2016-2017 sur le concept d’« intégrations sociale ». Je tiens à remercier les participant.e.s à ce séminaire pour les remarques et questions qui ont enrichi ma réflexion, et en particulier Christian Lazzeri et Alice Le Goff. Je remercie par ailleurs les deux rapporteurs anonymes qui m’ont permis d’améliorer sur bien des aspects cet article. Les défauts qui demeurent sont de ma seule responsabilité.
- 2 Pour comprendre le rôle que joue l’idiome nationaliste dans ce drame et cerner le contexte historique et intellectuel européen d’écriture du *Traité comparatif des nationalités* de Van Gennep, voir : CHAPOUTOT, Johann (2017). *La révolution culturelle nazie*, Gallimard, Paris. En particulier les chapitres 6 (« Le « Peuple » : principe et fin du droit ») et 7 (« L’ordre international. Le « combat » contre le traité de Versailles »). On consultera aussi : TOOZE, Adam (2015). *Le Déluge, 1916-1931. Un nouvel ordre mondial*, Les Belles Lettres, Paris. En particulier le chapitre 14, « La vérité sur le traité », où l’auteur montre, avec beaucoup de nuance, comment les débats théoriques ont pu s’appuyer sur des éléments qui faisaient partie du cœur de la discussion, notamment la doctrine Wilson qui visait à promouvoir « le droit des peuples à disposer d’eux-mêmes » mais aussi, en contraste, le réalisme politique d’un Clemenceau qui cherchait à établir entre l’Allemagne et la Russie, afin d’éviter toute alliance future entre ces deux puissances, « un solide cordon d’Etats-nations d’Europe de l’Est », p. 268.

davantage l'attention des dirigeants du monde lors des conférences pour la paix.⁴ En 1921, il fait ainsi paraître ce qui doit être le premier volume d'un ouvrage censé en comporter deux autres : *Le Traité comparatif des nationalités*. Ce dernier ne rencontre que peu d'écho. La conception de la « nationalité » qu'il y déploie se distingue d'une stricte définition de la nation, étant entendu que cette dernière ne concerne, selon lui, que le fait nationalitaire en relation avec la présence d'un Etat.⁵ Van Gennep cherche en effet à associer le nationalitaire à un ensemble de composantes ethnographiques et de rites sociaux, au-delà d'un rapport politique des citoyens à leur Etat. Une telle approche est perçue aujourd'hui comme une forme d'anticipation de travaux plus récents qui ont tenté d'associer anthropologie et réflexion sur le nationalisme.⁶ Jusqu'à il y a peu encore, une certaine

-
- 3 C'est par exemple, à partir de visions très distinctes, ce qui anime les interventions de John Maynard Keynes d'un côté (*Les Conséquences économiques de la paix*, 1919) ou, en Allemagne, les réactions, celles de juristes allemands, à partir desquelles va germer sur la base d'une théorie de la « nation-peuple » une refonte du droit international cautionnant la reprise des hostilités en Europe (l'ouvrage de Norbert Gürke, *Volk und Völkerrecht* publié à Tübingen en 1935 défend ainsi le droit d'un peuple à s'épanouir en fonction de son élan vital, en tant qu'entité « culturello-naturelle ». Une thèse qui fait signe vers l'ethnologie juridique développée en 1936 par Eberhard von Künssberg dans son *Rechtliche Volkskunde* (1936) sur tous ces points, voir : CHAPOUTOT, Johann (2017). *La révolution culturelle nazie*, p. 139 et p. 170.
 - 4 Sur ces sujets, voir la très bonne préface de Jean-François Gossiaux à la réédition du *Traité comparatif des nationalités* : GOSSIAUX, Jean-François (1995), « Préface », in VAN GENNEP, Arnold (1995 [1921]), *Traité comparatif des nationalités*, Editions du CTHS, Paris, pp. I-XXI.
 - 5 L'expression « nationalitaire » est reprise des travaux de René Johannet, un nationaliste proche de Barrès et Maurras, en particulier de son *Principe des Nationalités* (1918) que cite Van Gennep au premier chapitre du *Traité*. Si, comme Johannet, Van Gennep est soucieux de distinguer la nation de son inscription politique dans un Etat (ce à quoi sert le terme de « nationalitaire »), il associe toutefois à ce concept un contenu différent de celui proposé par Johannet, voir, *infra*, note 50.
 - 6 Jean-François Gossiaux y voit pour sa part un élan qui fait signe vers les études anthropologiques sur la nation que l'on doit notamment à GELLNER, Ernest (1989), *Nations et Nationalisme*, Payot, Paris. Voir : GOSSIAUX, « Préface », p. XV. On est en effet frappé à la lecture de Gellner des ressources qu'offre l'anthropologie, la discipline qu'il mobilise dans son étude du nationalisme, pour dissocier le fait nationalitaire (pour utiliser le langage de Van Gennep) du nationalisme. Cela passe chez lui, notamment dans son chapitre 1, par une distinction fine entre Etat et nation afin de définir le nationalisme comme orientation spécifique du nationalitaire. Il souligne ainsi que « l'idée normative de nation, dans son acception moderne » a « pré-supposé l'existence préalable de l'Etat » (GELLNER, Ernst (1989), *Nations et Nationalisme*, op. cit., p. 19).

méfiance dans les milieux académiques à l'égard de toute association du fait nationalitaire à l'ethnos a conduit à privilégier une approche plus sociologique qu'ethnologique de la nation.⁷ L'approche sociologique, via le prisme de l'intégration socio-économique, permettait de tenir à distance une forme mythologique du nationalisme assimilé au folklore. Le cadre d'analyse durkheimien s'est trouvé ainsi longtemps privilégié dans la critique d'un nationalisme imaginaire.⁸

Le travail de Durkheim, dans ses premiers ouvrages (*De la division du travail social* (1893) ou encore *Les Règles de la méthode sociologique* (1895) mais aussi dans *Le Suicide* (1897)), est frappant par le fait que l'intégration sociale se présente comme le socle d'une théorie de la socialisation où ce qui compte est moins l'aspiration de l'individu à faire partie d'un groupe que la manière dont le groupe, structurellement, organise une certaine absorption de l'individu en le mettant à son service, à travers le jeu de l'autorité et de la pression sociale, d'où le rôle important, dans ces dispositifs qu'inventent les sociétés, de ce qu'on appelle le droit pénal.⁹ Il ne suffit pas cependant que la présence du collectif dans les actions sociales soit assurée, encore faut-il que la distribution des rôles et la hiérarchie qui en découlent soient perçues comme légitimes. Ce qui fait que, pour Durkheim,

7 Sur le concept d'ethnos, voir : GOSSIAUX, Jean-François (2002), *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, PUF, Paris, pp. 7-10 en particulier.

8 Le texte de Marcel Mauss sur la nation est bien sûr l'exemple le plus parlant de cette orientation, nous y revenons dans la suite de l'article. Sur l'idée de nation au prisme de l'imaginaire nationaliste, voir l'ouvrage désormais classique : ANDERSON, Benedict (2006), *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La Découverte (coll. Poche), Paris.

9 Le terme intégration est peu présent sous sa plume, puisque Durkheim désigne ce phénomène plutôt par le concept de « coalescence », par exemple dans *Les Règles de la méthode sociologique*, chapitre IV « Règles relatives à la constitution des types sociaux », ou par celui de « cohésion », voir : DURKHEIM, Emile (1999 [1895]), *Les Règles de la méthode sociologique*, PUF (coll. Quadrige), Paris. Toutefois on notera par exemple dans *De la division du travail social* que l'objectif de l'ouvrage est ainsi de « déterminer dans quelle mesure la solidarité qu'elle [la division du travail] produit contribue à l'intégration générale de la société : car c'est seulement alors que nous saurons jusqu'à quel point elle est nécessaire, si elle est un facteur essentiel de la cohésion sociale ». Voir : DURKHEIM, Emile (1993 [1893]), *De la division du travail social*, PUF, Paris, Livre I, Chap. 1, III, p. 28.

la théorie de la socialisation doit s'adjoindre une théorie de la régulation sociale.¹⁰ Or, chez Durkheim une telle théorisation n'est possible pour les sociétés contemporaines (et c'est ce que vise *De la division du travail social*) que si l'on pose un bon diagnostic sur le présent historique de la société. Montrer la centralité du travail dans les rapports sociaux, comme constitutive de la modernité, c'est peut-être, suggère Durkheim, inciter à mettre au premier plan, dans les orientations politiques, ce levier qu'est le travail pour produire une société intégrée. Chez Durkheim il faudrait donc mettre à jour ce qui constitue le centre des rapports sociaux pour une société donnée pour comprendre quelle mécanique intégratrice est à l'œuvre ou – sur un plan plus normatif – devrait être améliorée pour assurer mieux l'intégration sociale, c'est-à-dire la cohésion de la société. Cette cohésion dépendrait donc moins d'une conscience nationale partagée que d'une structuration sociale soumettant les individus à l'interdépendance sociale généralisée.

Cette définition de l'intégration sociale s'impose dans les milieux durkheimiens au début du XXe siècle et se trouve largement réactivée lorsqu'au sortir du premier conflit mondial la question de la nation et des nationalités est au centre de toutes les inquiétudes. Elle est adoptée et adaptée par Marcel Mauss dans son essai sur *La Nation* qui ne sera publié qu'à titre posthume.¹¹ Le geste maussien consiste d'une part à se séparer des définitions ethniques de la nation, mais aussi à donner plus de consistance à une définition purement politique de cette dernière – le « plébiscite de tous les jours » de Renan étant considéré comme une version trop abstraite de l'intégration sociale, reconduisant les défauts du contractualisme politique.¹² En ce sens, Mauss prend à la fois le contrepied d'une orientation populaire (ou *völkisch*) de la nation telle qu'elle se lit chez Herder, mais aussi d'une conception qui manque à ses yeux de densité sociologique du fait qu'elle s'appuierait sur le seul levier d'une adhésion volontaire, arrimée au partage d'un passé commun trop vaguement défini et dissocié de la pratique sociale. Il associe cette dernière, à tort ou à raison, à la figure de Renan.¹³

10 Voir : STEINER, Philippe (2010), *La Sociologie de Durkheim*, La Découverte (coll. Repères), Paris.

11 MAUSS, Marcel, « La Nation (1920) », in MAUSS, Marcel (1969), *Œuvres 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie* [Présentation de Victor Karady], Editions de Minuit, Paris, p. 573-625.

12 RENAN, Ernest (1999 [1887]), *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Editions Mille et une Nuit, Paris. Voir aussi : BIRNBAUM, Pierre (2005), « Le retour d'Ernest Renan », *Critique*, vol. 697-698, n°6, pp. 518-523.

Aujourd'hui encore, en particulier en France, le questionnement sur l'identité nationale est l'occasion de réactiver différents schèmes d'appréhension de l'intégration sociale¹⁴ : l'intégration culturelle (thèse dominante qui enferme le concept d'intégration – et celui de nation – dans celui d'identité culturelle, l'intégration passant par un jeu d'adoption ou d'abandon d'identités établies et pour une part figées, pour se mouler ou se couler dans des identités dominantes non moins figées) ; l'intégration par le travail (thèse de Durkheim mais qui peut faire l'objet de variantes concurrentes lorsqu'on associe cette dernière à une intégration économique ou par le marché, à l'image de la construction européenne) ; l'intégration par l'échange social, qui cherche à produire une désinflation de la charge émotive associée à l'idée de nation, et met l'accent essentiellement sur les relations dyadiques, qui font société plus qu'elles ne sont façonnées par du social déjà là, et où se joue une intégration de chaque partenaire, et cela au moyen seulement de l'interaction.¹⁵ Dans l'une ou l'autre de ces versions du concept d'intégration, la question du *processus* d'intégration, les actes ou les rites par lesquels quelque chose se passe qui relève de l'entrée en société (que celle-ci soit nationale ou autre), sont occultés. L'intérêt de l'approche ethnographique de Van Gennep consiste précisément dans l'attention qu'il porte au *fait nationalitaire* comme *fait social processuel*. En ce sens on ne peut lire

13 Ces deux orientations sont présentes dans le débat entre 1916 et 1925 sous la plume de penseurs français ou allemands, puisant à une source commune, Herder, qui a connu dans chacun des pays des médiations intellectuelles propres. Dans le cas de la France, et cela explique sans doute que la référence à Herder soit absente du *Traité comparatif*, la réception de Herder a été le fait de Michelet et Quinet. Elle a passé à la génération suivante par Taine et Renan pour culminer, avec des déplacements, chez Maurice Barrès qui occupe une place centrale dans les débats sur la nationalité en France dans le contexte de la Première Guerre mondiale. Sur ces sujets, voir : STERNHELL, Zeev (2000), *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Fayard, Paris ; en particulier la « Préface à la nouvelle édition », pp. 20 et suivantes. On ne trouve ainsi pas d'opposition tranchée entre un versant libéral, animé du principe volitif, de définition de la nation et un versant organique ou populaire qui ferait fi de la dimension d'adhésion, bien sûr le poids donné à l'un ou l'autre composant peut être décisif pour voir apparaître des oppositions idéologiques de taille. Je me permets de renvoyer pour plus de détails à la contribution, dans ce même dossier, d'Aurélien ARAMINI.

14 Sur l'identité nationale dans la littérature récente, voir : DETIENNE, Marcel (2010), *L'Identité nationale, une énigme*, Gallimard (coll. Folio/ Histoire), Paris ; DESCOMBES, Vincent (2013), *Les Embarras de l'identité*, Gallimard (coll. NRF/ Essais), Paris ; NOIRIEL, Gérard (2007), *A quoi sert l'« identité nationale » ?*, Agone (coll. « Passé et présent »), Marseille.

15 BLAU, Peter (1964), *Exchange and Power in Social Life*, John Wiley and Sons, New York.

son *Traité comparatif* sans avoir en tête son ouvrage séminal de 1909 sur *Les Rites de passage*.¹⁶ Je me propose donc de présenter d'abord le travail de Van Gennep sur les « rites de passage », puis de clarifier ce que peut apporter cette théorisation lorsqu'on la rapporte à la question de l'identité nationale telle que Van Gennep en traite dans son premier volume du *Traité comparatif des nationalités*.

VAN GENNEP ET LES « RITES DE PASSAGE »

Pierre Bourdieu note qu' « avec la notion de rite de passage, Arnold Van Gennep a nommé, voire décrit, un phénomène social de grande importance », mais refuse de considérer « qu'il a fait beaucoup plus ». ¹⁷ Si Bourdieu, profitant peut-être de la réédition de l'ouvrage en 1981, a lu Van Gennep, il lui refuse néanmoins ce que ce dernier s'attribue dès la première page de son ouvrage, c'est-à-dire le mérite d'avoir su dégager les phases du rituel et par cette explicitation d'en avoir exposé la fonction sociale : il précise en effet au sujet des rites de passage que l' « on n'avait pas montré pourquoi ils s'exécutent suivant un ordre déterminé ». ¹⁸ La citation indique que non seulement Van Gennep pense avoir décrit cet ordre déterminé, mais

16 VAN GENNEP, Arnold (2016 [1909]), *Les Rites de passage*, A&J Picard, Paris. L'objet du présent travail consiste précisément à comprendre le *Traité comparatif des nationalités* comme un point d'aboutissement des *Rites de passage*, il ne s'agit nullement de proposer une étude exhaustive du débat sur les nationalités au sortir de la première guerre mondiale. Je prends ainsi le parti de développer une intuition dégagée par Jean-François Gossiaux dans sa préface au *Traité comparatif*, dans la mesure où il suggère que l'ambition affichée de Van Gennep est de déterminer les constituants de la nationalité (approche substantialiste) pour en arriver à l'exposé d'une définition sociale, et en ce sens constructiviste, de la nationalité (approche anti-substantialiste), voir : GOSSIAUX, Jean-François, « Préface », in *op. cit.*, p. XXI-XXII. Cette lecture est mise en avant par ailleurs dans le premier chapitre de son ouvrage (2002), *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, PUF, Paris.

17 BOURDIEU, Pierre (2001), « Les rites d'institution », in *Langage et pouvoir symbolique*, Seuil (coll. Points/ Essais), Paris, p. 175. Ce chapitre est la reproduction d'un article, « Les rites d'institution », d'abord présenté en octobre 1981 à l'occasion d'un colloque puis publié dans *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* en 1982.

18 Voir : VAN GENNEP, *Les Rites de passage*, p. 7. Van Gennep le note explicitement en introduction et y revient dans le chapitre VI « Les rites d'initiation » : « L'objet principal de ce livre est précisément de réagir contre le procédé « folkloriste » ou « anthropologique », qui consiste à extraire d'une séquence divers rites, soit positifs ou négatifs, et à les considérer isolément, leur ôtant ainsi leur raison d'être principale et leur situation logique dans l'ensemble des mécanismes », *Ibid.*, p. 130.

aussi avoir montré « pourquoi » cet ordre est essentiel au fonctionnement des sociétés. Les trois premiers chapitres de l'ouvrage, qui en comporte dix (le dernier étant un chapitre de conclusion), sont les plus importants pour notre sujet. En effet ces chapitres forment un socle théorique pour la définition des rites de passage. Le premier chapitre propose une classification des rites (chapitre I. « Classement des rites »), le deuxième s'intéresse à la matérialité des rites de passages (chapitre II. « Le passage matériel »), tandis que le troisième chapitre propose d'illustrer les rites de passages dans le cas des phénomènes d'agrégation ou de séparation (les termes sont de Van Gennep) entre individus et groupes (chapitre III. « Les individus et les groupements »).

Les types de sociétés

Pour comprendre ce que sont les rites de passage, il convient d'avoir en tête la définition des types sociaux proposée par Van Gennep où se dessine une véritable esquisse de morphologie sociale. Van Gennep définit à la fois très généralement ce qu'est une société et en même temps très précisément ce que sont des rites de passage : « Chaque société générale, écrit-il, contient plusieurs sociétés spéciales, qui sont d'autant plus autonomes et dont les contours sont d'autant plus précis que la société générale se trouve à un degré moindre de civilisation ».¹⁹ On est sans doute assez loin du développement technique que propose Durkheim dans le chapitre IV des *Règles de la méthode sociologique*. On sait que ce dernier part d'un type simple de société mono-segmentaire ou « à segment unique », la horde, pour envisager ensuite des sociétés polysegmentaires de plusieurs sortes.²⁰ Ces dernières en effet admettent des distinctions selon que l'on a affaire à une simple juxtaposition (répétition de hordes) ou bien à des relations plus complexes entre ces éléments, au point de former des groupes secondaires englobés dans « le groupe total qui les comprend ».²¹ Ainsi une société unifiée englobant des unités simples change de visage selon le type de relations qui interviennent en son sein entre celles-ci, mais aussi entre ces unités simples et les institutions qui incarnent la société globale. Comme le note d'ailleurs Durkheim, il y aurait lieu « de distinguer dans chacun [*de ces types*] des variétés différentes selon que les sociétés segmentaires, qui servent à former la société résultante, gardent une certaine individualité, ou

19 VAN GENNEP, *Les Rites de passage*, p. 8.

20 DURKHEIM, *Les Règles de la méthode sociologique*.

21 *Ibid.*, p. 84.

bien, au contraire, sont absorbées dans la masse totale ». ²² Ce qui inviterait à ajouter des classifications : du type *sociétés primitives* et *sociétés civilisées* (que l'on trouve seulement ici ou là, mais de manière assez structurante pour la thèse de l'ouvrage dans *De la division du travail social*).

Van Gennep avec sa définition plus floue s'évite des distinctions trop nettes entre les types de société : toutes les sociétés sont en réalité, comme l'indique la citation, polysegmentaires, et lorsque la société paraît davantage unifiée (comme dans les sociétés civilisées), c'est simplement qu'on ne distingue plus vraiment le caractère spécial des sous-sociétés qui l'habitent, en particulier parce que les passages d'une société spéciale à une autre sont moins visibles. Il y a donc une différence de degrés entre les sociétés humaines, mais non de nature : il utilise d'ailleurs de son côté le couple « sociétés demi-civilisées » / « sociétés civilisées », plutôt que « primitives » / « civilisées ». Toutes les sociétés fonctionnent sur le modèle du couple société générale/ sociétés spéciales. L'intégration sociale concerne les rapports entre les deux, et le nationalitaire, indépendamment de l'existence d'un Etat-nation, a donc à voir avec la nature de ces rapports. ²³

Ainsi, selon Van Gennep, c'est dans les sociétés les moins civilisées que l'on va rencontrer le plus d'autonomie pour les sociétés spéciales qui prennent place dans une société plus vaste alors que « [d]ans nos sociétés modernes, il n'y a de séparation un peu nette qu'entre la société laïque et la société religieuse, entre le profane et le sacré ». ²⁴ Dans les sociétés modernes, seule la société religieuse forme un monde à part, un monde dans un monde social plus vaste.

Si la face visible d'une société générale est son unité territoriale, Van Gennep veut montrer que les phénomènes d'intégration peuvent être autant verticaux qu'horizontaux, ces phénomènes horizontaux s'affranchissant d'ailleurs de l'intégration verticale – c'est-à-dire liée à une forme de territo-

22 *Ibid.*, p. 85. Durkheim ajoute : « On devra, par conséquent, rechercher si, à un moment quelconque, il se produit coalescence complète de ces segments », *Ibid.*

23 Comme le dit Gossiaux, l'ethnicité est une relation sociale avant d'être une propriété d'un groupe en particulier : « la réalité première, d'un point de vue non seulement formel, non seulement existentiel, mais aussi chronologique, est bien la relation sociale (« d'ethnicité ») et non la division de la société en groupes (« ethniques ») », voir : GOSSIAUX, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, p. 21.

24 VAN GENNEP, *Les Rites de passage*, p. 9.

rialité matérialisée par une instance de surplomb (un Etat notamment). On a ainsi affaire, suggère Van Gennep, à des sociétés ou groupes sociaux qui agissent comme des sous-groupes par rapport à des entités plus larges (territoriales) mais qui parviennent à surmonter les frontières territoriales : par exemple, en Europe, les « sociétés laïques d'une part, et les sociétés religieuses de l'autre, se tiennent entre elles séparément, par leurs bases essentielles ».²⁵ Il en va de même pour les « noblesses » européennes, la « finance » ou la « classe ouvrière ». Le passage seul d'une société spéciale à une autre nécessite un rite spécifique (un « stage intermédiaire »).²⁶

Plus des distinctions sont fortes, à l'intérieur d'une société générale, entre des sociétés spéciales, et plus doivent être ritualisés les passages d'une société spéciale à une autre. Van Gennep fait un pas de côté par rapport aux analyses de Durkheim dans *Les règles de la méthode sociologique* et dessine quelque chose comme un paradoxe de l'intégration : plus une société est « moderne » ou « civilisée » (selon son vocabulaire) et plus les passages d'une société spéciale à une autre se font d'une manière souple, presque invisible, en tous cas peu ritualisée, et moins peut-être alors le visage général de la société, sa figure d'ensemble, manifeste un portrait uniforme – ce qui impose ou rend possible l'apparition d'un Etat unificateur. En revanche, moins une société est avancée sur le chemin de la civilisation, et plus les frontières entre les sociétés spéciales sont marquées en son sein. Dans ces sociétés, les rites de passage vont être plus saillants, avoir un caractère cérémoniel plus strict, conduisant à une société générale plus intégrée. Non pas de façon mécanique, comme dans les sociétés primitives que décrit Durkheim dans *De la division du travail social* (qui sont comprises comme des sociétés polysegmentaires mais dans lesquelles les sociétés segmentaires, comme le note Durkheim dans *Les Règles pour la méthode sociologique*, sont « absorbées dans la masse totale »),²⁷ mais précisément parce que les divisions (plus nombreuses et plus marquées) sont sans cesse combattues et surmontées par des rites.

A cela s'ajoute pour Van Gennep l'idée que modernes ou traditionnelles, civilisées ou demi-civilisées, toutes les sociétés soumettent les individus à des trajectoires sociales types, avec simplement des étapes plus ou moins nettement définies par un caractère cérémoniel : « La vie individuelle, écrit Van Gennep, quel que soit le type de société, consiste à passer successivement d'un âge à un autre et d'une occupation à une autre. Là où les âges sont sé-

25 *Ibid.*

26 *Ibid.*, p. 10.

27 DURKHEIM, *Les Règles de la méthode sociologique*, p. 85.

parés et aussi les occupations, ce passage s'accompagne d'actes spéciaux, qui par exemple constituent pour nos métiers l'apprentissage, et qui chez les demi-civilisés consistent en cérémonies, parce qu'aucun acte n'est chez eux absolument indépendant du sacré ». ²⁸ La dimension sacrée du rite de passage – qui en fait une cérémonie – peut s'estomper dans nos sociétés laïcisées, mais cela n'empêche pas des formes de stages intermédiaires (comme l'apprentissage). Il y a là un fond commun à toutes les sociétés. Les phénomènes qui inscrivent l'individu dans un tissu social – la naissance, la puberté sociale, le mariage, la paternité/ maternité, la progression de classe, la spécialisation d'occupation, la mort comme les liste Van Gennep – appartiennent à l'univers de près ou de loin des rites de passage. ²⁹

Van Gennep attribue à ces rites une double fonction sociale : 1) ces rites participent à l'inscription des individus dans le tissu social, en ce sens ils ont pour fonction de déterminer la trajectoire sociale des individus ; 2) ils sont l'occasion pour une société de manifester les principes de son organisation et de son fonctionnement, en ce sens ils ont pour fonction de révéler la trajectoire individuelle des sociétés. Ces formules ne sont sans doute pas aussi explicitement utilisées par Van Gennep, mais elles résument sa pensée.

La double fonction des rites de passage

Les rites de passage forment une catégorie spéciale de rites qui concerne « toutes les séquences cérémonielles qui accompagnent le passage d'une situation à une autre et d'un monde (cosmique ou social) à un autre ». ³⁰ On peut, dans la mesure où ils désignent une séquence, préciser les étapes que tout rite de passage recouvre. Van Gennep en repère trois : 1) rites de séparation, 2) rites de marge, et 3) rites d'agrégation. Ainsi « le schéma complet des rites de passage comporte en théorie des rites *préliminaires* (séparation), *liminaires* (marge) et *postliminaires* (agrégation) », même si « il s'en faut que dans la pratique il y ait une équivalence des trois groupes, soit pour leur importance, soit pour leur degré d'élaboration ». ³¹

Si chaque rite peut comporter ce que Van Gennep appelle un « objet propre », ³² soit le fait que chaque rite de passage s'accompagne éventuellement d'autres rites qui caractérisent cet objet propre (par exemple de

28 VAN GENNEP, *Les Rites de passage*, p. 11.

29 *Ibid.*, p. 12.

30 *Ibid.*, p. 21.

31 *Ibid.* Les trois étapes qui caractérisent les rites de passage permettent ainsi à l'individu d'ins-

fécondation dans le cas du rite de mariage), cela ne doit pas masquer la dimension sociale du rite de passage. Seul ce dernier pour Van Gennep ouvre à une véritable théorie générale de la société. La fonction sociale de ces rites consiste en effet à accompagner l'individu dans sa prise de conscience d'une appartenance à un tout social qui le dépasse, et à l'aider à accepter, sur le plan individuel, certaines étapes essentielles de sa vie.

Comme le montrent les chapitres VI et VII sur les rites d'initiation (pour le premier) et les fiançailles et mariages (pour le second), les rites de passage ne sont pas, même lorsqu'ils semblent mettre en scène deux individus (comme dans les fiançailles et mariages) des rites dyadiques. Les rites de passage sont des rites d'incorporation, ils ont à voir avec l'acquisition d'un comportement qui fait écho à des exigences sociales. Par exemple, à propos des brahmanes, Van Gennep note que le fait que l'on soit né dans la classe des brahmanes ne dispense pas d'un rite de passage (de la naissance, qui institue l'inscription dans le rôle, à l'agir brahmane qui s'actualise par un rite distinct). Van Gennep écrit : « On naît brahmane, mais il faut apprendre pour agir en brahmane. Autrement dit, à l'intérieur du monde sacré où vit le brahmane dès sa naissance, il y a trois compartiments, l'un préliminaire jusqu'à l'*upanayama* (introduction auprès du précepteur), l'autre liminaire (noviciat), le dernier postliminaire (sacerdoce) ». ³³ Ces rites de passage ne sont donc pas seulement le reflet d'une trajectoire individuelle, ils sont aussi un moment collectif où la représentation qu'une société se fait d'elle-même, et les formes mêmes de sa reproduction, se trouvent engagées. Ils sont donc dotés d'une double fonction sociale : inscrire l'individu dans la société, révéler à la société les principes qui la structurent.

Van Gennep appuie cette démonstration d'une étude spécifiquement consacrée au mariage (chapitre VII), rejetant l'idée que ce dernier serait avant tout un acte individuel (ou entre deux individus) dans lequel les rites n'auraient de valeur qu'eu égard aux individus engagés dans le rite, comme si le mariage avait une valeur en soi : si c'était le cas, les rites auraient, comme le

crire son propre devenir temporel dans une temporalisation sociale qui rend possible l'apprivoisement de ce devenir par l'individu : on trouve, à chaque fois, des « rites préliminaires » qui sont des « rites de séparation du monde antérieur », des « rites liminaires » qui sont « les rites exécutés pendant le stade de la marge », et enfin des « rites postliminaires » qui sont des « rites d'agrégation au monde nouveau », in *Ibid.*, p. 35.

32 *Ibid.*, p. 22.

33 *Ibid.*, chap. VI, p. 150-1.

note Van Gennep, une valeur seulement en tant que rites « prophylactiques, cathartiques et fécondateurs ». ³⁴ Van Gennep au contraire affirme que le mariage est « un acte proprement social » et c'est en ce sens précisément que l'on peut parler à son sujet d'un véritable rite de passage. ³⁵ Van Gennep ne nie pas que ces autres rites qui entrent dans la cérémonie du mariage, par exemple les rites fécondateurs, soient présents dans le mariage, mais il rejette l'idée que c'est à travers eux que doit être recherché le sens, pour la société elle-même, du mariage, soit sa dimension proprement « sociale ». Dans ces rites spécifiques (de séparation et d'agrégation) se fait jour la dimension « sociale » de la cérémonie du mariage. ³⁶

On doit donc distinguer selon Van Gennep les rites d'union (« qui ont une portée individuelle et qui unissent l'un à l'autre les deux jeunes gens : don ou échange de ceintures, de bracelets, d'anneaux, de vêtements portés ; s'attacher l'un à l'autre avec un même lien » etc.) et les rites d'agrégation proprement dits qui « ont une portée collective, soit qu'ils rattachent l'un ou l'autre des individus à des groupements nouveaux, soit qu'ils unissent deux ou plusieurs groupements. ³⁷ Dans cette catégorie rentrent : les échanges de cadeaux, les échanges de sœurs (Australie ; Bassa-Komo de l'Afrique Occidentale, etc.), la participation à des cérémonies collectives comme les danses rituelles, les repas de fiançailles et de noces ; les échanges de visites ; les tournées de visites ». ³⁸ Ces rites ont une dimension festive effective. Ainsi ce qui est au cœur de la vie sociale (collective) ce sont donc des moments où les formes mêmes du social sont mises en scène. Dans les rites de passage se dit à quelle condition une société est une société. La coalescence, pour reprendre un terme de Durkheim, s'opère dans ces moments de transition, et c'est au fond à une théorie plus générale du social qu'ouvre la compréhension des rites de passage.

Une théorie générale de la société à la lumière des opérations de communion

Cette théorie générale peut être décrite comme une ethnologie religieuse du social. La religion dans ses variantes dynamiste ou animiste recouvre les différentes théories qui permettent de comprendre l'inscription de tout individu

34 *Ibid.*, chap. VII, p. 167.

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*, chap. VII, p. 175.

37 *Ibid.*, chap. VII, p. 187.

38 *Ibid.*, chap. VII, p. 188.

(sans exclusive) dans une société (à des places et dans des rôles différenciés que les rites de passage ont précisément pour fonction de distribuer et matérialiser). C'est pourquoi toute religion se dote de techniques rituelles qui peuvent prendre toutes les formes qu'autorisent les combinaisons entre rites sympathiques/ contagionnistes ; directs/ indirects ; positifs/ négatifs, mais celles-là seulement.

On peut, me semble-t-il, parler d'une théorie sociale générale fondée sur deux piliers, un pilier théorique qui indique l'objectif de toute société (relier les individus entre eux en un tout harmonieux) et un pilier pratique ou technique qui correspond aux structures rituelles qui conditionnent la réalisation de l'objectif, à savoir l'inscription des individus dans le social, qui passe par un travail de la société sur les individus, au moins en fixant le cadre de l'inscription des individus dans le social.

Cette théorie est générale, ce qui ne veut pas dire qu'elle n'a pas des manifestations plus ou moins variées selon les temps et les mœurs. Le déroulé des rites de passage est une confirmation, aux yeux de Van Gennep, de cette articulation du particulier et du général, puisque tout rite de passage tend vers une étape ultime qui est à la fois sa fin et sa raison d'être, le rite d'agrégation (étape *postliminaire*). Van Gennep illustre cela par une métaphore, la société comme une maison : « Chaque société générale peut être considérée comme une sorte de maison divisée en chambres et en couloirs à parois d'autant moins épaisses et à portes de communication d'autant plus larges et moins fermées, que cette société se rapproche davantage des nôtres par la forme de sa civilisation ». ³⁹ Ce qui caractérise les sociétés modernes, selon Van Gennep, c'est la faiblesse du coût d'entrée d'une société spéciale à une autre.

Ainsi il n'y a pas d'intégration sociale sans mise en scène de cette intégration dans des rites qui peuvent être au plus proche de ce qu'ils symbolisent, comme c'est le cas dans les rites qui imposent un passage matériel qui vient expliciter le passage symbolique ou social dont la matière est le temps même de l'individu. Ces rites peuvent comprendre le franchissement d'un pont, d'une frontière, d'une borne notamment. Le rite de passage matérialise ou inscrit dans l'espace visible du social, les modifications invisibles qu'opère le temps sur les individus. Aussi joue-t-il lui-même sur des formes sensibles du temps, en opérant une suspension dans une zone neutre (une marge comme le dit Van Gennep, qui géographiquement était une « marche », c'est-à-dire une bande de terre n'appartenant pas plus à une

³⁹ *Ibid.*, p. 41.

société territorialement unifiée qu'à une autre, mais symbolisant la césure entre ces deux sociétés).⁴⁰

Etre dans cette zone intermédiaire (l'étape liminaire du rite de passage), c'est flotter « entre deux mondes » comme l'écrit Van Gennep,⁴¹ à quoi il ajoute que « l'un des objets du présent livre est de démontrer que cette marge idéale et matérielle à la fois se retrouve, plus ou moins prononcée, dans toutes les cérémonies qui accompagnent le passage d'une situation magico-religieuse ou sociale à une autre ». ⁴² Ce qui intéresse Van Gennep, une fois caractérisés les rites de passage, c'est l'outil qu'ils offrent pour comprendre et évaluer la dynamique positive ou négative de l'intégration sociale : une société par exemple dans laquelle le stade de la marge se prolongerait indéfiniment serait ainsi une société dysfonctionnelle. Van Gennep s'appuie ainsi sur le statut octroyé à l'étranger dans les sociétés (qu'elles soient demi-civilisées ou civilisées). Le rite de passage joue depuis le rite de séparation ou de mise à l'écart, jusqu'au rite d'intégration en passant par la période de marge, qui est une période d'accueil faite d'échanges de biens divers et de création du lien.⁴³ Ce sont les formes mêmes du social qui fixent les identités des uns et des autres, et la question est moins de savoir si ces identités sont « bonnes » ou « mauvaises », si elles correspondent bien à la société dans laquelle les individus s'identifient à telle ou telle manière d'être cherchent à s'intégrer, mais plutôt de comprendre si cela s'inscrit dans le processus même du social. Le processus social (ce qu'il appelle dans son chapitre conclusif, chapitre X, le *schéma des rites de passage*) forme un contenant social déterminé dans lequel doivent se fondre les actions individuelles qui sont, pour cette raison, sociales. Le caractère processuel du social surplombe un contenu. Comme si en définitive la société, sorte de

40 On peut voir dans cette attention aux marges, une dimension qui est, quelques années plus tard, au coeur du travail de Fredrik Barth, voir : BARTH, Fredrik (1969), (dir.) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Allen & Unwin, Bergen/ Londres. Voir sur ce sujet : GOSSIAUX, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, en particulier, pp. 12-16. Gossiaux note : « Pour lui [Barth] la question des groupes ethniques est d'abord une question d'organisation sociale », p. 12.

41 VAN GENNEP, *Les Rites de passage*, chap. II, p. 32.

42 *Ibid.*

43 Van Gennep note : « [l]e mécanisme est toujours le même : arrêt, attente, passage, entrée, agrégation » (p. 45). Cela se traduit par un « va et vient d'objets entre gens constituant un groupe délimité » qui « crée la continuité du lien social entre les individus au même titre que la communion » in *Ibid.*, p. 48.

cadre formel, imprimait à l'ordre du monde son ordre propre.⁴⁴ Ce faisant – la généralité du phénomène aidant – Van Gennep nous décrit une forme normale de vie des sociétés, de laquelle on peut déduire ce que peuvent être des dysfonctionnements sociaux.

Un dysfonctionnement social, dans l'optique de Van Gennep, doit être situé dans une interruption de la séquence que constitue un rite de passage. Être bloqué à l'étape préliminaire ou liminaire, sans jamais leur voir succéder l'étape suivante, post-liminaire (et agrégative), est synonyme d'arrêt de la vie sociale. Ainsi les phases de mise en attente, de repos, d'observation voire de mise à l'écart n'ont de sens que dans l'optique de leur dépassement par une phase intégrative proprement dite : le rite d'agrégation. Tous les moments du rite de passage se situent les « uns par rapport aux autres en vue d'un but déterminé ».⁴⁵ C'est ce qui fait dire à Van Gennep que « [p]our les groupes, comme pour les individus, vivre c'est sans cesse se désagrégier et se reconstituer, changer d'état et de forme, mourir et renaître ».⁴⁶ Le processus social est ce qui vient donner forme à cette existence sociale, l'effort d'intégration est ainsi un effort de la société sur elle-même qui déploie, par les rites de passage, les conditions même de son existence. C'est dans ce cadre, me semble-t-il, que Van Gennep souhaite penser la forme nation elle-même. Lorsqu'il revendique une théorie ethnologique de la nation, c'est bien armé de ces conclusions qu'il en entreprend l'exposé.

DES RITES DE PASSAGE À L'IDENTITÉ DE LA NATION

Si Van Gennep est surtout connu aujourd'hui pour son ouvrage *Les rites de passage* que l'on vient d'analyser (1909), il jouit aussi d'une certaine notoriété pour son œuvre inachevée qui réunit tout un ensemble d'études sur les mœurs populaires en France, son *Manuel du Folklore français* (publié entre 1937 et sa mort en 1957). Mais comme le note Jean-François Gossiaux dans l'introduction du *Traité comparatif des nationalités*, à la charnière des travaux ethnographiques de Van Gennep (les sociétés extra-européennes dans un premier temps de sa production intellectuelle, jusqu'en 1924, année où paraît son *Etude critique des théories sur les origines de la religion et de l'organisation sociale*, et, dans un deuxième temps, les traditions po-

44 Ce qui fait dire à Van Gennep dans son ouvrage qu'il y a une puberté sociale ou un mariage social qui ne sauraient se réduire à des déterminations individuelles ou physiologiques.

45 *Ibid.*, chap. X, p. 271.

46 *Ibid.*, chap. X, p. 268.

pulaires en France entre la fin des années 1920 et la date de sa mort en 1957), on trouve cet ouvrage qu'est le *Traité comparatif des nationalités*. Du moins le premier volume : *Les éléments extérieurs de la nationalité*. L'ouvrage devait comporter en effet deux autres tomes : II. La formation de la nationalité et III. La vie des nationalités. Deux tomes qui ne seront finalement jamais écrits. Or il est probable qu'aussi bien l'enquête sur la formation que celle sur la vie des nationalités auraient été nourries par ce qui est le cœur théorique de sa compréhension ethnographique du social : les rites de passage.

Un ethnologue dans la tourmente

Van Gennep est devenu français par naturalisation à l'âge de 24 ans. Il entretient un rapport particulier à sa propre inscription dans la nation française, du fait d'une naissance en Allemagne, d'une enfance passée en Savoie où se mêlaient des influences culturelles régionales diverses, de longs séjours effectués à l'étranger, notamment quatre années en Pologne où il occupe un poste de professeur de français à la fin du XIXe siècle. Cette trajectoire lui a permis de développer une sensibilité aux questions des minorités linguistiques et nationales et l'a conduit à analyser le fait nationalitaire moins comme une série de traits constitutifs de l'identité nationale que comme un ensemble de pratiques pour marquer les différences entre les nationalités (à l'intérieur d'un Etat-national comme à l'extérieur) sans référer ces dernières à la seule affirmation d'une unité politique. Son patriotisme et son attachement à la république française se manifestent nettement lors de démêlés – suivis de son expulsion – qu'il eut en Suisse où il avait obtenu une chaire d'ethnographie (1912-1915) : il avait ouvertement critiqué dans la presse française la neutralité de la Suisse qui masquait mal à ses yeux une « germanophilie alémanique ». ⁴⁷ Pendant la guerre, Poincaré le fait venir au Ministère des Affaires étrangères, où il occupe des fonctions de conseiller jusqu'en 1922. ⁴⁸ Pour autant, les prises de position théoriques qui s'expriment dans le *Traité comparatif* marquent une distance à l'égard de toute forme de définition écrasante – qu'il s'agisse d'une détermination sous-jacente par la « race » ou d'une détermination surplombante par « l'Etat » – du fait nationalitaire. On ne trouvera selon lui l'essence d'une

47 GOSSIAUX, « Préface », p. XII.

48 Sur ces éléments biographiques, voir : BELMONT, Nicole (1974), *Arnold Van Gennep. Le créateur de l'ethnographie française*, Paris, Payot.

nation ni dans une culture homogène rapportée à la pureté de la race, ni dans la pure fabrique politique de l'identité nationale.

Dans le contexte de l'immédiat après-Guerre, qui est celui d'écriture du *Traité comparatif*, Van Gennep cherche à sortir la réflexion sur la nation du seul débat sur le « principes des nationalités », dont Wilson avait proclamé qu'il relevait d'un droit naturel des peuples à prendre politiquement en main leur destin. Il ne s'agit pas pour autant pour Van Gennep de défendre une position fédéraliste, il cite à ce titre les écrits de Pi y Margall dont le projet politique consistait à « subordonner le Principe des Nationalités au Principe Fédératif ». ⁴⁹ Van Gennep a plutôt pour objectif de replacer les débats dans un contexte descriptif ethnographique que la géographie vidalienne – il cite de nombreux héritiers de Vidal de La Blache, à commencer par Bertrand Auerbach – minore. Ce dernier, comme Vidal de La Blache à ses débuts, est un géographe qui œuvre à l'Université de Nancy, ville symbole de l'amputation territoriale de la France après la défaite de 1870. L'entreprise d'institutionnalisation de la géographie, en une course académique livrée à l'Allemagne largement en avance sur ce terrain, correspond donc à un programme politique précis de défense scientifique des frontières nationales. Les géographes de l'Université de Nancy, créée pour pallier la perte de celle de Strasbourg, prenaient à bras le corps cette mission. Bertrand Auerbach fait paraître en 1917 un ouvrage intitulé *Races et Nationalités d'Autriche-Hongrie* sur lequel Van Gennep s'appuie tout en montrant les limites. ⁵⁰

49 Pi y Margall, le grand penseur catalan du fédéralisme, est l'auteur en 1876 d'un ouvrage intitulé *Las Nacionalidades*, traduit aussitôt (1879) en France par Louis-Xavier de Ricard, écrivain républicain et socialiste de tendance régionaliste ou municipaliste, soucieux de la défense des identités culturelles régionales (*Les Nationalités. Essai de Philosophie politique*, 1879). Van Gennep reproche à Pi y Margall, comme à d'autres contemporains, de ne pas voir dans le fait nationalitaire un fait complexe dont la complexité même doit être appréhendée comme objet à saisir plutôt qu'à simplifier : ainsi, note-t-il, il « tentait en vain de délimiter la nationalité au moyen de caractères précis » (VAN GENNEP, *Traité comparatif des nationalités*, p. 17). Une autre tentative de critique du « principe des nationalités », nuancée puisqu'il s'agit de l'acclimater aux thèses marxistes, est présente dans le traitement qu'en propose Otto Bauer. Sur ce sujet, je me permets de renvoyer dans ce dossier à l'étude proposée par Florian GULLI.

50 AUERBACH, Bertrand (1917), *Les Races et les nationalités de l'Autriche-Hongrie*, Alcan, Paris. La limite principale consiste à ne pas affronter la « complexité ethnographique ». Aux côtés d'Auerbach, les deux principaux auteurs mobilisés par Van Gennep, sont Henri Hauser et René Johannet. Le premier, historien économiste est une figure de l'institution universitaire, le second, essayiste, disciple de Charles Péguy et Maurice Barrès, compagnon de route de Maurras, pro-

Fait nationalitaire et nation

Le point de départ de Van Gennep est donc une frustration : frustration de voir que le débat sur les nationalités au moment du Traité de Versailles a exclu les éclairages qui auraient pu venir de l'ethnologie. On a fait appel aux historiens, aux géographes, aux juristes, aux politistes, mais pas aux ethnographes.⁵¹ L'ambition de Van Gennep est donc ethnographique : il s'agit pour lui de participer au débat sur le « principe des nationalités » en proposant un relevé critique de l'ensemble des facteurs (avec lesquels l'ethnologie a l'habitude de batailler) constitutifs de la nation ou du fait nationalitaire. Critique en effet, puisqu'à mesure qu'il effectue ce relevé, il note les usages socio-politiques et les tensions internes qui aboutissent à, comme le note J.-F. Gossiaux, « une déconstruction de l'identité nationale (ou « nationalitaire ») ». Van Gennep plaide donc pour une compréhension de la nation comme « construction sociale ».⁵² En ce sens, il est plus proche

pose une version substantialiste, rejetée par Van Gennep, de la nation : « La nationalité, c'est la conscience d'une permanence autour d'un noyau originaire » (*Principe des Nationalités*, cité in : VAN GENNEP, *Traité comparatif des nationalités*, p. 22). De Johannet, Van Gennep note avec ironie qu'il est « l'exemple typique du Français moyen qui ne connaît que peu la géographie, ignore totalement l'ethnographie (science pourtant française d'origine et de méthode), et se perd dans les faits dès qu'ils dépassent les règlements et les manuels scolaires », in *Ibid.*, p. 23.

51 Il n'est ainsi pas anodin que Van Gennep cite abondamment dans son premier chapitre les travaux d'Henri Hauser, le plus géographe des historiens, ancien disciple de Vidal de la Blache, qui a donné une dimension économique à ses travaux historiques. Van Gennep s'appuie sur l'ouvrage publié en 1916 par Henri Hauser : *Le Principe des Nationalités*. Sur le rôle des experts, on se rapportera à : KITSIKIS, Dimitri (1972), *Le Rôle des experts à la Conférence de la paix de 1919. Gestation d'une technocratie en politique internationale*, Editions de l'Université d'Ottawa, Ottawa. Sur celui des géographes en particulier, voir : BOULINEAU, Emmanuelle (2001), « Un géographe traceur de frontières : Emmanuel de Martone et la Roumanie », *Espace Géographique*, n°4 (tome 30), pp. 358-369. En 1917, le Comité d'études mis en place en France pour préparer le règlement de la guerre comporte, outre son coordinateur (vice-président) Charles Benoist (député et juriste, professeur à l'École libre de sciences politiques où il enseigne le droit constitutionnel européen) et un militaire, 16 membres dont 10 historiens et 3 géographes (pour 1 économiste). En 1918-1919, de nouveaux « experts » sont nommés, en particulier cinq linguistes (dont A. Meillet, ancien condisciple de Van Gennep pendant leurs années d'études).

52 GOSSIAUX, « Préface », p. XXI.

de Mauss, dont il n'a pas eu vent des théories sociologiques sur la nation, qu'on ne le dit parfois et que le détail des arguments peut le laisser penser.⁵³

Van Gennep part en effet du constat que la « nationalité » est désormais « regardée comme un élément réel et actif du mode moderne de vie en société », aussi s'agit-il de saisir « la nature et la force des symboles et des facteurs de cette dernière [*la nationalité*] ». ⁵⁴ Il entend partir du fait que « pour certains groupements », il y a une « impossibilité directe et absolue (...) à adapter leur vie individuelle et collective à un arrangement social imposé par la force, et contre le gré de chacun des intéressés ». ⁵⁵ Et cette impossibilité tient précisément à des formes d'intégration qui sont déjà au travail dans des groupes déterminés, auxquelles d'autres formes se heurtent de façon trop directe. Il ne s'agit pas là d'un héritage révolutionnaire fait de soubresauts, nous dit-il, au sens où le droit à l'autodétermination des peuples s'inscrirait dans une histoire longue et chaotique allant des théoriciens du *jusnaturalisme*, et Grotius en particulier, jusqu'à la Révolution française, ouvrant pour le XIXe siècle une théorisation politique en termes de « principe des nationalités ». Dire que des forces centrifuges et centripètes s'opposent, comme il le propose, c'est renvoyer l'explication du côté des dynamiques de constitution des groupements humains, du côté de la possibilité d'une combinaison entre groupements ou de son impossibilité. Cela relève donc d'une analyse des forces en présence, de la manière dont elles se combinent ou s'excluent et conduit à penser la nationalité comme une pure question de fait.

Si l'on peut proposer une définition stable de la nationalité (qui en tant que « combinaison d'idées, de sentiments et de volontés » met en jeu un ensemble de facteurs extérieurs que l'on peut sérier et comparer), cette définition est celle d'un équilibre instable, instabilité qui est signe de vitalité pour Van Gennep. Citons un court extrait de la préface : « A chaque moment de sa durée, une nationalité n'est donc jamais qu'en équilibre instable et en devenir. Cette instabilité est la preuve de sa vitalité interne. Mais elle est soumise à certaines limitations, qu'on nomme gouvernement, administration, civilisation ». ⁵⁶ S'il y a limitation, pour Van Gennep, c'est

53 En ce sens qu'il se range résolument du côté d'un constructivisme social même si ce dernier s'exprime chez lui très différemment qu'il ne le fait chez Mauss.

54 VAN GENNEP, « Préface », in *Traité comparatif des nationalités*, p. 11.

55 *Ibid.*

56 *Ibid.*, p. 13.

précisément que les faits nationalitaires ne se confondent pas avec les nations telles qu'on les définit à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, à savoir comme des Etats-nations. Mauss lui-même n'échappe pas à cette tentation dans ses écrits sur la nation. Ainsi Mauss s'appuie-t-il sur une distinction qu'il repère chez Aristote entre les peuples ou *ethné* et les cités ou *poleis*, que, comme il l'écrit, « nous appelons des Etats ou des nations ».⁵⁷ Dans le premier cas, nous dit Mauss, le souverain et le citoyen sont comme séparés et l'administration elle-même demeure composite, avec des strates de pouvoir distinctes dans lesquelles subsistent des traces encore fortes des caractères segmentaires primitifs. On a affaire à des « sociétés non segmentaires (...) à intégration diffuse et à pouvoir central extrinsèque », soit des peuples, soit des empires selon la forme politique d'organisation.

Les nations au contraire, dans la lecture maussienne, sont des regroupements où le pouvoir central a une origine « démocratique » et qui s'imprime à l'ensemble des membres : « Nous entendons par nation une société matériellement et moralement intégrée, à pouvoir central stable, permanent, à frontières déterminées, à relative unité morale, mentale et culturelle des habitants qui adhèrent consciemment à l'Etat et à ses lois ».⁵⁸ Si bien, conclut Mauss, que des sociétés et des Etats existent dans le monde qui ne « méritent » pas (le terme est de lui) le nom de nations. On trouve les nations plutôt du côté de l'Ouest de l'Europe, où se donne à voir une forte prégnance du droit romain et une inscription dans la tradition jusnaturaliste du droit des nations, tel que formulé par Grotius. La nation, ajoute Mauss, suppose « une certaine intégration de la société », c'est-à-dire, selon lui, une intégration politique qui se traduit par un face-à-face de l'individu et de l'Etat, au point même que des groupes intermédiaires devraient pouvoir se recréer pour venir l'atténuer.⁵⁹ L'avenir de la nation est donc du côté d'une multiplication des strates intermédiaires, qui n'annulent pas l'intégration politique de la nation (des citoyens qui se reconnaissent dans un Etat) mais vient au contraire lui offrir une plus grande stabilité. On reconnaîtra ici un schéma ternaire cher à Durkheim : l'Etat, le groupe secondaire et l'individu. Entre l'ethnos et la polis, Van Gennep préconise une voie médiane de compréhension de la nation.

57 MAUSS, Marcel, « La Nation (1920) », in MAUSS, Marcel (1969), *Œuvres 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, p. 581.

58 *Ibid.*, p. 584.

59 *Ibid.*, p. 588.

Une définition ethnographique de la nation

La définition ethnographique de la nation que cherche à développer Van Gennep regarde du côté d'une certaine forme de spontanéité du social et des actions les plus ordinaires, en apparence, des membres qui composent une société : les institutions politiques viennent à l'inverse selon lui contraindre cette spontanéité. Ainsi Van Gennep parle-t-il de « fait nationalitaire » plutôt que de « nation » tant ce terme a été happé par une identification de la nation à l'État. Si la nation ou le fait nationalitaire suppose une prise de conscience, chez Mauss, comme chez Van Gennep, cette prise de conscience chez Van Gennep est précisément une réaction à ce qui d'ordinaire est constitutif de l'unité sans être précisément explicité par la société elle-même. C'est sous la pression contrariante d'un arbitraire politique, d'une hiérarchie ou domination imposée, que le fait nationalitaire se développe sous la forme d'une pleine conscience, la « nationalité ». Van Gennep, et cela est peut-être plus fragile dans son édifice, renvoie cette pression contrariante à l'intrusion dans les sociétés occidentales hautement démocratiques d'un principe hiérarchique qu'il associe à l'orient : christianisme, droit romain, mais aussi les formes d'organisation sociale asiatiques. Ainsi, contrairement à une certaine forme de stabilité sur laquelle insiste Mauss (il faut remarquer que la fin du texte sur la nation adopte une tonalité autre, puisqu'elle montre que cette stabilité n'est pas ou ne doit pas être un repli sur soi), la vie des nations pour Van Gennep suppose, comme on l'a vu, une certaine instabilité. Cette instabilité (qui est la vie même) est renvoyée à ce que l'on connaît désormais pour l'avoir aperçu dans les réflexions concernant les *Rites de passage*, à savoir « l'interaction de deux séries de force, les forces de cohésion et les forces de dissociation ».⁶⁰

Comprendre la nation, nécessite donc, pour l'ethnologue, un travail colossal, puisqu'il faut pouvoir repérer les séries de force, cohésives et dissociatives, qui sont à l'œuvre dans une société. Mais l'ampleur de la tâche même permet de tenir à distance, selon Van Gennep, la conclusion (fréquente dans les ouvrages qui traitent du principe des nationalités à la fin du XIXe et au début du XXe siècle) selon laquelle « la nationalité est une réalité insaisissable, immatérielle comme l'électricité, et dont les phénomènes dérivés ne révèlent qu'incomplètement la nature intime et complexe », selon une formule d'Auerbach dans son ouvrage *Races et les nationalités de l'Autriche-Hongrie* que cite Van Gennep. L'ampleur de la tâche (qui ne rebute pas l'ethnologue habitué à repérer les différentes strates du social

60 VAN GENNEP, « Préface », in *Traité comparatif des nationalités*, p. 13.

qui se combinent dans les rites) conduit à une solution de facilité, selon Van Gennep, qui renvoie la nationalité au « sentiment national » vaguement défini.

Van Gennep rejette donc toutes les définitions floues qui se contentent de référer la nationalité ou la nation au « sentiment national », à la « conscience d'une permanence autour d'un noyau originaire », ou encore à la « personnalité collective (...) relative à l'État ». Ces définitions de la nationalité ne sont aucunement scientifiques, c'est-à-dire, dans son esprit, « morphologiques ». La morphologie ethnologique permet de donner non seulement une liste d'éléments juxtaposés pour saisir une nationalité (et le sentiment nationalitaire qui l'accompagne), comme par exemple l'unité de la race, les limites géographiques, la langue, la religion, l'unité politique, l'histoire et les traditions, la littérature, la manière de vivre et les manifestations culturelles communes, mais aussi une combinaison (et la clef de combinaison) d'une telle juxtaposition.⁶¹ En un certain sens, toute approche politique ou volontariste doit être rapportée à un substrat social, à la dynamique même des groupements (à travers des phénomènes agrégatifs et séparatifs), et cela n'est possible que si l'on adopte un regard ethnographique.

Aussi Van Gennep privilégie-t-il ce qu'il nomme une méthode comparative qui consiste à « situer en série un certain nombre de phénomènes jusqu'à considérés isolément les uns des autres, d'en discerner le lien interne et le mécanisme central grâce auquel ce lien subsiste sous la variation des formes et donne à la série entière un faciès particulier et une force de durée ».⁶² Il propose de relever d'abord les « manifestations et symboles de la nationalité » (chapitre 3) puis ensuite les « facteurs de sa formation » (chapitre 4). On comprend que ce souci d'introduire une souplesse dans la description des unités nationalitaires correspond chez Van Gennep à un programme normatif déjà dessiné dans les *Rites de passage* : il s'agit en effet de penser la société dans son caractère vivant, c'est-à-dire dans la multiplication des facteurs qui lui donnent forme lorsqu'ils sont ressaisis dans des pratiques sociales (tel est le sens de la « morphologie » sociale que Van Gennep revendique) plutôt que dans une trajectoire figée qui conduirait à sceller les identités elles-mêmes, à les uniformiser.

Ce qui est commun, d'une société à l'autre, ce n'est donc pas un contenu substantiel commun qui pourrait inviter à les définir comme des « nations », mais plutôt une forme sociale, des étapes ou processus qui se rejouent d'un univers social à l'autre. Ainsi on ne peut être surpris de voir Van Gennep

61 VAN GENNEP, *Traité comparatif des nationalités*, chap. I, p. 27.

62 *Ibid.*, chap. II, p. 47.

rejeter une approche – qui s’explique dans le déroulé même de l’histoire de nos sociétés – qui veut substituer au sein de la construction identitaire le travail à la religion, non pas que cette dernière aurait été préférable comme outil d’identification collective, mais précisément parce qu’il entend être un *anologon* de celle-ci qui a écrasé l’inventivité des formes du social en réduisant les processus d’identification à un seul facteur. Désormais, souligne Van Gennep, « le facteur religieux [...] est remplacé par le facteur économique », si bien que « de nos jours, l’ordre de ces facteurs est renversé, et le travail a pris la place de la religion en tant que force spéciale de groupement et en tant que lien spécial de solidarité collective. Comme la religion, c’est un élément de la civilisation qui ne peut pas être pris pour base unique de la sériation de toutes les activités sociales ». ⁶³ Ce « qui ne peut pas » a un double caractère : à la fois descriptif (puisque d’autres activités sociales entrent en fait dans la série) et normatif, dans le sens où le travail ne devrait pas être pris pour base unique, au risque de résumer la vie sociale aux seules activités liées à la socialisation économique. Le « principe de lutte de classes » instaure des « barrières infranchissables » entre les différentes sociétés spéciales, de la même manière que la religion, pris pour seul principe, érige des barrières infranchissables entre les différentes sociétés spéciales. ⁶⁴ Or si le fait nationalitaire a une valeur morale, pour Van Gennep, c’est précisément parce qu’il repose sur une multiplicité de facteurs que différents processus sociaux viennent mettre en relation.

Dynamique de la nation : le nationalitaire contre le nationalisme

En définitive Van Gennep reconstruit deux manières d’organiser la société. Soit par des phénomènes de chevauchements et de confrontations réglées entre des unités (groupes sociaux) qui peuvent être décrites comme « nationalitaires », c’est-à-dire qui mettent en pratique une série de phénomènes producteurs de cohésion. On a donc affaire, dans ce premier cas, à des unités qui s’inscrivent, dans leurs relations, dans une mécanique sociale qui relève plutôt de ce qui a pu être décrit dans les *Rites de passage*. Soit au contraire, un principe de domination, arbitraire, qui vise à l’homogénéisation forcée, sans échange. Ainsi le processus nationalitaire de la France devient-il typique, aux yeux de Van Gennep, d’un processus au cours duquel la nation écrase les faits nationalitaires : « Il a fallu une série particulière de circonstances pour faire discerner que, même dans un pays aussi unifié

⁶³ *Ibid.*, p. 46.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 45.

que la France, il pouvait y avoir dans cette persistance des parlers locaux un facteur de dissociation nationale ». ⁶⁵ Dans l'important chapitre IV (« le symbole linguistique ») Van Gennep montre que, pas plus que tout autre phénomène isolé, la langue ne peut constituer à elle seule le déterminant du fait nationalitaire.

La langue participe comme phénomène à la constitution des groupes unifiés, mais à ce stade, qui relève du simple « nationalitaire » pour Van Gennep et non du « national », rien n'empêche des formes de compositions dans l'unité (ainsi remarque-t-il que la France d'avant la réunification linguistique était un « pays aussi unifié » qu'il le fut par la suite). ⁶⁶ Ce sont les « conventionnels Grégoire et Barrère » qui « jugeaient nécessaire une politique de destruction des patois et d'imposition forcée de la langue centrale et nationale ». ⁶⁷ On a là affaire à la production d'un équilibre par la force, à propos duquel Van Gennep parle de « politique d'oppression et de persécution linguistique », et non d'un équilibre issu de l'inventivité du social comprise comme succession de rites sociaux par lesquels les identités se construisent. ⁶⁸ Ainsi une option n'est-elle pas plus nécessaire qu'une autre : entre l'option française qui consiste à imposer une langue dominante à toutes les régions et une autre qui cherche à articuler en une même nation plusieurs langues hissées au niveau de langue littéraire (c'est-à-dire codifiées, dotées d'une littérature, portées par des écrivains, par des organes de propagande), il n'y a pas à trancher sur un plan descriptif. Les deux sont envisageables, et voilà précisément ce qu'est apte à enseigner une approche ethnologique de la nation selon Van Gennep. Comme il le rappelle à la fin de son ouvrage : « [i]l est très rare que le nom moderne d'un peuple parvenu à former une nation corresponde à une unité anthropologique,

⁶⁵ *Ibid.*, chap. IV, p. 71.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 71-2.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 72. Sur la dimension d'une force moins politique qu'associée à la race, voir : KORB, Alexander (2016), « Homogenizing southeastern Europe, 1912-1999 : ethnic cleansing in the Balkans revisited », *Journal of Genocide Research*, vol. 18, n°4, pp. 377-87. L'auteur y met en avant le rôle de l'ethnologue Karl Christian Von Loesch et du sociologue Max Hildebert Boehm comme conseillers du gouvernement, avant et après 1933, afin de promouvoir l'importance de l'homogénéité ethnique dans la survie de l'Allemagne. Les travaux de Van Gennep sont à l'opposé d'une telle instrumentalisation de l'ethnographie.

linguistique ou ethnographique ». ⁶⁹ En ce sens, la voie française, nationaliste, ne saurait être le seul modèle à mettre en avant dans la réflexion sur la redéfinition des nations au sortir de la première guerre mondiale.

CONCLUSION

Pour saisir plus en profondeur la dynamique de la nation portée par le nationalitaire plutôt que par le nationalisme, thèse qu'entend défendre Van Gennep, il faudrait pouvoir se rapporter aux deux volumes absents. A savoir d'une part celui qui devait permettre de saisir quels sont les éléments internes des facteurs de la nationalité et, d'autre part, celui qui entendait discerner « les lois générales qui en déterminent la naissance et en règlent l'évolution ». ⁷⁰ C'est précisément parce que ces deux volumes sont manquants qu'il m'a paru important de rapporter le texte existant à ce que Van Gennep a pu mettre en scène dans *Les Rites de passage*.

Van Gennep, lorsqu'il s'intéresse aux rites de passage, met en regard les rites d'agrégation et ceux de séparation. Il ne le fait sans doute qu'en les juxtaposant, sans expliciter que tout rite d'agrégation est *en même temps* rite de séparation, qu'il s'agit là précisément de leur fonction, ce que précisément Pierre Bourdieu souligne pour le lui reprocher dans son article de 1982 sur « Les rites d'institution ». ⁷¹ Une réponse possible consisterait à dire que Van Gennep n'ignore pas que le rite de passage marque une distinction dont sont exclus tous ceux qui n'y prennent pas une part active, mais peut-être son hypothèse de travail est-elle autre ? Il cherche, me semble-t-il, à considérer une société dans son ensemble, à partir d'une dynamique nationalitaire qui multiplie les rites et qui se constitue par eux. Une société fonctionnelle, dans l'esprit de Van Gennep, offre à tous ses membres, d'une manière ou d'une autre, des rites de passage auxquels se soumettre, étant entendu que, comme nous avons eu l'occasion de le souligner, « [p]our les groupes, comme pour les individus, vivre c'est sans cesse se désagréger et se reconstituer, changer d'état et de forme, mourir et renaître ». ⁷² Le nationalisme est ainsi la version la plus caricaturale du

⁶⁹ *Ibid.*, p. 211.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 219.

⁷¹ BOURDIEU, Pierre (2001), « Les rites d'institution », in *Langage et pouvoir symbolique*.

⁷² VAN GENNEP, *Les Rites de passage*, chap. X, p. 268.

nationalitaire pour Van Gennep, dans la mesure où il redouble les défauts qu'il repère dans toutes les tentatives de faire nation à partir d'un facteur unique – religieux, économique. Ces tentatives ont le défaut d'amputer les sociétés de leur vitalité (dont les rites sont comme la trace visible). Le nationalisme propose ainsi comme moteur de l'agrégation le sentiment national qui ne peut pourtant qu'en être un résultat, annulant les sources vives de ce dernier : à savoir la vie sociale elle-même, dans sa richesse et sa diversité, dans son « inventivité » même.

OTTO BAUER ET LA QUESTION DES NATIONALITÉS

OTTO BAUER AND THE QUESTION OF NATIONALITIES

FLORIAN GULLI

Université de Franche-Comté

RÉSUMÉ

Le texte se propose d'expliciter la définition de la nation proposée par Otto Bauer dans *La question des nationalités* (1907). Il s'agit de partir du concept de caractère national pour remonter à celui de « communauté de destin ». Ce dernier, pensé dans le cadre de la conception matérialiste de l'histoire développée par Marx, désigne l'interaction constante, la communication directe et indirecte des co-nationaux. La nation n'est pas d'abord l'État ou un territoire économique donné, mais une interaction permanente médiatisée par des « biens culturels ». Cette proposition constitue un enrichissement de la conception marxiste de l'histoire ; elle y intègre les facteurs culturels et psychiques souvent éludés. Elle les prend en charge sans jamais les laisser s'autonomiser en lecture culturaliste ou psychologique de l'histoire.

Mots-clefs : nation, classe, marxisme, communauté, identité

ABSTRACT

This text aims at explaining the way Otto Bauer defines nation in *The question of nationalities*. He starts from the concept of national character and traces back to the concept of common destiny. The latter conceived within Marx's materialistic theory of history, expresses the constant interaction, the direct and indirect communication of co-nationals. Nation is not only the state or a given economic territory, but a permanent interaction mediated by « cultural possessions ». This proposition constitutes an enrichment of the marxist theory of history in which are integrated cultural and psychic factors often not taken into account. They are never treated as an abstraction, as is the case of a cultural or psychological reading of history.

Keywords: Nation, Class, Marxism, Community, Identity

RESUM

Otto Bauer i la qüestió de les nacionalitats

Aquest text es proposa explicitar la definició de la nació proposada per Otto Bauer a *La qüestió de les nacionalitats* (1907). Es tracta de partir del concepte de caràcter nacional per arribar al de "comunitat de destí". Aquest darrer, plantejat dins el marc de la concepció materialista de la història desenvolupada per Marx, designa la interacció constant, la comunicació directa i indirecta dels co-nacionals. La nació no és per principi l'Estat o un territori econòmic determinat, sinó una interacció permanent mediatitzada pels "béns culturals". Aquesta proposta constitueix un enriquiment de la concepció marxista de la història; integra els factors culturals i psicològics molt a sovint evadits. Els presta atenció sense deixar-los fer-se autònoms des d'una lectura culturalista o psicològica de la història.

Paraules clau: nació, classe, marxisme, comunitat, identitat

CONTEXTE

Otto Bauer (1881-1938) est un théoricien quelque peu oublié aujourd'hui. Associé à ce que l'on nomme parfois l'« austromarxisme », mêlant à chaque instant philosophie et sciences empiriques, il fut en même temps dirigeant du parti social-démocrate autrichien. Bauer appartient à cette catégorie d'intellectuels marxistes d'avant la grande guerre qui ont besoin de connaissances empiriques pour résoudre des problèmes concrets et prendre des décisions. Ces connaissances nourrissent en retour leurs réflexions théoriques. Ce type de position intellectuelle est d'importance. Il détourne la théorie de l'indétermination abstraite. Trop souvent, y compris dans ce que deviendra le marxisme après la première guerre mondiale,¹ la théorie est déconnectée des enjeux politiques de son temps. Et quand il lui arrive de s'y rapporter, il est toujours très difficile d'en dégager les implications politiques concrètes. Bien souvent, on ne saurait déduire aucune décision des philosophèmes proposés par les théoriciens, ou alors les décisions les plus contradictoires entre elles.

Si Otto Bauer s'intéresse à la question des nationalités, c'est donc pour résoudre une difficulté théorique et pratique et pour aider à la constitution d'un programme politique qui orientera l'activité du parti social-démocrate autrichien. Pourquoi écrire, en 1907, *La question des nationalités ?* Il faut rappeler que l'Autriche est alors un empire, l'empire austro-hongrois.

1 Voir sur ce point ANDERSON, Perry (1977), *Sur le marxisme occidental*, Maspero, Paris.

Il s'agit d'un « État multinational ». On y parle de nombreuses langues : l'allemand, le hongrois et le tchèque, mais aussi le slovaque, le polonais, le russe, le roumain, l'italien, le yiddish, etc. On y pratique plusieurs religions : la catholique, la protestante, l'orthodoxe, la juive et la musulmane.

Or la Double monarchie est menacée dans son existence même. Deux puissants facteurs menacent l'unité de l'empire, facteurs qui se renforcent mutuellement. Premier facteur dissolvant : « le principe de nationalité » que Bauer résume ainsi : « Chaque nation doit former un État ! Chaque État ne doit comprendre qu'une seule nation ! ».² Le principe de nationalité cherche à faire coïncider État et Nation. La montée en puissance de ce principe au cours du 19^{ème} siècle est un fait maintes fois constaté. Et il travaille en profondeur les nationalités de l'Empire. Plusieurs nations aspirent à devenir un État. Dans la perspective de ce principe, un État multinational apparaît comme « une survivance de temps révolus »,³ condamnée à court terme. Tout ceci n'est pas sans conséquence sur l'organisation du parti social-démocrate lui-même, parti qui, aux yeux de nombreux socialistes européens, passait pour être une « Petite Internationale » insérée dans la grande. Or le principe de nationalité divise la classe ouvrière de l'Empire, ce qui ne manque pas de profiter à la bourgeoisie. « Dans l'entreprise, dans le quartier, au parlement, tout semble opposer les deux communautés [allemandes et tchèques] pour lesquelles l'internationalisme prolétarien n'existe que sur le papier. Les sociaux-démocrates, bien qu'imbriqués dans ces batailles nationales ont conscience que les luttes nationales profitent aux bourgeoisies nationales et nuisent aux prolétariats ».⁴ Faut-il dès lors un seul et unique parti révolutionnaire pour toute l'Autriche-Hongrie ou faut-il qu'à chaque nationalité corresponde un parti révolutionnaire distinct au risque de détruire l'unité de la classe ouvrière ?

Deuxième facteur de décomposition : depuis la fin du 19^{ème} siècle, de nombreux intellectuels, et parmi eux des marxistes, estiment que le capitalisme est entré dans une nouvelle phase de développement nommée « impérialisme ». La tendance d'un État à l'expansion n'est pas nouvelle. « Rome, fondée sur l'esclavage, faisait une politique coloniale et pratiquait l'impérialisme »⁵ écrira Lénine quelques années plus tard dans sa brochure *L'impéria-*

2 BAUER, Otto (2017), *La question des nationalités*, Syllepse, Paris, p. 239.

3 *Ibid*, p. 240.

4 PASTEUR, Paul, *Pratiques politiques et militantes de la social-démocratie autrichienne, 1888-1934* (2003), Paris, Belin, p. 58.

5 LENINE, *Oeuvres complètes* (1960), Éditions sociales, Paris, Éditions du progrès, Moscou, p. 280.

lisme, stade suprême du capitalisme (1916). Néanmoins, il existerait un impérialisme nouveau, proprement capitaliste. Le petit capital, les entreprises familiales, en concurrence sur le marché, le marché lui-même, céderaient la place à de « grands monopoles » industriels et bancaires poussant les États à conquérir de nouveaux territoires pour exporter des capitaux et pour accaparer les matières premières nécessaires à la production à grande échelle. A ce moment, les nations occidentales se sont déjà partagées la quasi-totalité du globe. Il n'y a plus guère de « terres vierges ». Dès lors, chaque conquête par une puissance se fait nécessairement au détriment d'une autre puissance. Les rixes entre nations européennes se multiplient dans les périphéries mondiales, les relations se tendent. La Grande guerre se profile à l'horizon. Dans ce contexte de rivalité impérialiste, chaque puissance instrumentalise le principe de nationalité chez ses adversaires dans l'espoir de les affaiblir. Les Empires multinationaux sont particulièrement exposés à ces tentatives de démembrement. Les Allemands par exemple ont tout intérêt à soutenir les aspirations nationales dans l'empire russe, par exemple celles des Polonais ; tout en refusant ces mêmes aspirations dans le *Reich*. Le Tsar n'est pas en reste ; il pratique la même politique à l'égard de l'Allemagne ; à l'égard aussi de l'Autriche-Hongrie en convoitant les régions russophones et en soutenant les revendications nationales des Slaves du sud. L'Italie, quant à elle, soutient les velléités séparatistes des Italiens d'Autriche. Et ceci n'est qu'un aperçu de l'ensemble.

C'est dans ce contexte que Otto Bauer écrit *La question des nationalités*. Il s'agit de résoudre l'équation suivante : satisfaire au principe de nationalité en préservant l'État multinational. Il s'agit pour Bauer d'adapter l'État aux nouvelles aspirations en conférant à chaque nationalité ce qu'il appelle « une autonomie nationale culturelle ». Et pour y parvenir, il convient d'abord d'examiner le concept de nation, sa genèse et son évolution, afin d'établir sa compatibilité ou son incompatibilité avec une structure politique multinationale.

Les perspectives politiques proposées par Bauer ne parviendront pas à endiguer ce qui, rétrospectivement, peut apparaître comme la disparition nécessaire et inéluctable de l'Autriche-Hongrie. Mais l'investigation théorique sur la nation a peut-être gardé quelque intérêt pour nous aujourd'hui. Dans la préface à la seconde édition de l'ouvrage, datant de 1924, Otto Bauer écrit : « L'histoire a laissé loin derrière elle le programme politique que je défendais en 1907 pour la solution du problème des nationalités en Autriche-Hongrie ». Mais il ajoute : « ce qui constitue le noyau même de l'ouvrage, c'est ma tentative d'appréhender les nations modernes avec les moyens de la conception marxiste de l'histoire, comme des communautés de caractères issues de communautés de destin. Et cette partie de mon

livre ne me semble aujourd'hui aucunement vieillie ». ⁶ C'est à expliciter ce « noyau » de l'ouvrage que ces pages vont s'employer, en laissant de côté, donc, les développements qu'Otto Bauer consacre à « l'autonomie nationale culturelle ».

LE CARACTÈRE NATIONAL

« La nation est l'ensemble des hommes liés par la communauté de destin en une communauté de caractère ». ⁷ La définition peut surprendre au premier abord. La nation est définie sans mentionner l'État. Et il n'est pas explicitement fait référence à un territoire. La nation est une population, un ensemble d'hommes, mais pas la population d'un territoire économique. Bauer déplore des confusions terminologiques. Ainsi l'expression « protéger le travail allemand » est inadéquate ; quand on l'utilise, « on ne pense pas au travail allemand en Autriche ou aux États-Unis, mais à celui qui est fourni dans la région économique allemande ». ⁸ Or pour Bauer, dans une région économique peuvent coexister de nombreuses nationalités. Ces usages linguistiques sont compréhensibles seulement à partir du moment où le principe de nationalité - « Chaque nation doit former un État ! Chaque État ne doit comprendre qu'une seule nation ! » - s'est imposé au point de devenir un présupposé de la discussion théorique.

Pour Bauer, ce qui caractérise les hommes liés en une nation, ce n'est ni le territoire, ni la subordination à l'État, mais la communauté de caractère. L'existence de nationalités se manifesterait d'abord dans la diversité des caractères nationaux. « On ne peut aborder la question de la nation, écrit-il, qu'à partir du concept de *caractère national* ». ⁹ De quoi s'agit-il ? Le caractère national désigne « l'ensemble des caractéristiques physiques et morales qui distinguent une nation d'une autre ». ¹⁰ La nation commencerait donc à se donner d'abord dans une expérience.

Le caractère nationale est une donnée empirique, ¹¹ mais il est paradoxalement difficile à apercevoir. Il ne se donne que dans certaines situations. La rareté relative de ces dernières explique la difficulté à concevoir le caract-

6 BAUER, *Question*, p. 45.

7 BAUER, *Question*, p. 199.

8 BAUER, *Question*, p. 240.

9 BAUER, *Question*, p. 66.

10 BAUER, *Question*, p. 66.

11 Une question laissée en suspend. Peut-on à partir de l'intuition de tel ou tel caractère national parvenir à une définition ? A moins qu'on ne puisse dépasser le stade de l'intuition.

tère national. Autrement dit, l'existence du caractère nationale n'est pas nécessairement accompagnée de la conscience de son existence. « Tant qu'un homme ne connaît que ses co-nationaux, il est conscient des divergences et non de son accord avec eux. Si je ne fréquente que des Allemands, si je n'entends parler que d'Allemands, je n'ai aucune occasion de me rendre compte que les hommes que je connais me ressemblent sur un point : par leur germanité ; je ne vois au contraire que les différences : il est Souabe, je suis Bavarois ; c'est un bourgeois, je suis un ouvrier ; il est blond, je suis brun ; il est grincheux, je suis enjoué. C'est seulement en faisant la connaissance de peuples étrangers que je prends conscience du fait qu'ils me sont étrangers, alors que je suis réunis à tous ceux que j'avais fréquenté jusqu'alors, et à des millions d'autres, par le lien de l'appartenance à la même nation. La connaissance de ce qui est étranger est le présupposé de toute conscience nationale ». ¹² Bauer ajoute un peu plus loin : « L'Allemand qui ne connaît que des Allemands et n'entend parler que d'Allemands ne peut pas prendre conscience de sa différence par rapport à d'autres nations, et pas davantage de son accord avec ses co-nationaux, de son appartenance à sa nation, il n'a pas de conscience nationale ». ¹³ Le caractère national n'apparaît donc pas immédiatement à la conscience des individus. Il n'apparaît que par contraste, comme la couleur qui ne se révèle que sur un fond de couleur différente. « Transportons le premier Allemand venu en pays étranger, disons chez les Anglais ; il se rendra tout de suite compte que ce sont d'autres êtres humains qui pensent, qui sentent autrement, qui, à un même stimulus extérieur, réagissent autrement que son entourage allemand habituel ». ¹⁴ La conscience du caractère nationale ne peut naître que dans un pays étranger ou dans la fréquentation régulière d'une autre nationalités dans son propre pays. Ce qui semblait naturel, ce qui semblait appartenir à tout homme, est alors relativisé.

CARACTÈRE NATIONAL ET CONSCIENCE NATIONALE

Cette distinction entre caractère nationale et conscience nationale est fondamentale pour Bauer. Elle permet de faire la critique de « la théorie psychologique de la nation ». Pour celle-ci, la nation reposerait sur la conscience nationale, ainsi que sur la volonté d'appartenir à une même nation. C'est ainsi qu'on lit souvent -et à tort- la thèse défendue par Renan dans *Qu'est-ce qu'une nation ?* : « L'existence d'une nation est (pardonnez-moi cette mé-

12 BAUER, *Question*, p. 203.

13 BAUER, *Question*, p. 205.

14 BAUER, *Question*, p. 66.

taphore) un plébiscite de tous les jours ». ¹⁵ Il ne s'agit pas pour Bauer de nier l'importance, par exemple politique, de la conscience et de la volonté d'appartenir. ¹⁶ Il veut seulement souligner le caractère dérivé et contingent de cette dimension psychologique. Le caractère national est le présupposé de la conscience nationale. Les compatriotes ne sont pas unis, en premier lieu, par la pensée un destin commun. Ils sont des co-nationaux quand bien même ils n'auraient ni la conscience ni la volonté d'appartenir. La nationalité ne suppose pas l'assentiment ou le consentement de l'individu, elle n'est pas un acte mais un fait.

COSMOPOLITISME ET INTERNATIONALISME

A la difficulté de percevoir le caractère national, il faut ajouter qu'il peut faire l'objet d'une dénégation théorique. On refuse de voir la diversité des caractères nationaux et la seule diversité nationale qu'on veuille bien reconnaître alors est celle des langues. Otto Bauer écrit : « La diversité des caractères nationaux est un fait empirique qui n'est nié que par le doctrinarisme qui ne voit que ce qu'il veut bien voir, et ne voit donc pas ce que tout le monde voit ». La théorie, loin d'éclairer le monde, vient sélectionner dans la réalité seulement ce qui la conforte en se détournant de tout ce qui la remet en question. « Nous retrouvons cette opinion chez beaucoup de théoriciens, poursuit Bauer, qui s'appuient sur la doctrine catholique. Elle a été reprise par l'humanisme de la philosophie bourgeoise des Lumières. Elle fut l'héritage de bon nombre de socialistes qui voulaient s'en servir pour consolider le cosmopolitisme prolétarien ». ¹⁷ Bauer critique à de nombreuses reprises ce cosmopolitisme « naïf » qui nie la diversité des nationalités. Le cosmopolitisme fut une première réaction de la classe ouvrière à la domination de classe dans les pays capitalistes développés. Là, la bourgeoisie

15 La thèse de Renan est plus complexe en réalité que ne le laisse croire l'expression « conception française de la nation » que sa conférence est censée définir. Le plébiscite ne concerne que ceux qui ont un passé commun. La nation n'est donc pas réductible au consentement à des valeurs communes.

16 L'idée de nation-plébiscite semble généreuse puisqu'elle n'est pas exclusive. Il suffit de consentir à des valeurs pour y être inclus. Mais la générosité peut se renverser très vite en instrument d'exclusion. Soit le slogan de l'extrême-droite texane : « America, love it or leave it ». Celui qui ne revendique pas les valeurs se voit exclu de la nationalité ; comme si la nationalité résidait dans la conscience. Pour Bauer, il faut partir du caractère national et non de la conscience. Être américain n'implique aucunement d'aimer l'Amérique. Et l'on ne peut déchoir quelqu'un de sa nationalité au prétexte qu'il ne plébiscite pas la nation.

17 BAUER, *Question*, p. 191.

s'est accaparée la question nationale. Ainsi, en Allemagne, « le pouvoir de la nation pouvait-il être autre chose, aux yeux des ouvriers allemands, qu'un prétexte mensonger destiné à fonder la domination de leurs ennemis de classes ? ». ¹⁸ A ce cosmopolitisme spontané, la social-démocratie oppose « la politique internationale du prolétariat de toutes les nations », ¹⁹ autrement dit l'internationalisme. ²⁰ Il ne s'agit pas de nier l'existence des nations, ni d'appeler à leur dépassement. L'internationalisme insiste seulement sur la convergence des intérêts des ouvriers de nationalités différentes face au capital. Si les ouvriers autochtones et les ouvriers immigrés, par exemple les Tchèques en territoire allemand, ne se réunissent pas dans une même organisation syndicale pour lutter de front, alors la bourgeoisie aura toute latitude pour les opposer et embaucher à moindre coût.

L'internationalisme n'implique donc pas la négation de la diversité des caractères nationaux. Solidarité des intérêts et similitude des caractères sont deux questions absolument distinctes. La différence des caractères n'exclut pas les convergences d'intérêts. Otto Bauer écrit dans une note : « La question de savoir si l'ouvrier allemand a davantage de signes distinctifs communs avec le bourgeois allemand ou l'ouvrier français n'a rien à voir avec cette autre question : l'ouvrier allemand doit-il engager une politique de classe ou une politique nationale, doit-il s'unir aux prolétaires de tous les pays contre le capital international, ou avec le bourgeois allemands contre les autres peuples ». ²¹

LE CARACTÈRE NATIONAL AU-DELÀ DES MYTHES

Une fois admise l'existence d'un caractère propre à chaque nationalité, il reste à le penser convenablement. Beaucoup de résistances intellectuelles à l'idée de caractère national viennent de ce qu'il est trop souvent mal conçu. Première difficulté : il est très courant d'« attribuer au caractère national la stabilité ». ²² Ceux qui refusent son existence n'ont alors qu'à s'employer à

18 BAUER, *Question*, p. 372.

19 BAUER, *Question*, p. 374.

20 Marcel Mauss propose une distinction similaire dans « La nation et l'internationalisme » (1920) : « L'Internationalisme digne de ce nom est le contraire du cosmopolitisme. Il ne nie pas la nation. Il la situe. Inter-nation, c'est le contraire d'a-nation. C'est aussi, par conséquent le contraire du nationalisme, qui isole la nation ». Disponible à cette adresse : http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/oeuvres_3/oeuvres_3_15/nation_et_inter.html

21 BAUER, *Question*, p. 67.

22 BAUER, *Question*, p. 69.

montrer qu'une telle stabilité n'est pas observable. Parler de caractère national, ce serait tomber dans l'« essentialisme », le « fixisme », nier l'histoire et ses transformations incessantes. La position de Bauer est intéressante justement parce qu'elle disjoint identité et stabilité. « On a surtout eu tort d'attribuer au caractère national la stabilité : l'histoire démontre le contraire. [...] Aucune personne instruite ne niera que l'Allemand d'aujourd'hui a plus en commun avec les autres nations civilisées contemporaines qu'avec les Germains de Tacite. [...] La communauté de caractère unit les membres d'une nation *au cours d'une période donnée*, mais elle n'unit en aucune manière la nation contemporaine à ses ancêtres d'il y a deux ou trois millénaires. Quand nous parlons du caractère national allemand, nous entendons par là les caractéristiques qui sont communes à tous les Allemands d'un siècle ou d'une décennie bien précise ».²³ Plus loin, il ajoute : les co-nationaux « ne sont pas liés par une conformité caractérielle de génération en génération ».²⁴ Le caractère national n'est donc pas une substance soustraite à l'histoire, il varie. Il n'est pas un être persistant, un élément durable. Plus précisément, il faut lui accorder une stabilité mais toute relative, à l'échelle de la décennie ou du siècle.

Deuxième difficulté : la tendance au « fétichisme du caractère national ».²⁵ Le caractère national n'est pas « l'esprit » ou « l'âme » du peuple », ou encore « le génie du peuple ». Ces expressions définissent ce que Bauer nomme « le spiritualisme national ».²⁶ Pour ce dernier, le caractère national désigne « une force créatrice qui détermine l'histoire »²⁷ et qui expliquerait en dernier ressort le devenir d'une nation. Il s'agit d'une conception métaphysique de la nation ; métaphysique puisqu'elle nie finalement l'histoire elle-même, celle-ci n'étant que l'exécution d'un principe spirituel. Pour Bauer, le caractère national n'a aucun pouvoir causale. Il est un effet que l'on se doit de décrire si l'on veut commencer à comprendre ce que c'est qu'une nation. « Le caractère national ne constitue pas une explication, il reste lui-même à expliquer ».²⁸ Il est le produit d'une histoire, non son principe explicatif.

23 BAUER, *Question*, p. 67.

24 BAUER, *Question*, p. 188.

25 BAUER, *Question*, p. 193.

26 BAUER, *Question*, p. 71.

27 BAUER, *Question*, p. 193.

28 BAUER, *Question*, p. 69.

COMMUNAUTÉ NATIONAL DE DESTIN ET IDENTITÉ DE CLASSE

Le caractère national est donc à expliquer. Et cette explication réside dans la définition de la nation proposée ci-dessus : « La nation est l'ensemble des hommes liés par la communauté de destin en une communauté de caractère ».²⁹ La cause de la communauté de caractère national est « la communauté de destin ». Une précision terminologique : le destin n'est pas la destinée au sens téléologique. Le destin est le cours historique, les aléas auxquels vont être soumis un groupe d'hommes. Si les compatriotes ont une communauté de caractère, c'est parce qu'ils ont une histoire partagée. Mais attention, cette histoire ne désigne pas l'ensemble du passé derrière eux. Il s'agit de l'histoire d'une période historique relativement courte (le siècle ou la décennie pour reprendre les exemples de Bauer). Ce qui explique les variations du caractère national.

Pour préciser, Bauer propose de distinguer « communauté de destin » et « identité de destin » (qu'il nomme aussi « similitude du sort »).³⁰ L'identité de destin est susceptible, comme la communauté de destin, de produire des caractères communs. Otto Bauer prend l'exemple de la classe. La classe est une communauté de caractère regroupant des individus de nationalités différentes ;³¹ ces individus ont un air de famille, des comportements, des consommations, des manières de juger, etc. qui ont quelques similitudes. « L'ouvrier allemand a aussi des points communs avec ses camarades de classe de toutes les autres nations : c'est ce qui le rattache à la communauté internationale de caractère de sa classe. Le typographe allemand a indubitablement certains traits communs avec les typographes de tous les autres peuples : il fait partie d'une communauté professionnelle internationale ».³² Affirmer cela, ce n'est pas prendre ses distances avec la définition de la classe proposée par Marx, c'est la compléter. La classe, pour Marx, est d'abord une réalité en soi, une position objective dans les rapports de production. C'est éventuellement aussi, à certaines conditions, une réalité pour soi, une appartenance reconnue par la conscience. Bauer intercale entre les deux, la classe comme communauté de caractère. « Les prolétai-

29 BAUER, *Question*, p. 199.

30 BAUER, *Question*, p. 177.

31 Outre la nation et la classe, « tous les peuples ont en commun des caractéristiques qui permettent de nous reconnaître tous en tant qu'êtres humains ».

32 BAUER, *Question*, p. 67.

res de tous les pays possèdent des traits de caractères semblables. [...] La situation de classe identique a gravé dans le caractère de l'ouvrier allemand, anglais, français, russe, américain ou australien les mêmes traits : même combativité, même esprit révolutionnaire, même morale de classe, même volonté politique ». ³³ Cette communauté de caractère procède de la position dans les rapports de production, elle est par exemple l'effet de la condition de salarié dans la grande industrie. C'est parce qu'ils sont soumis à un même sort qu'ils se ressemblent. Et ce sort commun, c'est le développement capitaliste. Mais ces traits partagés, ces similitudes, n'impliquent absolument pas la conscience de classe, c'est-à-dire la conscience, non de traits, mais d'intérêts partagés.

On voit toute la distance avec la communauté de caractère national. Tous les co-nationaux ne sont pas soumis au même sort. Le développement du capitalisme n'affecte pas de la même façon l'ouvrier allemand et le bourgeois allemand. Ils n'ont pas le même destin, en quoi ils sont fort différents l'un de l'autre. Et pourtant, ils ont des traits communs en tant que compatriotes. ³⁴ « L'Allemand moyen se distingue de l'Anglais moyen, eussent-ils par ailleurs, en tant qu'hommes appartenant à la même classe ou à la même profession, beaucoup de points communs, et [...] deux Anglais se rejoignent par toute une série de caractéristiques, fussent-ils par ailleurs séparés par des différences individuelles ou sociales ». ³⁵ Bref, le caractère de classe est

33 BAUER, *Question*, p. 177-178.

34 La distinction entre communauté de destin et identité de destin permet d'approfondir la compréhension de ce qu'est le caractère national. La classe est une communauté de caractère. Les ouvriers de nationalités différentes ont des traits relativement similaires bien qu'ils ne soient pas continuellement en relations, bien qu'ils ne parlent pas la même langue. De leur côté, les co-nationaux, qui interagissent les uns avec les autres en permanence, ne sont pas nécessairement soumis au même sort -bourgeois, paysans et ouvriers ont des vies fort différentes- du moins, leurs sorts respectifs ne se recouvrent pas totalement (bourgeois, paysans et ouvriers d'une même nation ont des vies différentes). Du fait d'un sort partiellement partagé (ils vivent les mêmes événements politiques ou sportifs, etc.) et de l'interaction constante, « L'Allemand moyen diffère de l'Anglais moyen, mais ressemble à tout autre Allemand moyen ». Mais Bauer ajoute : « Cette assertion n'a qu'une valeur générale relative. Ne connaissons nous pas tous des Allemands qui ne possèdent rien de ce qui est généralement considéré comme le caractère national allemand ? » (p. 188). Le caractère des individus étant déterminé par de multiples causes, il n'est pas étonnant que la multitude des combinaisons possibles de causes produisent des caractères différents. Beaucoup de co-nationaux se ressemblent, mais pas tous. Ce qui réunit l'ensemble, c'est « qu'une même force a exercé son influence sur le caractère de chaque individu ».

35 BAUER, *Question*, p. 66.

fondé sur la soumission au même sort. Tout autre est la logique présidant à la production du caractère national. Il se constitue dans la communauté de destin, non dans l'identité de destin.

« L'INTERACTION MUTUELLE DES COMPATRIOTES »

Qu'est-ce que Bauer entend ici par « communauté » ? « Communauté signifie, selon Kant, « *interaction réciproque profonde* » (Troisième analogie de l'expérience : Fondement de la communauté). Seul le destin vécu dans une interaction réciproque profonde et dans un rapport mutuel constant, forge la nation ». ³⁶ L'interaction est le concept central permettant de penser la communauté de destin. « Il n'y a pas de nation sans l'interaction mutuelle des compatriotes », ³⁷ sans « une communauté mutuelle de relations ». ³⁸ Dans une note consacrée à la distinction entre communauté et société, Bauer écrit : je vois « le fondement de la communauté, dans ce que l'individu est, d'après son être physique et mental, le produit d'innombrables interactions entre lui-même et les autres individus unis en une communauté ». ³⁹

Ainsi, l'« interaction constante dans la communication directe et indirecte », ⁴⁰ « la communauté continuelle de relations » ⁴¹ produit et conserve le caractère national. Les ouvriers de nations différentes, même s'ils ont des traits communs, n'engagent pas de telles relations. Quelle forme peut prendre cette interaction constante ? Bauer donne des exemples de relations étroites entre compatriotes appartenant pourtant à des classes différentes : « ils vivent dans la même ville, lisent aux murs les mêmes affiches, les mêmes journaux, participent aux mêmes événements politiques et sportifs, [...] il leur arrive aussi de se parler, soit directement, soit par l'entremise des différents intermédiaires ». ⁴² Un autre exemple, qui relativise au passage l'importance du territoire pour la définition de la nation : « La séparation géographique [...] ne constitue pas un obstacle à la communauté nationale de caractère. L'Allemand d'Amérique qui reste influencé par la culture allemande -même si ce n'est plus que par voie du livre et du journal alle-

36 BAUER, *Question*, p. 177.

37 BAUER, *Question*, p. 184.

38 BAUER, *Question*, p. 179.

39 BAUER, *Question*, p. 191.

40 BAUER, *Question*, p. 178.

41 BAUER, *Question*, p. 179.

42 BAUER, *Question*, p. 178.

mands- qui donne à ses enfants une éducation allemande, reste, malgré toutes les séparations géographiques, un Allemand ». ⁴³ Les co-nationaux n'ont donc pas nécessairement une expérience identique, mais ils ont une expérience partagée : ils partagent des espaces communs (par exemple, les villes), des temps communs (tel ou tel événement), des lectures communes (les journaux), etc.

Sur ce point, les analyses de Bauer anticipent celles de Benedict Anderson dans *L'imaginaire national*. L'ouvrage de Bauer figure d'ailleurs dans la bibliographie de ce dernier livre. Anderson souligne, lui aussi, l'importance décisive des livres et des journaux dans la genèse de la nation moderne et de la conscience nationale. Pour Anderson, la nation est une communauté imaginaire « parce que même les membres de la plus petite des nations ne connaîtront jamais la plupart de leurs concitoyens : jamais ils ne les croiseront ni n'entendront parler d'eux, bien que dans l'esprit de chacun vive l'image de leur communion. [...] En réalité, au-delà des villages primordiaux où le face-à-face est de règle (et encore...), il n'est de communauté qu'imaginée ». ⁴⁴ La communauté nationale ne peut naître de la relation en face-à-face. Elle l'excède évidemment. Elle naît de ce que chaque compatriote possède une « image » de sa communion avec tous les autres. Ce qui va rendre cette image possible, c'est la diffusion des livres et des journaux, en d'autres termes, c'est l'essor du « capitalisme de l'imprimé ». ⁴⁵ « Ce qui, de manière positive a rendu les nouvelles communautés imaginables, c'est l'interaction à demi fortuite, mais explosive, entre un système de production et de rapport de production (le capitalisme), une technologie de communication (l'imprimé) et la fatalité de la diversité linguistique ». ⁴⁶

NATION ET LANGUE

Les exemples de Bauer montrent l'importance de la langue pour la nation, importance qu'il ne faut cependant pas mal comprendre. Certes, « la nation est obligatoirement une communauté de langue ». ⁴⁷ Car sans langue commune, l'interaction ne saurait être constante. ⁴⁸ Mais la communauté de

43 BAUER, *Question*, p. 197.

44 ANDERSON, Benedict (2002), *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La découverte, Paris, p. 19.

45 ANDERSON, *Imaginaire*, p. 51.

46 ANDERSON, *Imaginaire*, p. 54.

47 BAUER, *Question*, p. 664.

langue ne fait pas nécessairement une communauté de destin. Condition nécessaire donc mais pas suffisante : « la communauté de langue n'est pas en elle-même une garantie d'unité nationale ». ⁴⁹ Ainsi Espagnols et Sud-américains hispanophones constituent plusieurs nations distinctes. La langue fait partie de ce que Bauer nomme des éléments de « deuxième ordre » dans la définition de la nation. « Je ne nie donc pas que la nation est communauté linguistique, mais je recherche derrière la langue, ce qui la produit, suscite ses mutations, déterminent les bornes de sa validité ». ⁵⁰ Ainsi, finalement, même si « le langage est la condition de toute relation étroite » (180), c'est l'histoire partagée, non la langue, qui définit la communauté de destin.

COMMUNAUTÉ DE DESTIN ET MATÉRIALISME HISTORIQUE

Cette histoire est définie dans les termes mêmes de Marx. Bauer écrit : « Les conditions dans lesquelles les hommes produisent leur subsistance et se répartissent le fruit de leur travail détermine le destin de chaque peuple ; c'est sur la base d'un certain mode de production et de distribution des moyens de subsistance qu'apparaît une certaine culture intellectuelle ». ⁵¹ L'interaction profonde des compatriotes se déploie donc dans le cadre d'un mode de production qui lui donne ses traits les plus généraux.

Cette thèse -la base économique détermine en dernière instance la communauté de destin et donc le caractère national- permet de formuler une hypothèse relative à la variabilité du caractère national. Bauer écrit : « Aucune personne instruite ne niera que l'Allemand d'aujourd'hui a plus en commun avec les autres nations civilisées contemporaines qu'avec les Germains de Tacite ». ⁵² Nous avons plus en commun avec nos contemporains d'autres nationalités qu'avec nos propres ancêtres. A condition, bien entendu, qu'on se donne une échelle de temps assez longue. ⁵³ Comment expliquer

48 A ce titre, si l'on ne confond pas État et nation, la Suisse n'est pas une nation, mais un État multinational.

49 BAUER, *Question*, p. 180.

50 BAUER, *Question*, p. 665.

51 BAUER, *Question*, p. 89.

52 BAUER, *Question*, p. 67.

53 Georges Orwell écrit dans *Le lion et la licorne* : « Qu'est-ce que l'Angleterre de 1940 peut bien avoir en commun avec celle de 1840 ? Mais aussi, qu'avez-vous de commun avec l'enfant de cinq ans dont votre mère garde précieusement une photographie ? Rien, si ce n'est que vous êtes la même personne ». Analogie entre peuple et individu mise de côté, on peut noter que l'échelle de temps envisagée est relativement courte. Elle correspond à la période de stabilité

ce paradoxe ? Les différentes communautés de destin contemporaines sont toutes déterminées en dernière instance (ce qui ne signifie pas « déterminées exclusivement ») par un même mode de production : le capitalisme. L'existence des Allemands d'hier et d'aujourd'hui se déploie en revanche sur des bases économiques différentes. L'histoire est donc discontinuée. Cette discontinuité, qui est celle des modes de production, explique à la fois la relative stabilité du caractère national sur une petite échelle de temps et sa variation à long terme.

Voici ce que Bauer écrit du passage de l'agriculture traditionnelle à l'agriculture contemporaine en Allemagne.⁵⁴ « Toutes ces immenses transformations provoquent d'une part un *bouleversement* complet de la population, à la fois *géographique et professionnel*, et d'autre part un *changement radical de la position économique et donc de la psychologie du paysan* ». ⁵⁵ Intuition pénétrante d'une réalité souvent absente de la pensée critique : les effets psychologiques de la modernisation capitaliste. Bauer ajoute : « La population rurale a été déracinée par le capitalisme, arrachée du sol auquel elle était fixé depuis la sédentarisation du peuple, chassée des frontières étroites du territoire du village ». ⁵⁶ Et de conclure : « Ne sommes-nous pas devenus d'autres hommes parce que nous avons été déracinés du sol que nous cultivions, des forêts et des champs que nous sillonnions, et déportés dans les grandes villes avec leurs casernes de rapport, dans les zones industrielles avec leur suie et leur fumée, où une dernière fleur et un dernier arbre étouffent dans l'air imprégnée de charbon ! ». ⁵⁷

Ceux qui définissent le caractère national par sa permanence, son identité dans le temps, oublient les ruptures historiques que constitue le passage d'un mode de production à un autre, ou plutôt, le passage dans une structure sociale donnée de l'hégémonie d'un mode de production à l'hégémonie d'un autre. Le changement économique est radical : il bouleverse la population jusque dans ses structures psychiques les plus profondes. Bien sûr, toute l'historicité ne se ramène pas au mode de production. Il n'en reste pas moins que ses développements sont structurants en dernier instance jusqu'au niveau psychologique. ⁵⁸

relative d'un caractère national pour Bauer (quelques décennies à un siècle). Pourrait-on répondre de la même manière à la question : « Qu'est-ce que l'Angleterre de 1940 peut bien avoir en commun avec celle de 1440 ? ».

54 WEBER, Eugen (2011), *La fin des terroirs (1870-1914)*, Pluriel, Paris. Le livre d'Eugen Weber décrit le même processus pour la France.

55 BAUER, *Question*, p. 153-154

56 BAUER, *Question*, p. 154

NATION, NATURE ET CULTURE

La nation est donc de part en part histoire. Néanmoins, elle ne semble pas dénuée d'une certaine forme de naturalité dans l'ouvrage de Bauer. Le second chapitre de l'ouvrage s'intitule ainsi : « La nation comme communauté de nature ». L'idée d'une naturalisation de la nation peut à bon droit inquiéter. Dans la préface à la première édition française du livre, Claudie Weill souligne « l'ambiguïté »⁵⁹ de ce thème pouvant susciter de graves contresens. La perspective de Bauer n'est pourtant pas dépourvue d'intérêt. Sans exclure la nature de sa réflexion, il entreprend la critique du « matérialisme national » qui fait de la nation une substance matérielle ancestrale se transmettant de génération en génération. Pour le matérialisme national, « c'est la capacité d'enfanter et d'engendrer de la race qui décide de l'histoire du peuple ; le maintien de la pureté du sang, le mélange des germes de communautés d'origine différente, voilà les événements vraiment marquants de l'histoire universelle ».⁶⁰

L'originalité de Bauer vient de ce qu'il décide de jouer Darwin et Marx contre le matérialisme national. Ce dernier se revendique d'une vision mythique de la nature, d'une biologie périmée par la théorie de l'évolution. Des traits héréditaires se transmettent dans l'histoire ; c'est un fait. Mais avec la théorie de l'évolution, la question devient : pourquoi ces traits-là, et non pas d'autres ? Et c'est alors l'histoire qu'il faut interroger et non plus la physiologie. Bauer écrit : « Les traits hérités d'une nation ne sont que la sédimentation de leur passé, pour ainsi dire, leur histoire figée ».⁶¹ « Qu'un peuple ou un autre soit particulièrement combatif peut effectivement provenir d'une hérédité conditionnée par la physiologie. Mais pourquoi la combativité se transmet-elle ici ? Peut-être parce qu'il y a des siècles, les ancêtres de ces peuples menaient une vie nomade et guerrière, que les moins combattifs

57 BAUER, *Question*, p. 169.

58 Les formules de Bauer peuvent être rapprochées des travaux de Lucien Sève sur les formes historiques d'individualité : « Sont dites formes historiques d'individualité (en abrégé FHI) toutes les façons d'être induites chez les individus par une formation sociale donnée ». « Bien entendu, le fait naturel de l'individualité est autonome, avec ses contraintes biologiques comme d'être sexué ou de parcourir le cycle fini des âges de la vie, avec ses caractéristiques neuropsychiques communes à tous ou propres à chacun : l'individualité psychique est bien tout autre chose qu'une superstructure du tout social. Mais en même temps il n'est rien dans les individus, fût-ce le plus directement biologique, qui ne porte en son essence même les marques spécifiques de la formation sociale dont ils sont membres ». SEVE, Lucien (2015), *Pour une science de la biographie, suivi de Formes historiques d'individualité*, Éditions sociales, Paris, p. 74.

ont été progressivement écartés du processus de reproduction, et que seuls les plus aptes au combat ont donc pu se reproduire. La combativité héritée par un peuple est donc la sédimentation de son histoire des siècles passés, la résultante des conditions dans lesquelles il a cherché sa subsistance ». ⁶² Bauer conclut : « Les conditions dans lesquelles un peuple produit ses moyens de subsistance règlent la sélection ». « Dans les traits de caractère dont héritent les générations suivantes se reflètent donc les conditions de productions des générations précédentes ». ⁶³ Ainsi, même en admettant une naturalité au moins partielle de la nation, ce n'est pas l'hérédité qui constitue l'explication en dernier ressort mais le mode de production et le processus de sélection qui lui est associé. ⁶⁴

Otto Bauer relativise d'une autre manière l'influence de l'hérédité biologique. Il propose une expérience de pensée : « Supposons qu'une violente catastrophe fasse disparaître tous les Allemands, et que de tout le peuple allemand ne subsiste que quelques enfants en bas âge. Supposons qu'en même temps qu'eux, tous les trésors culturels allemands, ateliers, écoles, bibliothèques et musées soient anéantis. D'heureuses circonstances permettent à ce malheureux peuple de grandir et d'en fonder un nouveau. Ce peuple sera-t-il allemand ? Bien sûr, les enfants sont pourvus de toutes les dispositions héréditaires du peuple allemand, qui ne sont pas perdues. Mais la langue qu'ils vont lentement inventer ne sera pas une langue allemande, les mœurs, le droit, la religion, la science, l'art, la poésie, tout cela, ce nouveau peuple va devoir se le recréer dans un long processus de développement, et ces hommes qui vivront dans des conditions complètement transformées auront de tout autres traits de caractère que les Allemands d'aujourd'hui ». ⁶⁵ La nation est bien transmission (pas plébiscite), mais transmission de ce que Bauer nomme « biens culturels » : langue religion, science, art, etc. La nation est donc en premier lieu une communauté de culture. La catastrophe

59 BAUER, *Question*, Introduction de Claudie Weil, p. 28.

60 BAUER, *Question*, p. 77

61 BAUER, *Question*, p. 85

62 BAUER, *Question*, p. 83

63 BAUER, *Question* page 83

64 En ce début du 20^{ème} siècle, les marxistes considèrent que les œuvres de Darwin et de Marx, loin de s'opposer, se complètent. Le darwinisme social leur apparaît pour ce qu'il est : une falsification des travaux de Darwin. Voir par exemple, PANNEKOEK, Anton (2012), *Darwinisme et marxisme*, Arkhê édition, Paris.

65 BAUER, *Question*, p. 87

mentionnée détruit la nation alors même que la transmission biologique héréditaire, bien que menacée, continue.

Mais Bauer va plus loin. Le rapport entre nature et nation varie au cours de l'histoire. Thèse importante : plusieurs types de nationalité se succèdent.⁶⁶ Historiquement, la nation fut d'abord liée à la communauté de nature. Ainsi écrit-il des Germains : « C'est principalement l'origine commune qui fait des Germains de cette époque une nation ».⁶⁷ Mais l'origine commune, loin de définir la nation, ne caractérise que ce stade primordial. Ainsi, le développement historique « détruit l'ancienne communauté de nature sur laquelle reposait encore la communauté de culture germanique ».⁶⁸ Du fait de l'accroissement de la population, les tribus se dispersent. L'isolement territorial différencie de plus en plus des tribus relativement similaires à l'origine. Soumises à des conditions d'existence différentes, elles se mettent à produire différemment, les traits sélectionnés et transmis diffèrent eux aussi. Et à l'isolement s'ajoute « le mélange avec des peuples étrangers »,⁶⁹ ici avec les Celtes.

La « désintégration de la nation qui repose sur la communauté d'origine » va céder la place à d'autres formes nationales. La nation allemande qui naîtra ensuite, selon Bauer, ne devra rien à cette communauté d'origine des Germains. Ce qui fera la nation allemande, c'est « une toute nouvelle forme de culture commune »,⁷⁰ la culture de la classe dominante, la chevalerie, qui fera effort pour mettre un terme à la différenciation extrême qui succéda à la désintégration de la nation germanique.

Il n'est pas exclu que pour certains peuples la communauté de nature et la communauté de culture continuent de coïncider.⁷¹ Mais ce n'est qu'un scénario possible. Il existe « des nations sans communauté d'origine qui

66 Bauer s'intéresse aux Germains et aux Allemands. Peut-être faut-il se garder de généraliser cette succession. Néanmoins, cette précaution n'enlève rien à l'idée d'une pluralité des types de nationalités. L'unité de ces différents types étant : la communauté de caractère fondée sur la communauté de destin.

67 BAUER, *Question*, p. 92

68 BAUER, *Question*, p. 102

69 BAUER, *Question*, p. 103

70 BAUER, *Question*, p. 114

71 Eric Hobsbawm écrit dans « Qu'est-ce qu'un conflit ethnique ? » : « Notons que l'homogénéité ethnique est extrêmement rare parmi les entités politiques d'une dimension suffisante pour accéder au rang d'État, même de nos jours. Parmi les 180 États membres des Nations unies, il n'y en a guère plus d'une douzaine dont on pourrait dire qu'en gros ils correspondent à une langue ou à une race ou ethnies ».

sont fondues en une unité profonde par la seule force de la communauté de culture ». ⁷² « La nation peut donc reposer sur la communauté d'origine, mais sans nécessité aucune, tandis que la simple communauté d'origine, mais sans nécessité aucune, tandis que la simple communauté d'origine ne forme rien qu'une race, jamais une nation ». ⁷³

L'AVENIR DES NATIONS

A la différence de nombreux marxistes de son temps, Bauer ne se situe pas dans l'horizon d'une « fusion des nations ». Pour Kautsky, mais aussi Lénine ou encore Pannekoek, les nations sont des réalités transitoires vouées à disparaître à plus ou moins long terme. Kautsky écrit dans la revue *Die Neue Zeit* que le rapprochement des nations est produit « par la force omnipotente de l'avantage que cette association apporte à tous. De façon indolore, les nations se confondent les unes dans les autres, à peu près à la manière de la population rhéto-romane des Grisons, qui, imperceptiblement et sans rechigner, se germanise peu à peu parce qu'elle trouve plus avantageux de parler une langue que tout le monde comprend dans un vaste rayon qu'un langage qui n'est parlé que dans quelques vallées ». ⁷⁴ Lénine, même s'il soutient les revendications nationales des nations opprimées, s'inscrit dans cette horizon. Le prolétariat « soutient tout ce qui aide à effacer les distinctions nationales et à faire tomber les barrières nationales, tout ce qui rend la liaison entre nationalités de plus en plus étroite, tout ce qui mène à la fusion des nations ».

Pour Bauer, au contraire, l'avenir socialiste verra « la différenciation croissante des nations ». ⁷⁵ Non pas leur multiplication, mais l'affirmation toujours plus nette de leur singularité. Bien entendu, les échanges internationaux produisent un certain nivellement : « Tout progrès technique est approprié en quelques années par le monde entier, toute modification du droit chez les peuples voisins est étudiée et imitée, tout courant scientifique ou artistique influence les peuples civilisés du monde entier ». ⁷⁶ Mais cela ne signifie pas que les nations deviennent identiques. Chaque nouveauté est incorporée à la communauté de destin ; pas d'enregistrement mécanique mais une

72 BAUER, *Question*, p. 184.

73 BAUER, *Question*, p. 195.

74 KAUTSKY, Karl (1887), « La nationalité moderne », in HAUPT, Georges; LÖWY, Michael et WEIL, Claudie (1974), *Les marxistes et la question nationale, 1848-1914*, Paris, Maspero.

75 BAUER, *Question*, p. 171.

76 BAUER, *Question*, p. 171.

« digestion intellectuelle ». ⁷⁷ Ce qui est reçu est adapté, accommodé, à l'être national, lequel persiste donc dans sa singularité.

Néanmoins, cette thèse n'exclut pas que certains groupes nationaux -tout ou partie- périssent et finissent par être assimilés par d'autres nationalités. La question se pose lorsqu'une nationalité se trouve en minorité. Bauer pense aux Tchèques dans les territoires allemands de l'Empire et aux Juifs. Placée dans ces conditions, une nationalité peut se maintenir mais pas nécessairement. Elle peut s'assimiler (le mot est de Bauer) à la nation majoritaire, se fondre en elle : c'est le cas de la nation juive pour Bauer qui s'assimile à la nation allemande. Elle peut, à certaines conditions se maintenir dans sa singularité (c'est le cas des Tchèques pour Bauer).

OTTO BAUER, MULTICULTURALISTE ?

Bauer a pu apparaître à certains égards comme un précurseur du multiculturalisme. Raison de le condamner pour les uns, raison de le louer, voire de le republier, pour les autres. C'est l'intention affichée par exemple dans l'avant-propos de la réédition chez Syllepse de *La question des nationalités*. Bauer donnerait des outils pour penser le présent, en particulier son concept d' « autonomie nationale culturelle ». Reconnaître aux nationalités de l'Empire une autonomie culturelle, c'était leur confier le soin d'*administrer* leurs écoles, leurs musées et leurs administrations, leur donner la liberté d'*organiser* à leur guise la transmission de leurs biens culturels. Cette perspective politique -sur laquelle nous avons choisi de ne pas nous centrer- serait prometteuse dans les sociétés capitalistes les plus avancées. « La France urbaine, dit l'avant-propos, est à la fois « noire », « arabe » et « blanche » -et toujours genrée cela va de soi- et sa classe travailleuse a toujours été « plurinationale ». ⁷⁸ Laisant de côté la France qui n'est pas urbaine (où les problèmes se posent différemment que dans les métropoles), laissant de côté aussi les Français ou immigrés venus d'Asie (faut-il dire « Jaunes » ?), ils vont directement à la conclusion politique : « une république autogérée devrait sans aucun doute intégrer dans son édifice institutionnel les différentes chambres d'intérêts particuliers de manière notamment à ce que les « minorités » ne soient pas confinées en toutes choses à rester démocratiquement minoritaires ». ⁷⁹

77 BAUER, *Question*, p. 173.

78 BAUER, *Question*, avant-propos de Didier Epszajn, Patrick Le Tréhondat, Patrick Silberstein, p.13.

79 BAUER, *Question*, avant-propos de Didier Epszajn, Patrick Le Tréhondat, Patrick Silberstein, p. 18.

Il ne s'agit pas de porter un jugement sur le projet de république présenté ici. Il s'agit, plus modestement, d'en appeler à une lecture prudente du livre de 1907. Les perspectives mentionnées ci-dessus doivent beaucoup plus aux théories multiculturelles venues d'Amérique du nord à la toute fin du XX^{ème} siècle qu'à l'ouvrage d'Otto Bauer. Les différences sont gigantesques et les minimiser peut conduire à de sérieux contresens sur *La question des nationalités*.

Pour Otto Bauer, toutes les groupes nationaux de l'Empire ne peuvent pas prétendre à l'autonomie nationale culturelle. Il faut pour cela remplir plusieurs conditions qui renvoient toutes à la définition de la nation comme communauté de destin. Faut-il accorder aux Juifs par exemple, à l'instar des Tchèques, l'autonomie nationale culturelle ? Pour Bauer, les immigrés tchèques en territoire allemand ne peuvent former une communauté de destin avec les Allemands en particulier parce qu'ils ne parlent pas la même langue. En effet, il faut se rappeler que « la nation est obligatoirement une communauté de langue ».⁸⁰ Sans langue partagée pas de nation. Des individus de nationalité tchèque peuvent apprendre l'allemand, ils peuvent s'assimiler alors à la nation allemande. Mais ils sont alors immédiatement remplacé par de nouveaux arrivants qui maintiennent la population tchèque dans son originalité. Les Juifs, pour Bauer, ne sont pas comparables aux Tchèques. « La question de la langue n'existe pas pour les Juifs. Car vivant au milieu d'autres peuples et entrant en contact économique toujours plus étroit avec eux, il leur faut bon gré mal gré parler la langue de la majorité. Le Juif qui travaille dans un atelier avec des Polonais, achète ou vend à des Polonais, sera capable aussi de défendre ses droits en polonais devant les autorités ou les tribunaux ».⁸¹ Une des conditions de la communauté de destin, la langue commune -ici le polonais-, est réunie dans le cas des Juifs. Et dans les territoire allemands de l'empire, les Juifs sont des Allemands de confession juive.

Or il y a fort à parier que la France « noire », « arabe » et « blanche », évoquée dans l'avant-propos, parle le français. A moins de construire des ensembles à la cohérence douteuse regroupant des populations arrivées hier et ne parlant pas la langue du pays et des gens installés en France depuis plusieurs générations déjà. Si l'on s'en tient à ceux qui parlent le français, il semble plus conforme au texte de Bauer de dire qu'ils partagent une même « identité de destin », une communauté de caractère issue de l'expérience partagée par exemple d'un même type d'habitat, d'un même

80 BAUER, *Question*, p. 664.

81 BAUER, *Question*, p. 451.

rapport au travail, à la police, etc. Mais ces traits déterminés par la similitude du sort ne sont qu'une partie des traits individuels. Ils côtoient ceux engendrés par la communauté nationale de destin. Que les intéressés n'aient pas conscience de ces traits partagés avec les Français d'une autre couleur, est tout à fait possible. Néanmoins, la conscience nationale, pour Bauer, ne fonde pas la nationalité.

Bref, les analogies entre les positions de Bauer et les formes contemporaines de multiculturalisme doivent être maniées avec précaution.

BIBLIOGRAPHIE

ANDERSON, Benedict (2002), *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La Découverte, Paris.

ANDERSON, Perry (1977), *Sur le marxisme occidental*, Maspero, Paris.

BAUER, Otto (2017), *La question des nationalités*, Éditions Syllepse, Paris.

HAUPT, Georges, LÖWY, Michael et WEIL, Claudie (1974), *Les marxistes et la question nationale, 1848-1914*, Maspero, Paris.

HOBSBAWM, Eric (1993), « Qu'est-ce qu'un conflit ethnique ? », in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 100, pp. 51-57.

ORWELL, Georges (1982), *The Lion and the Unicorn: Socialism and the English Genius*, Penguin Books, London.

MAUSS, Marcel (1920), « La nation et l'internationalisme », http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/oeuvres_3/oeuvres_3_15/nation_et_inter.html

LENINE, *Oeuvres complètes* (1960), Éditions Sociales / Éditions du progrès, Paris / Moscou.

PANNEKOEK, Anton (2012), *Darwinisme et marxisme*, Arkhê édition, Paris.

PASTEUR, Paul (2003), *Pratiques politiques et militantes de la social-démocratie autrichienne, 1888-1934*, Belin, Paris.

SEVE, Lucien (2015), *Pour une science de la biographie, suivi de Formes historiques d'individualité*, Éditions Sociales, Paris.

WEBER, Eugen (2011), *La fin des terroirs (1870-1914)*, Pluriel, Paris.

LE CONCEPT CRITIQUE DE NATION DE HANNAH ARENDT À LA LUMIÈRE DE SA POLÉMIQUE SECRÈTE AVEC CARL SCHMITT

HANNAH ARENDT'S CRITICAL CONCEPT OF NATION IN LIGHT OF HIS SECRET POLEMIC WITH CARL SCHMITT

CHRISTIAN FERRIÉ
Université de Strasbourg

RÉSUMÉ

Carl Schmitt ayant interprété de manière nationaliste le concept de nation issu de la Révolution française, Hannah Arendt se voit contrainte de rejeter cette notion dangereuse à cause de sa fatale association à la souveraineté nationale de l'État-Nation et au nationalisme potentiellement raciste qui en ressort. Car le potentiel national-raciste que l'État-Nation a effectivement développé au cours de l'histoire repose sur la fabrication d'un unanimité nationale qui permet l'oppression des minorités autant que la destruction de l'espace politique. L'option de la nation républicaine ayant été écartée, le concept de nation ne peut plus être que dans un état critique.

Mots-clefs : nation, État-nation, nationalisme, racisme, révolution nationale

ABSTRACT

Carl Schmitt having interpreted the concept of nation resulting from the French Revolution in a nationalistic way, Hannah Arendt is forced to reject this dangerous notion because of its fatal association with the national sovereignty of the Nation-State and the potentially racist nationalism which comes from it. For the nationalist potential that the Nation-State has effectively developed over the course of history rests on the fabrication of a national unanimity that allows the oppression of minorities as much as the destruction of the political space. The option of the republican nation having been rejected, the concept of nation can only be in a critical state.

Keywords: Nation, State-Nation, Nationalism, Racism, National Revolution

RESUM

El concepte crític de nació d'Hannah Arendt a la llum de la seva controvèrsia secreta amb Carl Schmitt

Havent interpretat Carl Schmitt de manera nacionalista el concepte de nació sorgit de la Revolució francesa, Hannah Arendt es va veure en l'obligació de rebutjar aquesta perillosa noció a causa de la seua associació fatal amb la sobirania nacional de l'Estat-nació i amb el nacionalisme potencialment racista que emergeix. I això perquè el potencial racista nacional que l'Estat-nació ha desenvolupat al llarg de la història es fonamenta en la fabricació d'una unanimitat nacional que permet tant l'opressió de les minories com la destrucció de l'espai polític. Havent-se rebutjat l'opció de la nació republicana, el concepte de nació no pot estar més que en un estat crític.

Paraules clau: nació, estat-nació, nacionalisme, racisme, revolució nacional

Hannah Arendt n'envisage pas la *nation* comme une donnée naturelle et intangible de la vie politique qu'il serait possible de considérer abstraction faite de son histoire. N'est pas tant en jeu le fait que toute nation se constitue au cours du temps, même si Arendt ne peut que rendre justice à cette évidence culturelle. C'est surtout que le *concept* de nation est historiquement et culturellement déterminé, depuis la Révolution française, par son association au nationalisme et à la souveraineté nationale de l'État-Nation. Dans ces conditions, Arendt ne peut qu'adopter un rapport critique à cette notion bien souvent confondue avec celle de peuple. Ce n'est pas le cas chez Kant qui prend soin de distinguer peuple (*populus*) et nation (*gens*) :

« On entend par le mot peuple (*populus*) la foule d'êtres humains unis sur un territoire dans la mesure où elle forme un Tout. La foule ou bien la partie de la foule qui se reconnaît unie en un Tout civil par son origine commune s'appelle nation (*gens*), alors que la partie qui se soustrait à ces lois (la foule sauvage au sein de ce peuple) s'appelle populace (*vulgus*)». ¹

Si la nation civile et citoyenne n'inclut donc pas la *canaille du peuple* qui ne respecte pas les lois, elle se caractérise néanmoins, en amont de cette civilité assumée, par une provenance ou souche commune (*Abstammung*) qui renvoie à la racine étymologique de la *natio* comme issue de la *natura* : le grec et le latin s'accordent pour enraciner la nation et son génie naturel dans une souche commune (*genos* vs *gens*) à l'origine des peuples naturels (*ethnè* vs *nationes*) qu'il convient de démarquer du peuple policé des cités

1 KANT, *Anthropologie dans une perspective pragmatique* (1798), c. « Caractère du peuple » : c'est la définition liminaire.

grecques tout comme du peuple romain (*dèmos* vs *populus*). C'est en ce sens que Hegel entend le terme :

« L'extension de la famille comme passage dans un autre principe est, dans l'existence, pour part l'extension tranquille de la famille en un peuple, une *nation*, qui a par là même une origine commune naturelle, pour part le rassemblement de communautés familiales dispersées ».²

Le caractère national contenant le germe qui se développe au cours de l'histoire des nations, il constitue, selon Hegel, une différence aussi durable que la différence raciale : c'est que la constance invariable du climat et des caractères propres à un territoire (désert, proximité ou éloignement de la mer, etc.) contribue à la constance invariable du caractère national.³ Mais c'est sans compter sur l'histoire effective qu'Arendt analyse dans les *Origines du totalitarisme* pour y voir la transmutation nationaliste de la nation souveraine, devenant État-Nation au XIX^e siècle dans le cadre des sociétés de classe avant de se dissoudre en race transnationale au XX^e siècle dans le contexte des sociétés de masse. Ce diagnostic de l'époque à l'origine du concept critique de nation engendre une critique de la violence nationaliste de la Révolution française :

« Il importe peu aujourd'hui que le nouvel absolu que l'on a substitué à la domination des monarques absolus ait été, au début de la Révolution, la nation de Sieyès ou bien la Révolution elle-même, quatre ans plus tard sous Robespierre. Car ce qui a mis le monde en flammes depuis lors est la fatale combinaison de la révolution et du nationalisme, la révolution nationale ou le nationalisme révolutionnaire, à savoir un nationalisme qui parle la langue de la Révolution et des révolutions qui déchaînent en premier lieu les passions nationales ».⁴

2 HEGEL, *Philosophie du droit* (1821), remarque du § 181.

3 HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques* (1830), ajout au § 394.

4 Hannah ARENDT (1963: 206, trad. 1967: 232) (« soulevant les masses avec des slogans nationalistes »). Toutes les traductions sont effectuées à partir de la version allemande, bien plus complète : voir Christian FERRIÉ (2008), « Une politique de lecture : Hannah Arendt en allemand », *Tumultes*, n° 30, *Hannah Arendt abroad*, pp. 246-264.

L'assimilation pour le moins polémique de la Révolution française à une révolution nationale, qui fait inmanquablement penser au III^e Reich et à la France de Vichy, converge avec la compréhension de l'État-Nation comme État national potentiellement nationaliste pour justifier, au nom d'une politique républicaine ouverte à la pluralité des opinions, le rejet arendtien de tout ce qui relève du national. Arendt suppose ainsi dans la volonté générale de Rousseau la matrice antirépublicaine d'un unanimisme national⁵ que Sieyès postule en plaçant la nation au-dessus de toute loi.⁶ Cette lecture au plus haut point problématique est inspirée par l'interprétation tout aussi contestable de Rousseau que Schmitt formule à l'époque de la République de Weimar.⁷

Pour bien comprendre les tenants et les aboutissants de la position prise par Hannah Arendt sur la question nationale, il convient donc de retracer la polémique secrète qu'elle mène contre Carl Schmitt dans l'essai *Sur la révolution* (1963) après avoir mis soin de préciser au préalable la conception schmittienne de la nation.

LE SENS SCHMITTIEN DE LA NATION

Selon Schmitt, la Révolution française voit s'affronter deux conceptions antithétiques de la nation : d'un côté, la doctrine démocratique d'inspiration rousseauiste « du *peuple* (ou plus exactement de la *nation*) en tant que sujet du pouvoir constituant » ;⁸ de l'autre, la doctrine libérale ou antidémocratique de la représentation de la volonté du peuple par l'Assemblée nationale constituante que Sieyès a malencontreusement reliée à la première.⁹ C'est en effet à l'occasion de la Révolution que l'idée rousseauiste a pris son essor en corrélation avec la critique de l'absolutisme monarchique par Sieyès :¹⁰ elle inaugure la forme moderne de la domination démocratique de l'autorité du représentant de l'unité politique du peuple par le pouvoir plébiscitant de la nation qui constitue la substance même de son unité politique dans

5 *Ibid.*, p. 96-99, trad. p. 107-111.

6 *Ibid.*, p. 203, trad. p. 229

7 Voir à ce propos mon article en ligne : « Le Rousseau de Carl Schmitt », *Dictionnaire de la réception de J. J. Rousseau*, <http://rousseaustudies.free.fr/DictionnaireReception.html>.

8 Carl SCHMITT, *Verfassungslehre* (1928), Duncker & Humblot, 1993, p. 77 (*Subjekt der verfassungsggebenden Gewalt*), trad. fr. de la *Théorie de la constitution*, PUF, 1993, p. 213.

9 *Ibid.*, p. 80, trad. p. 216.

10 *Ibid.*, p. 77, trad. p. 213.

l'État. Mais la Révolution est habitée par deux tendances contradictoires qui sont perceptibles chez Sieyès :¹¹ une tendance démocratique qui reste absolutiste,¹² et une tendance libérale qui aboutit à la monarchie constitutionnelle comme établissement d'une double représentation. Au cours de la Révolution, le peuple s'est ainsi vu dépossédé de son pouvoir par sa double représentation, par le roi et par l'Assemblée nationale, et la démocratie a été abandonnée au profit d'une aristocratie libérale¹³ qui soutient l'État fondé sur la législation au XIX^e siècle.

Aux yeux de Schmitt, l'époque libérale a de la sorte entravé l'avènement de la démocratie en tant que forme de l'État, d'une part, en en faisant une méthode de gouverner ou de légiférer¹⁴ et, d'autre part, en confortant le principe de la représentation par l'institution antidémocratique d'une représentation parlementaire du peuple¹⁵ qu'il s'agissait d'opposer à la représentation de la nation par le roi.¹⁶ C'est ce qui explique que la démocratie ne puisse être reconnue à l'époque libérale que comme *élément* du système parlementaire.¹⁷ Alors que la forme démocratique de l'État est constituée par l'identité du peuple uni,¹⁸ la démocratie moderne de masse prend, pendant la période libérale, la forme de la démocratie représentative, un régime mixte qui peut faire figure de compromis avec le passé absolutiste, c'est la monarchie constitutionnelle, ou encore de transition vers l'avenir totaliste :¹⁹ c'est par exemple le régime présidentiel de la République de Weimar qui est scindé entre parlementarisme et démocratie plébiscitaire.

Comme tout État contient en réalité les deux éléments structurels de l'*identité* immédiate du peuple et de sa *représentation*,²⁰ la forme politique de l'État est en vérité déterminée par la domination d'un principe sur l'autre. Ce qui signifie que la forme politique de l'État peut prendre forme *soit* à partir du

11 *Ibid.*, p. 80, trad. p. 216.

12 *Ibid.*, p. 216, trad. p. 354.

13 *Ibid.*, p. 80, trad. p. 216.

14 *Ibid.*, p. 224, trad. p. 362.

15 *Ibid.*, p. 219, trad. p. 356.

16 *Ibid.*, p. 80, trad. p. 216.

17 *Ibid.*, p. 220, trad. p. 357.

18 *Ibid.*, p. 223, trad. p. 361.

19 Carl SCHMITT, *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes* (1936), *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, t. XXX, 1936/1937, p. 623.

20 *Id.*, *Verfassungslehre*, p. 205, trad. p. 343.

principe de l'identité substantielle du peuple, soit à partir du principe de la représentation de l'unité politique du peuple par le gouvernement :

« [...] là où le peuple entre en scène en tant que sujet du pouvoir constituant, la forme politique de l'État se détermine à partir de la représentation d'une identité : la nation est là ; elle n'a pas besoin et ne peut être représentée, une pensée qui donne aux exposés souvent cités de Rousseau (*Contrat social*, III, 15) leur caractère incontestablement démocratique. La monarchie absolue n'est en vérité qu'absolue représentation et repose sur la pensée que l'unité politique est produite seulement par représentation, par présentation. La phrase : "l'État c'est moi" signifie : moi seul représente l'unité politique de la nation ». ²¹

La distinction politique du peuple comme nation

L'usage alternatif des termes de peuple et de nation ne signifie pas leur confusion par Schmitt qui conçoit bien plutôt une distinction décisive entre les deux : la nation est la modalité de l'existence proprement politique du peuple. C'est la Révolution qui a révélé le peuple comme nation non plus au sens d'une donnée naturelle, mais au sens du produit historique de la volonté consciente et spirituelle de vivre ensemble :

« La constitution moderne, qui mêle des éléments libéraux et démocratiques, naît pendant la *Révolution française de 1789*. [...] Le pouvoir constituant présuppose le peuple comme une grandeur politiquement existante ; le mot "nation" désigne de manière significative un peuple éveillé à la conscience politique et capable d'action. [...] le peuple français en tant que porteur du pouvoir constituant se constitue ; il devient conscient de sa capacité d'action politique et se donne à lui-même une constitution sur le présupposé, ainsi explicitement affirmé, d'une unité et d'une capacité d'action politique qui sont bien là. Si le processus fut aussi efficace et énergique, c'est que la décision politique fondatrice consistait à devenir *conscient* de sa qualité propre en tant que sujet capable d'action et à déterminer lui-même son destin politique. Le peuple français se constitue ainsi de lui-même en un certain sens. En se donnant une constitution, il anticipe déjà l'acte suivant : la décision à prendre sur un type et une forme particulière d'existence. Le peuple devient nation, c'est-à-dire conscient de son existence politique.

21 *Ibid.*, p. 205, trad. p. 342.

Mais cela ne signifie pas qu'il n'existait pas auparavant et qu'avec la saisie consciente de son pouvoir constituant, il constitue aussi son État. L'être politique précède la donation de constitution ».²²

La substance prépolitique se transforme en sujet politique : le peuple n'est plus simplement constitué, il se constitue comme nation. Cette transfiguration est décisive : issue de la Révolution française, elle semble soumettre la forme de l'État à la volonté du peuple²³ et imposer la démocratie moderne contre toute domination dynastique.²⁴ Mais le processus d'éveil à la conscience politique²⁵ est fondé sur un présupposé²⁶ dédoublé : l'existence de l'État constitué qui assure l'unité politique du peuple,²⁷ dont celui-ci prend conscience comme capacité d'action ; et, par là même, l'existence même du peuple qui ne pourrait pas prendre de décision s'il n'était pas là au préalable.²⁸ La décision politique²⁹ et totale à propos du type et de la forme d'existence politique propre³⁰ est prise par le peuple, auto-constitué en nation,³¹ qui est, comme sujet du pouvoir constituant, le fondement originaire de toute la vie politique :³²

« Selon cette nouvelle doctrine, la nation est le sujet du pouvoir constituant. Nation et peuple sont souvent considérés comme des concepts équivalents, mais le terme "nation" est plus précis et prête moins au malentendu. Il désigne en effet le peuple comme unité capable d'ac-

22 *Ibid.*, p. 50, trad. p. 183.

23 *Ibid.*, p. 9, trad. p. 137-138 vs. p. 75, trad. p. 209.

24 *Ibid.*, p. 81, trad. p. 217.

25 *Ibid.*, p. 50, trad. p. 182; et p. 51, trad. p. 183 (*zum politischen Bewußtsein erwacht*).

26 Ce qui est présupposé, c'est ce qui existe (*bestehend, bestand*) au préalable, c'est-à-dire l'existence d'un fond(s) (*Bestand* : p. 95, trad. p. 232) que la prise de conscience manifeste publiquement (p. 209-210, trad. p. 347).

27 L'État monarchique est le présupposé de la prise de conscience de son identité nationale par le peuple français (p. 50, trad. pp. 182-183 vs p. 79, trad. p. 215).

28 *Ibid.*, pp. 61, 205, 223, trad. pp. 195, 342, 361 (*vorhanden*).

29 *Ibid.*, p. 76, trad. p. 211.

30 *Ibid.*, p. 78, trad. p. 213.

31 *Ibid.*, p. 50, trad. p. 183.

32 *Ibid.*, p. 81, trad. p. 217.

tion politique de par la conscience de sa particularité politique et sa volonté d'exister politiquement, alors que le peuple qui n'existe pas comme nation n'est qu'un rassemblement d'êtres humains liés par des appartenances d'ordre ethnique ou culturelle sans nécessairement exister de manière *politique*. La doctrine du pouvoir constituant du peuple présuppose la volonté consciente de l'existence politique et, donc, une nation. Ce ne fut historiquement possible qu'après que la France, grâce à la monarchie absolue, soit devenue une unité étatique dont l'existence est présupposée comme allant de soi malgré tous les changements de constitution. Le peuple français n'a trouvé sa forme en tant que nation que dans son existence politique. [...] Le peuple, la nation, reste le fondement originaire, la source de toute force, qui s'exprime dans des formes toujours nouvelles [...] sans pourtant jamais soumettre elle-même son existence politique à une formation définitive ». ³³

Au moment de la Révolution, le peuple français se constitue comme nation animée par une volonté d'exister au niveau politique : Sieyès postulant que la volonté de la nation est suffisante, le pouvoir constituant n'est tenu à aucune procédure juridique. Tout est donc affaire de volonté nationale : « À l'existence politique appartient l'auto-détermination. La constitution au sens positif est une expression de cette possibilité de choisir type et forme de l'existence *propre* par l'énergie de sa propre décision ». ³⁴ Or Schmitt comprend l'existence politique dans le sens, d'inspiration heideggérienne, d'une *ek-sistence* conçue comme élévation (*Heraushebung*) à la sphère de l'être public : le politique relevant du « principe spirituel de l'existence politique », ³⁵ c'est-à-dire du principe de la représentation, cet autre type d'être, plus intensif, que permet la représentation politique du peuple est supérieur à d'autres types d'être ³⁶ qui consistent à être simplement, c'est-à-dire naturellement là ou présent ; ce qui revient à dissocier l'existence politique d'un peuple de sa présence naturelle. ³⁷ Mais Schmitt contredit la conception

33 *Ibid.*, p. 79, trad. p. 215 (*Urgrund*).

34 *ibid.*, p. 71, trad. p. 205.

35 *Ibid.*, p. 212, trad. p. 350 (*Vorhandensein*).

36 *Ibid.*, p. 210, trad. p. 347 (*andere Arten ihres Daseins*).

37 Carl Schmitt démarque sémantiquement l'existence politique de la nation, distinguée par le terme *Existenz*, de la présence naturelle du peuple, caractérisée comme être-là (*da sein*) : *natürliches Dasein* (p. 210, trad. p. 347) vs *natürliches Vorhandensein* (p. 212, trad. p. 350).

mécaniste et artificialiste de Hobbes qui semble croire la représentation politique capable de produire l'unité à partir de rien : le néant politique étant l'état de guerre civile dont les Anglais ont fait l'expérience, Hobbes conçoit la naissance de l'État à partir de l'état de nature de manière mécanique sans s'apercevoir que le mécanisme est tout aussi incapable que l'individualisme de la construction contractuelle d'engendrer la totalité de l'État.³⁸ C'est que, selon Schmitt, l'énergie d'auto-affirmation existentielle du peuple en tant que nation présuppose son identité substantielle comme *sub-stance* qui soutient au préalable l'autoconstitution de la nation. Schmitt ne cède pas pour autant à une représentation organiciste de la totalité³⁹ qui, en raison d'un schéma fonctionnaliste, transformerait les membres du peuple politiquement organisé sous forme d'État en des organes automatisés sans prise sur leur destin. Le peuple devient une nation qui a l'énergie de s'affirmer identique à soi, c'est-à-dire comme unité ayant une identité politique. L'homogénéité nationale du peuple engendre le sentiment de l'unité nationale chez un peuple dont la conscience nationale⁴⁰ l'amène à s'auto-déterminer, c'est-à-dire à se donner à soi-même une constitution. Même si la conscience politique de soi et la volonté de sa propre existence politique ne sont pas des données qui seraient d'ordre strictement naturel ou d'origine culturelle ou historique, l'identité du peuple semble bien, quant à elle, avoir pour substance une homogénéité naturellement donnée ou historiquement produite :

« En résumé, l'État repose en tant qu'unité politique sur la relation entre deux principes opposés de configuration, le principe de l'identité (du peuple présent à soi-même en tant qu'unité politique, lorsqu'en vertu de sa propre conscience politique et de sa propre volonté nationale, il a la capacité de distinguer ami et ennemi) et le principe de représentation en vertu duquel l'unité politique est présentée par le gouvernement. La tendance à réduire au minimum gouvernement et direction personnelle réalise le principe d'identité. Plus ce principe s'impose, plus la résolution des affaires politiques s'accomplit "de soi-même" grâce à un maximum d'homogénéité donnée naturellement ou

38 La critique de la conception de *L'État comme mécanisme chez Hobbes et Descartes* fait l'objet explicite de l'article de 1936 : *op. cit.*, p. 622, 628, 631.

39 *Id.*, *Verfassungslehre*, p. 56, trad. p. 188, cf. p. 213, trad. p. 351.

40 *Ibid.*, p. 65, trad. p. 199.

advenue historiquement. C'est l'état idéal d'une démocratie tel que Rousseau le présuppose dans le *Contrat social*. On parle alors de démocratie pure ou immédiate ». ⁴¹

La nation entre nature et histoire

Le spontanéisme qui caractérise à la fois le rapport du peuple à son identité immédiate et la résolution conséquente des affaires politiques s'enracine donc dans l'homogénéité du peuple, qui est fondée sur la substance naturelle ou historique préalable à son existence politique. Ici comme dans les autres passages cités, Schmitt s'appuie sur Rousseau pour étayer sa thèse de l'homogénéité de la volonté générale du peuple souverain : « Le vrai État existe selon Rousseau uniquement là où le peuple est si homogène que règne pour l'essentiel l'unanimité ». ⁴² Même s'il semble décisif que le peuple se définisse en son identité substantielle, le fait est que cette auto-détermination revient à une reconnaissance par la conscience (*Bewußtsein*) de l'être (*Sein*) préalable qui constitue la substance de l'identité du peuple homogène. Loin d'être formelle et abstraite, l'identité en jeu dans la démocratie est une identité *de contenu* ayant un fonds substantiel qui fonde une égalité concrète : « le concept démocratique de l'égalité ne se satisfait pas de n'importe quelle égalité universelle et indifférente qui est présente de soi sans égard pour la substance et valeur ». ⁴³ Cette identité de substance ou de valeur présuppose la démarcation ⁴⁴ ou encore la distinction de l'appartenance à un peuple déterminé :

« [...] la démocratie politique ne peut par conséquent reposer sur l'indistinction de tous les hommes, mais uniquement sur l'appartenance à un *peuple déterminé*, laquelle appartenance peut être déterminée par des moments très divers (représentations d'une race commune [*Rasse*], foi, destin commun, tradition) ». ⁴⁵

41 *Ibid.*, p. 214-215, trad. p. 352.

42 *Id.*, « *Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie* » (1926), *Positionen und Begriffe*, Hanseatische Verlagsanstalt Hamburg, 1940, p. 63 (*Einstimmigkeit*). Trad. fr. de « L'opposition entre parlementarisme et démocratie de masse » dans *Parlementarisme et démocratie*, Seuil, 1988, p. 111.

43 *Id.*, *Verfassungslehre*, p. 226 (*Substanz oder Wert*), trad. p. 364.

44 *Ibid.*, p. 226, trad. p. 364.

45 *ibid.*, p. 227, trad. p. 365.

L'appartenance à un peuple donne le sens de son identité immédiate qui est déclinée selon plusieurs registres : identité de race, de foi, d'histoire (passée et à venir) ou de mœurs. Ces moments ne sont que des possibilités dans la mesure où chaque époque a vu la prédominance d'un de ces aspects⁴⁶ constitutifs qui peuvent être déterminants ou être au contraire dominés. Ces moments définissent la *substance* de l'égalité⁴⁷ du peuple : l'être-là (*stare*) qui soutient et sous-tend toutes les qualités du peuple, les attributs essentiels qui définissent le peuple en sa constitution, fait qu'il est effectivement là (*estar*) et qu'il se redresse (*stasis*) face aux autres peuples pour affirmer sa propre valeur. Schmitt distingue cinq sens historiquement donnés à l'égalité substantielle par les diverses démocraties, dont le contenu substantiel est défini à travers la qualification du type d'homogénéité (*Gleichartigkeit*) qui constitue l'identité du peuple.

a) La démocratie athénienne critiquée par Platon et par Aristote repose sur une homogénéité de type *physique* et moral, c'est-à-dire fondée sur la différence de nature entre les barbares, les esclaves et les Grecs : l'*aretè* des Grecs leur donne « le sens d'un type intensifié d'existence »⁴⁸ qui les prédispose à l'existence politique.⁴⁹

b) La *virtù* de Machiavel, la vertu de Montesquieu et surtout la volonté générale de Rousseau permettent de dégager le fondement démocratique de l'État qui repose sur « l'homogénéité ou identité du peuple à soi » : sortant de la même substance, tous veulent la même chose. Cette expression la plus conséquente de la pensée démocratique qui présuppose l'homogénéité complète et substantielle du peuple est à l'origine de la dictature jacobine qui dénie tout civisme à son adversaire hors la loi.⁵⁰

c) La forme moderne de démocratie immédiate qu'ont inaugurée les sectateurs anglais du XVII^e siècle, le mouvement des *Levellers*, repose sur une foi

46 *Ibid.*, p. 228, trad. p. 366 : « la substance de l'égalité peut être différente selon les différentes démocraties et les différentes époques ».

47 *Ibid.*, p. 228, trad. p. 366.

48 *Ibid.*, p. 228, trad. p. 366.

49 *Ibid.*, p. 229, trad. p. 366. Citant la *République* de Platon (VIII, 557c), Schmitt traduit par *Verschiedenheitartigkeit* un terme grec (παντοδαποί) qui signifie *de toute provenance*, c'est-à-dire *venant de toutes les terres* (δάπεδον) : p. 228, trad. p. 366. La provenance (*Herkunft*) n'étant autre que le *genos*, Schmitt va s'efforcer de définir le sens moderne, à l'époque de la démocratie de masse, du *genos* comme *Art* (type, espèce) impliquant l'*homogénéité* : le terme *Gleichartigkeit* signifie littéralement *égalité de type* (*Gleichheit der Art*).

50 *Ibid.*, p. 229-230, trad. p. 367.

commune qui constitue la substance de l'égalité démocratique de la communauté des élus.⁵¹

d) La *démocratie nationale* apparue lors de la Révolution française de 1789 présuppose l'homogénéité nationale du peuple : « Nation signifie, par rapport au concept général de peuple, un peuple individualisé par sa conscience politique particulière ». ⁵² Reprenant les analyses de Renan sans le citer, Schmitt explique que l'unité de la nation et la conscience de l'unité de la nation peuvent comprendre différents éléments parmi lesquels sont déterminants, plus que la communauté linguistique, la communauté de destin passé et la volonté d'une communauté de destin à venir. ⁵³ La conséquence pratique est le *principe de nationalité* comme présupposé d'un État nationalement homogène. Dans le cas d'un État composé de plusieurs nations, le droit des gens qui entend garantir la protection des minorités préconise de produire l'homogénéité nationale par le moyen pacifique d'une assimilation à la nation dominante. Mais il existe une méthode violente, bien plus rapide : « oppression, déportation de la population hétérogène et autres moyens radicaux » ⁵⁴ comme l'extermination. ⁵⁵ Le contrôle de l'immigration, la domination coloniale de populations hétérogènes sans annexion du territoire colonisé, la protection de l'industrie nationale contre le capital étranger, la nationalisation des ressources naturelles du pays et la déchéance de nationalité sont tout autant de moyens d'assurer l'homogénéité nationale.

e) La politique bolchevique substitue à l'homogénéité nationale l'homogénéité d'une classe sociale, le prolétariat, sur le fondement de la solidarité entre les travailleurs de toutes les nations contre les *bourgeois* : l'opposition entre États prolétariens et capitalistes qui se substitue aux oppositions nationales fait que la démarcation entre amis et ennemis gagne en intensité ; ⁵⁶ cessant d'être d'ordre économique, la classe est transformée par la lutte politique en « peuple de l'État ». ⁵⁷ Comme le concept politique de démo-

51 *Ibid.*, p. 230, trad. p. 368.

52 *Ibid.*, p. 231, trad. p. 369.

53 *Ibid.*, p. 231, trad. p. 369. Voir Ernest RENAN (1882), *Qu'est-ce qu'une nation ?*, 1992, p. 54.

54 *Ibid.*, p. 232, trad. p. 369.

55 *Id.*, « *Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie* », *op. cit.*, p. 59, trad. p. 106. La traduction française de *Vernichtung* par *exclusion* est un euphémisme.

56 *Id.*, *Verfassungslehre*, p. 234, trad. p. 371.

57 *Ibid.*, p. 233-234, trad. p. 371.

cratie et le concept démocratique de peuple ne sont pas affectés par cette transformation, cette critique larvée du léninisme signifie que, pour Schmitt, l'opposition nationale entre peuples homogènes est indépassable.⁵⁸

Dans ces conditions, l'idée même de démocratie nationale implique et exige une politique d'homogénéisation qui consiste à *ramener* la nation à son identité nationale : le glissement de la nation depuis le sens politique d'un peuple conscient de soi jusqu'au sens prépolitique de l'homogénéité nationale d'une souche (*genos*) est au cœur de la récupération schmittienne du concept révolutionnaire de nation républicaine. Si l'événement historique par lequel un peuple devient une nation consciente d'elle-même repose bien sur une décision existentielle d'ordre politique, le type d'existence politique qui en ressort reste toujours, pour Schmitt, enraciné au préalable dans l'effectivité concrète d'un peuple particulier, comme la nation suisse ou française :⁵⁹ l'existence politique est fondée dans le type propre⁶⁰ du peuple, par exemple allemand⁶¹ ou français.⁶² En 1923, Schmitt évoquait déjà les différents éléments actifs dans le sentiment national des divers peuples :

« Les représentations les plus naturelles [*naturhaft*] de la race [*Rasse*] et de l'origine [*Abstammung*], un "terrisme" apparemment plus typique pour les tribus [*Stämme*] celto-romaines ; ensuite, langue, tradition, conscience culture et civilisation, conscience d'une communauté de destin, une sensibilité pour l'être-différent en soi – tout ceci se meut aujourd'hui plutôt dans la direction d'oppositions nationales que de classes ». ⁶³

58 *Id.*, *Theorie des Partisanen* (1963), Duncker & Humblot, 1995, pp. 61-63 vs pp. 91-94, trad. fr. *Théorie du partisan*, CALMANN-LÉVY (1972), pp. 270-272 vs pp. 305-309. Schmitt y reprochera à Lénine d'avoir absolutisé l'ennemi en déniait la dimension effective de l'opposition tellurique entre des territoires nationaux, là où Mao s'est contenté de reconnaître l'ennemi effectif, tellurique : voir Christian FERRIÉ (2017), « Visions nationalistes du bolchevisme », *La pensée*, n° 390, pp. 103-105.

59 *Id.*, *Verfassungslehre*, p. 23, trad. p. 153, cf. p. 15, trad. p. 145.

60 *Ibid.*, p. 207, 82, trad. p. 344, 218 (*Eigenart*). Il en ressort que le type propre de Constitution ressort de la constitution déterminée du peuple : par exemple, Schmitt parle du « type propre de cette constitution monarchique de style allemand » (p. 55, trad. p. 187).

61 *Ibid.*, p. 95, trad. p. 233.

62 *Ibid.*, p. 50, trad. p. 183 (*neue Art politischen Daseins*).

63 Il s'agit d'une recension des *Réflexions sur la violence* (1908) de Georges SOREL : « *Die politische Theorie des Mythos* » (1923), *Positionen und Begriffe*, op. cit., p. 16-17. Les repré-

Loin que la volonté spirituelle de la nation permette de dissoudre les différences préalables (race, langue, religion, économie, territoire),⁶⁴ la participation démocratique des citoyens de l'État a pour sens de permettre « la production de l'identité » du peuple en son unité politique.⁶⁵ Mais cet engagement politique de la nation ne crée pas *ex nihilo* l'identité nationale qui est toujours déjà là :⁶⁶ la politique d'homogénéisation reproduit bien plutôt l'homogénéité nationale en se démarquant des nations étrangères ou en discriminant les éléments hétérogènes qui la mettent en péril en menaçant sa pureté. C'est que la conscience politique⁶⁷ de l'identité nationale détermine la volonté de se différencier⁶⁸ et, donc, de discriminer l'élément étranger qui, de l'intérieur ou de l'extérieur, menace l'identité propre de la nation.⁶⁹

Les diverses modalités de la conscience d'appartenir à un même peuple impliquent toutes l'homogénéité comme constitutive du peuple : l'identité du peuple, c'est son *homogénéité* qui le distingue en tant que peuple *déterminé* au sein du genre humain. Pour Schmitt, le « monde politique est un *pluri-versum* » constitué par « différents peuples, religions, classes et autres groupes humains ». ⁷⁰ Ce partage du monde est tout aussi bien racial que linguistique ou juridique : « le monde de l'esprit objectif est un monde pluraliste : pluralisme des races [*Rassen*] et peuples, religions et cultures, langues et systèmes de droit ». ⁷¹ L'homogénéité est ainsi constituée par l'appartenance à un même *genos* au sens de la race, nation, tribu ou encore de l'espèce. L'appartenance à un peuple se manifeste ainsi par le sentiment d'être de la

sentations d'une race commune sont des représentations mythologiques dans la mesure même où, par différence avec la foi, le destin commun et la tradition qui sont actuellement présents c'est-à-dire vécus, l'origine de l'identité ne peut être que *représentée*.

64 RENAN, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, pp. 45-55.

65 SCHMITT, *Verfassungslehre*, p. 216 (*Herstellung der Identität*), trad. p. 353.

66 Christian FERRIÉ (2007), « Le nationalracisme de Carl Schmitt », *Cahiers philosophiques*, n° 109, *La voix*, pp. 62-67.

67 SCHMITT, *Verfassungslehre*, p. 231 (*Sonderbewußtsein*), trad. p. 369.

68 *Ibid.*, p. 229, trad. p. 367 (*differenzierend*).

69 *Id.*, *Der Begriff des Politischen* (1932), Duncker & Humblot, 1963, p. 27, trad. fr. *La notion de politique*, Calmann-Lévy, 1972, p. 67.

70 *Ibid.*, p. 54, trad. p. 97.

71 *Id.*, p. 141, *Staatsethik und pluralistischer Staat* (1930), *Positionen und Begriffe*, trad. de « Éthique de l'État et État pluraliste » dans *Parlementarisme et démocratie*, p. 144. L'absence d'article devant *peuples* et *cultures* indique l'intrication, d'une part, entre races et peuples et, d'autre part, entre religions et cultures.

même race (*genos*) ou encore de la même espèce (*Art*). L'identité se joue à l'origine sur le sol de l'appartenance commune à une même race ou espèce : l'identité du peuple est homogénéité, c'est-à-dire identité du *genos* comme espèce (*Gleichartigkeit*) ou encore identité d'espèce (*Artgleichheit*) ou de race. Dans *État, Mouvement, Peuple* (1933), Schmitt conçoit désormais l'homogénéité spécifique du peuple allemand comme identité de la race (*Rasse*) :

« Si, lors du Congrès national-socialiste des juristes allemands de Leipzig en 1933 dans le grandiose discours final du *Führer* [...], la pensée de la race a été constamment placée au centre, ce n'était pas un postulat théoriquement inventé. Sans le principe de l'identité de race, l'État national-socialiste ne pourrait subsister et la vie de son droit serait impensable ».72

Conformément à la sémantique omniprésente de la stabilité, l'État (*Staat*) ne peut se maintenir (*bestehen*) comme unité politique *du peuple* qu'en se tenant sur ce fondement statique73 qu'est la *sub-stance* du peuple74 allemand dont l'identité se distribue à même la diversité des régions, des peuples (*Stämme vs Stamm*)75 et des états (*Stände*), comme l'ordre des fonctionnaires et des juristes76 qu'il s'agit de restaurer en les purifiant des éléments étrangers (*fremdgeartet*).77 Le principe de l'identité de race sans lequel l'État total du *Führer* ne pourrait subsister un seul jour78 est un concept *fondamental* du droit national-socialiste dans la mesure où la discrimination entre étrangers (*Artfremde*) et compatriotes ou congénères (*Volksgenosse*) est fondatrice de la distribution inégale des droits entre les égaux entre eux (*Gleichen*) et les autres79 qui ne leur sont pas égaux (*Nicht-Gleiche*).

72 *Id.*, *Staat, Bewegung, Volk*, Hanseatische Verlagsanstalt Hamburg, 1933, p. 42 (*Artgleichheit*), trad. fr. *État, Mouvement, Peuple*, Kimé, 1997, p. 59.

73 *Id.*, *Legalität und Legitimität* (1932), Duncker & Humblot, 1998, p. 29.

74 *Id.*, *Staat, Bewegung, Volk*, p. 42, trad. p. 59.

75 *Id.*, p. 19, trad. p. 32.

76 *Ibid.*, p. 44, trad. p. 63.

77 *Ibid.*, p. 19, trad. p. 32.

78 *Ibid.*, p. 46, trad. p. 63.

79 *Ibid.*, p. 19, trad. p. 32.

La traduction nationalraciste des concepts de la démocratie nationale en confirme la signification polémique. Pour Schmitt qui joue du double sens de *gleich* (égal vs identique), toute démocratie présuppose la discrimination du *dèmos* comme communauté des identiques ou égaux (entre eux) par opposition aux autres : égaux par leur identité substantielle à l'intérieur du cercle des identiques,⁸⁰ c'est-à-dire par leur appartenance au peuple (compris notamment comme race), ces identiques sont égaux entre eux en tant que citoyens,⁸¹ c'est-à-dire par leur appartenance à l'État comme unité politique du peuple. L'identité (*Gleichheit*) comme homogénéité de substance est la substance préalable qui fonde l'égalité (*Gleichheit*) de droit, l'égalité démocratique c'est-à-dire l'identité de citoyen étant la condition préalable de toutes les autres égalités (égalité devant la loi, droit égal de voter, conscription, accès égal aux postes administratifs).⁸²

Le concept démocratique de la nation républicaine est en vérité absorbé par la logique identitaire de l'identité nationale du peuple. La nation politiquement consciente de soi que la Révolution avait révélée voit sa capacité d'action politique réduite à l'approbation plébiscitaire de l'autorité, c'est-à-dire à l'incapacité politique d'un peuple destiné à se soumettre au pouvoir. Loin d'être effectivement *sujet du* pouvoir constituant, le peuple de la démocratie totale⁸³ est bien plutôt *sujet au* pouvoir constitué de l'autorité représentative de l'unité politique du peuple. Défini positivement par son identité substantielle, ce peuple est défini par la négative en tant que « masse inorganisée » des *non* privilégiés, *non* distingués, *non* possédants qui ne gouvernent pas plus qu'ils n'administrent : la présence effective sur la place publique d'un peuple (Rousseau) qui n'existe que dans l'espace public se réduit néanmoins à acclamer un meneur ou une proposition.⁸⁴ Le plébiscite comme décision du peuple (*Volksentscheid*) est la seule et unique activité de cette masse inorganisée :

« Le sens de l'expression plébiscitaire de la volonté n'est pas de normer, mais de décider par la volonté. Il est dans la nature des choses que des plébiscites ne puissent être mis en place que de manière inter-

80 *Ibid.*, p. 60, trad. p. 108.

81 *Verfassungslehre* {1928}, p. 227, trad. p. 365 (*Théorie de la constitution*).

82 *Ibid.*, p. 227, trad. p. 365.

83 Christian FERRIÉ (2010), « Carl Schmitt, la représentation national(rac)iste du peuple », in Yves VARGAS (dir.), *De la puissance du peuple*, t. IV, Le temps des Cerises, pp. 230-235.

84 SCHMITT, *Verfassungslehre*, pp. 241-243, trad. pp. 380-382.

mittente ; on ne peut pratiquement pas organiser le fameux “plébiscite de tous les jours”. Le peuple ne peut dire que oui ou non ; il ne peut conseiller, délibérer ou discuter ; il ne peut pas gouverner, ni administrer ; il ne peut pas non plus produire de norme, mais uniquement sanctionner par un oui une proposition de norme qui lui est présentée. Surtout, il ne peut pas même poser de question, mais uniquement répondre par oui ou non à une question qui lui est posée ». ⁸⁵

C'est la quintessence du troisième sens du peuple comme « grandeur non formée » : la masse informe et uniforme n'est capable de décider que sous la forme d'un plébiscite (c'est le sens 1c). ⁸⁶ Le peuple en tant que nation (c'est le sens 1a du peuple comme sujet du pouvoir constituant) ne fait donc qu'acclamer la Constitution proposée par l'élite démocratique issue du peuple. En tant que porteur de l'opinion publique, le sujet des acclamations qu'est le peuple (c'est le sens 1b) s'avère être une grandeur négativement déterminée : Schmitt ayant rejeté la fiction libérale d'un peuple constitutionnellement formé, il ne reste qu'une foule ou masse de *personnes*, qui, quelles que puissent être les prédispositions substantielles du peuple (son identité comme homogénéité naturelle ou historique), ne peut finalement accéder à l'existence politique que par la représentation politique. ⁸⁷ La nation souveraine dont Schmitt emprunte la notion à Sieyès et Rousseau n'est en fin de compte qu'une fiction qui dissimule une plèbe acclamant le pouvoir en place.

LA CRITIQUE ARENDTIENNE DU CONCEPT DE NATION

Hannah Arendt développe, de son propre point de vue, un concept critique de nation qui prend le contrepied de la position adoptée par Carl Schmitt. Dès les années 1930, Arendt aborde la question nationale sous l'angle de l'antisémitisme, c'est-à-dire du rapport polémique d'une nation dominante à une minorité nationale, en prenant tout d'abord dans *Rahel Varnhagen* la perspective d'une juive allemande de l'époque romantique.

Selon Herder, la fixation des Juifs sur leur histoire et leur religion passées en fait un peuple asiatique qui est resté étranger en Europe : signe d'un at-

⁸⁵ *Id.*, *Legalität und Legitimität*, p. 86.

⁸⁶ *Id.*, *Verfassungslehre*, p. 251, trad. p. 390.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 212, trad. pp. 349-350.

tachement national, « la religion étrangère devient la religion d'une nation autre ». ⁸⁸ De ce fait, il convient à ses yeux de déplacer la question juive du terrain de la tolérance religieuse sur le plan de l'émancipation civile de la nation juive qui a dû jusqu'à présent s'adapter de manière parasitaire à un monde étranger : il s'agit donc de radicaliser l'exigence d'assimilation en proposant d'intégrer cette nation autre, étrangère, à l'Allemagne, ⁸⁹ c'est-à-dire « d'incorporer une autre nation au peuple allemand et à l'Europe ». ⁹⁰ Mais la dissolution du statut privilégié des Juifs (d'exception) au sein de « la nation toute entière » revient à « extirper le Juif en nous » du point de vue de Rahel qui s'assimile à travers les *Discours à la nation allemande* de son ami Fichte, proche de « l'antisémitisme patriotique » qui sévit à cette époque. ⁹¹ Selon Arendt qui parle désormais de peuple juif à la fin des années 1930, ⁹² il existe une solution politique permettant d'éviter une assimilation qui équivaut à renoncer au judaïsme.

La fédération des nations

En janvier 1940, Arendt envisage l'émancipation nationale du peuple juif dans le cadre d'un système fédéral en Europe où l'appartenance à un territoire serait remplacée par l'appartenance à une union de nations où seule l'union en tant qu'ensemble serait un acteur politique : « une politique européenne donc avec maintien simultané de toutes les nationalités » pour lesquelles un droit des minorités retrouverait son sens. ⁹³ C'est que la « collusion entre l'État et la Nation » au XIX^e siècle, qui a obligé les Juifs à

88 Hannah ARENDT, « *Aufklärung und Judenfrage* » (1932), *Die verborgene Tradition*, Suhrkamp, 1976, p. 120.

89 *Ibidem*.

90 *Id.*, *Rahel Varnhagen*, Piper, 2003, p. 45, trad. de l'allemand, « Petite Bibliothèque Payot », 2016, p. 56 (*einverleiben* est traduit par intégrer).

91 *Ibid.*, p. 139 vs pp. 142-143 (*die ganze Nation*), trad. p. 177 vs pp. 181-182.

92 *Ibid.*, pp. 226-227, trad. pp. 289-290. Pour la datation des deux derniers chapitres, voir l'avant-propos (p. 9, trad. p. 11). Dans les deux derniers chapitres de *Rahel Varnhagen*, écrits à Paris à la fin des années 1930, l'expression de *peuple juif* (confronté à ses *ennemis*) fait son apparition : pp. 226-227, 230-231, trad. pp. 289-290, 294-295. L'idée d'une « masse obscure du peuple » (*die dunklen Masse des Volkes*) décrit une réalité sociale, la masse des Juifs pauvres (p. 227, trad. p. 290) plutôt qu'elle ne désigne une entité politique : celle d'un peuple international confronté à ses ennemis (pp. 230-231, trad. pp. 294-295).

93 Voir la lettre d'Arendt à Erich Cohn-Bendit de janvier 1940 : *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher*, Piper, 2000, p. 231, trad. de « À propos du problème des minorités », in Étienne TASSIN et alii (2007), *Hannah Arendt. Crises de l'État-Nation*, Sens&Tonka, 2007, p. 374.

s'assimiler, a engendré un nationalisme dont les horribles transferts de population et les massacres divers, des Arméniens aux pogroms ukrainiens, ont été l'ultime conséquence au XX^e siècle.⁹⁴ En revanche, le *Commonwealth* anglais indique un autre modèle dans lequel on ne cesse pas d'être Indien ou Canadien lorsqu'on appartient à l'Empire britannique.⁹⁵ Il ne s'agit donc pas de croire à l'utopie d'une nation européenne unitaire, mais d'espérer « une reconnaissance du peuple juif » qui passerait par sa représentation au sein d'un parlement européen » :

« Cela ne me semble pas être une utopie que d'espérer en la possibilité d'une fédération de nations avec un parlement européen. [...]. Dans une telle fédération, nous pourrions être reconnus en tant que nation européenne avec représentation dans un parlement européen. Pour cette "solution" de la question juive, le jeu du miroir déformant d'un peuple sans terre qui cherche une terre sans peuple – c'est-à-dire la lune ou encore la délivrance de la politique par le folklore – perdrait enfin tout sens ».⁹⁶

Comme il n'y a rien à attendre d'une politique des minorités, les Juifs doivent rechercher la solidarité du côté non des minorités mais des petites nations européennes dont l'existence territoriale est menacée : en tant que membre de l'union des nations européennes et d'un État européen, la nation juive pourrait peut-être chercher une région de colonisation ou garder effectivement la Palestine à condition qu'une telle colonie à l'extérieur de l'union soit garantie par cette union.⁹⁷ Bien que la corrélation entre État-Nation et nationalisme soit déjà évoquée, le concept de nation n'est pas encore devenu critique dans la mesure où Arendt s'inscrit, dans les années 1940, dans la logique d'un *mouvement de libération nationale* du peuple juif qu'attestent les articles publiés dans le journal new-yorkais *Aufbau*.⁹⁸

94 *Ibid.*, p. 231, trad. p. 374.

95 *Ibid.*, p. 231, trad. p. 375.

96 *Ibid.*, p. 232, trad. p. 375.

97 *Ibid.*, p. 234, trad. p. 377.

98 Engagée comme éditorialiste en novembre 1941 par le journal de langue allemande *Aufbau*, Arendt écrit un article en allemand tous les quinze jours de 1941 à 1942, puis de manière moins régulière jusqu'à 1945 : Marie Luise Knott a réédité ces articles dans *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher*, Piper, 2000, p. 73 (17-07-42) vs pp. 98-99 (9-11-42). Il en existe une traduction partielle en français dans *Auschwitz et Jérusalem*, Presses Pocket, 1993.

Si la « souveraineté de l'État-Nation » qui décidait souverainement d'attribuer ou non la citoyenneté de l'État a démontré sa propre absurdité en livrant des centaines de milliers de ses citoyens à « l'arbitraire souverain d'autres nations », le sort des apatrides « exclus de la vie nationale des peuples » au XX^e siècle fait écho au destin du peuple juif au XIX^e siècle, le premier peuple européen à être déclaré paria : maintenant que toutes les nations européennes sont devenues des peuples parias sans droits, c'est l'occasion pour le peuple juif d'entrer dans le concert des nations en luttant pour son émancipation au sein même du combat pour la libération de l'Europe.⁹⁹ Dans le contexte où l'antisémitisme nazi menace effectivement l'existence du peuple juif, Arendt considère que « la libération nationale du peuple juif » passe par la participation active d'une armée juive à la guerre.¹⁰⁰ Son plaidoyer en faveur du « mouvement national juif », qu'il faudrait conforter contre les ploutocrates par un véritable mouvement révolutionnaire du peuple, est tout sauf nationaliste : c'est qu'à ses yeux l'antisémitisme ne peut être liquidé, comme aux États-Unis, qu'en corrélation avec une « solution juste et très moderne de la question des nationalités ».¹⁰¹

Cela passe par un changement de paradigme conceptuel qui rende justice à la catastrophe française : l'occupation allemande de Paris prouve très clairement le « déclin de la nation dans son ancienne forme ».¹⁰² Cette recension de Simon (1942) fait écho au diagnostic antérieur d'Arendt : Hitler a commencé par « liquider la nation allemande » en lui substituant le sang, la race et l'empire, avant de menacer de déclin « la nation française qui, née de la Révolution, était devenue la nation européenne *par excellence* ».¹⁰³ Dans le contexte du déclin de l'État-Nation et de l'État de droit que prouve la persécution actuelle des Juifs, l'indignation du peuple français contre les déportations de Juifs est néanmoins le premier signe d'un réveil de la conscience *nationale* de peuples sortant des ruines du déclin national un peu partout en Europe, de sorte qu'une même « volonté politique » de redevenir une nation pourrait unir tous les peuples :

99 *Ibid.*, pp. 25-28 (28-11-1941).

100 *Ibid.*, p. 73 (17-07-1942).

101 *Ibid.*, pp. 99-100 (06-11-1942).

102 *Ibid.*, p. 113 (26-03-43).

103 *Ibid.*, pp. 90-91 (25-09-1942).

« La catastrophe européenne a provoqué le déclin non seulement des anciens États-nations, mais encore des conflits et des différences entre les peuples qui étaient parvenus à devenir des nations et les autres qui étaient restés “seulement” des peuples ; tous sont redevenus ensemble de “simples” peuples ». ¹⁰⁴

Associant nation et État, Arendt semble ainsi assimiler l' « émancipation nationale » à la création d'un État. Mais l'échec patent de la Société des Nations à résoudre le problème national sur la base d'États souverains et de formations multinationales protégeant les minorités invite à trouver une autre solution, fédérale : pour la Palestine, Arendt plaide à plusieurs reprises pour une intégration à un *Commonwealth* britannique rassemblant les nations anglo-saxonnes et tous les peuples jusqu'alors dominés dans le cadre de l'empire colonial¹⁰⁵ en un « véritable *Commonwealth* des Nations ». ¹⁰⁶ Si beaucoup des Juifs qui combattent les armes à la main en Pologne partiront volontairement en Palestine pour obtenir « liberté et égalité de droit en tant que *nation* et sécurité en tant que *peuple* », tous les Juifs qui resteront en Europe devront jouir d'un « même statut de la nationalité juive » qui garantira « l'intégration du peuple juif à la communauté future des peuples européens ». ¹⁰⁷ Cette solution d'une fédération inter-nationale au sein de l'Europe, qui découplerait la nationalité du territoire pour en faire un statut personnel, est mentionnée dans une recension de 1946¹⁰⁸ qui préfigure l'argument qu'Arendt développera dans les *Origines du totalitarisme* : le nationalisme résulterait de la conquête de l'État *par la nation* qui est à la source de l'État-Nation du XIX^e siècle. ¹⁰⁹

104 *Ibid.*, p. 93.

105 *Ibid.*, pp. 122-123 (17-12-1943), trad. pp. 62-63. (17 & 31-12-1943). Dans la seconde partie de la contribution, publiée en anglais dans *Aufbau* le 31 décembre 1943, Arendt envisage également l'intégration de la Palestine à une Fédération méditerranéenne : celle-ci pourrait être élargie à une plus grande Fédération des nations européennes qui reconnaîtrait la Palestine comme foyer national pour les Juifs européens et du monde entier (pp. 123-125, non traduit en français dans *Auschwitz et Jérusalem*).

106 *Ibid.*, p. 141, cf. p. 143 (02-06-44).

107 *Ibid.*, p. 132 (21-04-44).

108 *Id.*, recension de *The Nation* (janvier 1946), *Essays in Understanding*, Schocken Books, 1994, p. 210.

109 *Ibid.*, p. 208. Dans *The Origins of Totalitarianism* (1951 vs 1958), Arendt cite Delos : la conquête de l'État par la nation (p. 489, trad. p. 511) l'empêche de garder sa position d'État au-dessus des classes et des partis (p. 750, trad. p. 674). Les citations sont des traductions de

Nationalisme de l'État-Nation

Contre la confusion habituelle entre peuple et nation, entre nationalisme et patriotisme, l'ouvrage de J. T. Delos intitulé *La Nation* (Montréal, 1944) a l'insigne mérite, selon Arendt, de définir les termes qui permettent de cerner le problème de notre temps : la réalité politique étant basée sur des nations menacées par le nationalisme, comment conjurer ce développement fatal ?¹¹⁰ Comprendre que le problème naît de l'État-Nation présuppose de distinguer au préalable nation et État : un peuple devient une nation en prenant conscience de soi à travers son histoire, laquelle histoire a laissé des traces sur le territoire auquel la nation est attachée en tant que société fermée hostile aux migrations où règne le droit du sang ; étranger au corps national, l'État est une puissance qui tend à la conquête agressive de territoires.¹¹¹ Pourtant, ce qui constitue « le mal de notre temps », ce n'est pas la déification de l'État, mais la nation¹¹² qui s'empare de l'État comme instrument pour défendre la souveraineté nationale : le nationalisme provient en effet de « l'identification de l'État et de la Nation » en un État-Nation qui garantit les droits des seuls nationaux et s'octroie le droit national à l'expansion impérialiste avant d'aboutir aux « formes totalitaires de nationalisme ».¹¹³ C'est que le sentiment national ne sert plus simplement de ciment à une société libérale menacée par une atomisation individualiste, comme ce fut le cas au XIX^e siècle : au XX^e siècle, l'État-Nation prend désormais la figure d'un État totalitaire qui rend le nationalisme fasciste.¹¹⁴

Dans les *Origines du totalitarisme* (1951), Arendt reprendra le diagnostic de cette maladie du XIX^e siècle¹¹⁵ qui empire pendant l'époque impérialiste¹¹⁶ avant que le déclin ne s'achève en effondrement lors de la seconde

l'allemand : *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1955) Piper, 1986, trad. fr. à partir de l'anglais dans *Les origines du totalitarisme*. Eichmann à Jérusalem, Gallimard, « Quarto », 2002.

110 *Ibid.*, p. 207.

111 *Ibid.*, p. 208.

112 *Ibid.*, p. 209.

113 *Ibid.*, pp. 208-209.

114 *Ibid.*, p. 209.

115 *Id.*, *Les origines du totalitarisme*, p. 221, trad. p. 433. Le trait barrant la pagination indique que le passage invoqué n'existe pas dans la version américaine et, donc, dans la traduction française.

116 *Ibid.*, p. 744, trad. p. 669 (« L'impérialisme prépare le déclin de l'État-Nation »).

guerre mondiale. Pour Arendt, l'essor et le déclin de l'État-Nation a constitué la splendeur et la misère de la modernité politique :¹¹⁷ la splendeur, c'est le principe de l'égalité de droit de tous les citoyens;¹¹⁸ la misère, c'est l'exclusion hors de la communauté homogène de la nation des éléments hétérogènes (comme les Juifs)¹¹⁹ qui finit par se manifester par un chauvinisme sauvage¹²⁰ qui va sombrer dans le racisme national ou supranational. Les Juifs ayant toujours refusé de « se laisser nationaliser et assimiler », les nationalistes les ont accusés d'être un « corps étranger dans la famille des peuples européens »,¹²¹ alors qu'ils ne formaient en réalité qu'un « corps fermé à l'intérieur de la nation ».¹²²

Avant de dégénérer en racisme,¹²³ le nationalisme européen s'est laissé contaminé par l'infection impérialiste : la lutte des classes ayant fissuré le sentiment national et fait éclater « le corps de la nation », l'expansion parut réunifier « la nation éparse » de sorte que les impérialistes, qui parasitaient le patriotisme en invoquant la pérennité de la nation, devinrent aux yeux des patriotes un « dangereux ennemi à l'intérieur de la nation ».¹²⁴ Car la domination bureaucratique de l'Inde provoque une discrimination raciale qui menaçait en retour de « transformer toute la nation en faisant d'un peuple une race ».¹²⁵ Néanmoins, la relative modération de la domination anglaise qui a constamment respecté un minimum de droits de l'homme a non seulement empêché la « destruction de l'État-Nation en métropole », mais encore préparé « la seule nouvelle fondation politique de ce siècle : la transformation de la nation anglaise [...] en un *Commonwealth* des peuples anglais ».¹²⁶ L'Angleterre est le seul pays qui a pu liquider ses acquisitions impérialistes sans que l'effet boomerang ne se solde par la destruction de « la structure politique de la nation », alors que l'Europe continentale a subi

117 *Ibid.*, pp. 212-213, trad. p. 327.

118 *Ibid.*, p. 88, trad. p. 253.

119 *Ibid.*, p. 114, trad. p. 268, cf. p. 126, trad. p. 276 (il est question des Juifs alsaciens comme élément hétérogène dans la France homogène).

120 *Ibid.*, p. 69, trad. p. 242.

121 *Ibid.*, p. 71, trad. p. 243.

122 *Ibid.*, p. 138, trad. p. 283.

123 *Ibid.*, p. 356, trad. p. 419.

124 *Ibid.*, p. 342, trad. p. 407, cf. p. 346, trad. p. 410.

125 *Ibid.*, p. 403, trad. p. 448.

126 *Ibid.*, p. 471, trad. p. 499.

de plein fouet l'influence de groupes annexionnistes, comme la mouvance pangermaniste, qui tentaient d'« impérialiser la nation » en la mettant au service de l'oppression d'autres peuples :¹²⁷ en Allemagne, ce nationalisme raciste (*völkisch*) qui s'est substitué à l'émancipation nationale¹²⁸ a mobilisé la « conscience nationale raciste des Allemands » en vue des guerres nationales.¹²⁹ En France, Arendt décèle au XVIII^e siècle dans l'opposition de la race aristocratique à la nation citoyenne les premiers germes du « concept de race qui a détruit la nation et anéanti l'idée d'humanité née de la nation ».¹³⁰

Dans le chapitre consacré au « Déclin de l'État-Nation », Arendt enracine la déception des peuples auxquels la souveraineté nationale et l'autodétermination n'ont pas été accordées dans l'acceptation de la matrice théorique qui prend l'autodétermination nationale pour un droit de l'homme : « c'est la Révolution française qui a fondé la tradition des États-Nations en identifiant la souveraineté nationale et la jouissance des droits de l'homme ».¹³¹ Le conflit latent entre État et Nation provient de cette confusion entre la déclaration universelle des droits de l'homme et la revendication particulière de « droits spécifiquement nationaux d'un peuple souverain qui les devait à sa lutte de libération et à son histoire nationale », dans la mesure où la souveraineté de l'État chargé de faire respecter les droits nationaux a de plus en plus perdu le caractère d'un État de droit rationnel fondé sur la volonté populaire pour être divinisé de manière romantique comme incarnation pseudo-mystique de l'âme nationale :

« Là où le nationalisme dépassa les limites tracées par le patriotisme, il fut l'expression de ce processus par lequel l'État a été perverti en instrument de la nation et le citoyen de l'État confondu avec le membre d'une nation déterminée ».¹³²

127 *Ibid.*, p. 347, trad. p. 411.

128 *Ibid.*, p. 365, trad. p. 424.

129 *Ibid.*, p. 368, trad. p. 427.

130 *Ibid.*, p. 358, trad. pp. 419-420.

131 *Ibid.*, p. 570, trad. pp. 567-568.

132 *Ibid.*, p. 490, trad. p. 512. Dans la réécriture allemande de 1955 du texte de 1951 apparaît plusieurs fois la notion de *volonté du peuple (souverain)*.

Alors même qu'elle est née de la souveraineté d'un peuple libre, la souveraineté de l'État-Nation a cessé d'être l'expression de la liberté du peuple. La conception nationaliste de la souveraineté nationale constitue bien une perversion du patriotisme républicain. Ce n'est pas tant la souveraineté populaire en tant que principe républicain que critique Arendt, c'est bien plutôt la souveraineté nationale en tant que principe nationaliste de l'État-Nation. Le concept de nation aurait donc deux sens opposés : le peuple au sens politique et moderne d'une nation républicaine ouverte à l'assimilation des non-nationaux s'opposerait en tout point au « corps essentiellement homogène de la nation »¹³³ au sens antique et pré-politique du peuple national dont Carl Schmitt s'est fait le chantre. La souveraineté populaire apparaissant sous les traits de la souveraineté nationale au sein de la réalité historique effectivement advenue de l'État-Nation, Arendt ne peut que rejeter le concept critique de nation sous l'influence fatale de l'interprétation nationaliste de Rousseau par Schmitt. C'est même ce qui la pousse à stigmatiser la Révolution française comme révolution *nationale*.

Critique de la révolution nationale

Dans l'essai *Sur la révolution*, Arendt repère dans le présupposé nationaliste des États-Nations européens l'origine de la destruction totalitaire du politique par le pouvoir de la terreur jacobine, puis du terrorisme idéologique de la révolution russe, exercé sur les individus au nom de la nation *unanime*. L'État-Nation qui naît historiquement de la Révolution est en effet fondé sur le principe antipolitique de la domination violente,¹³⁴ le monopole de la violence légitime étant exercée au nom de la volonté unanime du peuple qu'il convient d'imposer aux ennemis de la nation par la force du pouvoir révolutionnaire. La Révolution française échoue à instituer la République dans la mesure même où elle engendre l'État-Nation : « ce n'est pas la République, mais la naissance de l'État-Nation, du moins en Europe, qui s'avéra l'unique et irréversible conquête de la Révolution ».¹³⁵ C'est que « les arguments de l'État-Nation ont dès le début dissimulé et refoulé à l'arrière-plan les arguments de la République ».¹³⁶ L'État-Nation, qui se dit *Nationalstaat* en allemand, se révèle être un État national tendanciellement nationaliste qui s'appuie sur la fiction de l'unanimité de l'union nationale.

133 *Ibid.*, p. 488, trad. p. 511 (il est question d'une *communauté nationale*).

134 *Ibid.*, *Essai sur la révolution* (1963), p. 20, trad. p. 22 vs p. 355, trad. p. 408.

135 *Ibid.*, p. 66, trad. p. 74.

136 *Ibid.*, p. 27, trad. p. 30.

Arendt croit pouvoir débusquer ce présupposé nationaliste de la terreur révolutionnaire au cœur même de la conception rousseauiste de la volonté générale :¹³⁷

« En termes politiques, Rousseau présuppose silencieusement l'existence d'un ennemi extérieur par rapport auquel toutes les luttes d'intérêt à l'intérieur de la nation disparaissent et face auquel la nation devient unanime. Ce n'est qu'à la condition d'un danger immédiat relevant de la politique extérieure qu'il peut y avoir quelque chose comme "*la nation une et indivisible*", l'idéal du nationalisme français comme de tous les nationalismes. C'est pourquoi l'unité nationale ne peut se réaliser qu'à propos des questions de politique extérieure [...] Mais Rousseau franchit lui-même un pas supplémentaire. L'ennemi extérieur en tant que principe unificateur de la nation ne lui suffisait pas, il voulait que l'unité et l'unanimité s'élèvent de la nation elle-même et deviennent ainsi efficaces en politique intérieure. [...] Le coup de force de cette solution consistait à élever cet ennemi intérieur, caché dans le cœur de chacun, au rang d'un principe unifiant la nation de l'intérieur en additionnant chaque volonté particulière et tous les intérêts en leur somme totale. L'ennemi commun à l'intérieur de la nation est la somme complète des intérêts particuliers de tous ses citoyens ».¹³⁸

La Révolution est précipitée dans un état de guerre permanente, à l'extérieur comme à l'intérieur, à cause de ce tournant fatal qui l'amène à déplacer « l'accent du type de régime vers "l'incorruptibilité naturelle d'une classe" ou encore de la République vers le peuple ou la nation ».¹³⁹ Robespierre invoque ainsi la volonté générale du peuple dont l'unanimisme est présupposé en lieu et place du consentement de tous qu'il faudrait obtenir par une discussion publique.¹⁴⁰ C'est le présupposé de la bonté naturelle du peuple¹⁴¹ qui lui permet de trancher le nœud gordien de la question sociale en invoquant la pitié comme seule force capable d'« unifier une nation scindée entre riches et pauvres »¹⁴² et la vertu comme une obligation civique et

137 *Ibid.*, pp. 96-99, trad. pp. 107-111.

138 *Ibid.*, p. 98, trad. p. 110. p. 393

139 *Ibid.*, p. 116, trad. p. 131.

140 *Ibid.*, p. 96, trad. p. 108. pp. 391-392

141 p. 95, p. 75 trad. fr. p. 391.

142 *Ibid.*, p. 101, trad. p. 113.

morale d'être solidaire avec les misérables en identifiant sa propre volonté à la volonté du peuple : *il faut une volonté UNE*.¹⁴³ Le peuple est considéré comme singulier par rapport à l'infinie diversité des opinions plurielles de la foule.¹⁴⁴ Loin d'instituer une communauté de citoyens aux opinions divergentes, la révolution a cultivé ce que Sieyès appelle *l'intérêt du corps* que les personnes privées sont tout *naturellement* amenées à partager par leur appartenance à un même corps social, le corps social de la Nation au fondement du contrat social :

« La seule chose qui sauve encore et toujours de l'effondrement immédiat les États-nations fondés sur la *volonté générale* est la fantastique légèreté avec laquelle chaque homme qui désire le fardeau et la gloire de la dictature peut manipuler et se soumettre cette prétendue volonté nationale. La dictature est le type de régime qui est inscrit sur le corps de l'État national, et Napoléon ne fut que le premier, et reste encore et toujours un des plus grands parmi les dictateurs nationaux, qui put déclarer sous les applaudissements de toute la nation : "*Je suis le pouvoir constituant*". Pourtant, le diktat de la volonté d'un homme en laquelle puisse s'incarner la fiction, inhérente à l'État national, d'une volonté unanime du peuple ne fut jamais nécessaire que dans les périodes de crise ; ce n'était pas la volonté, mais l'intérêt, la structure solide de la société de classes qui constitua les véritables fondations de l'État national ». ¹⁴⁵

C'est que la société de classes est tenue solidement par une solidarité, nationale, qui contredit et refoule la lutte des classes : national-social en quelque sorte, l'intérêt social est indissociablement national dans la mesure même où, démocratique, l'État national s'attache à satisfaire le bien-être du peuple ou des masses, c'est-à-dire leur intérêt. Si l'État national s'avère être fatal pour la république, c'est qu'il place l'intérêt au cœur du contrat social pour résoudre de manière volontariste les contradictions sociales au sein du corps de la nation. Mais le principe absolutiste¹⁴⁶ de la souveraineté

143 *Ibid.*, p. 94, trad. p. 106. La citation est en français dans le texte allemand comme américain.

144 *Ibid.*, p. 118, trad. p. 133.

145 *Ibid.*, p. 212, trad. p. 240.

146 *Ibid.*, p. 27, trad. p. 30.

nationale¹⁴⁷ ne peut engendrer la fiction unanimiste qu'à condition d'être représenté par un souverain en chair et en os : le contrat social implique tout à la fois le principe absolutiste d'un renoncement au pouvoir au profit de l'État (Hobbes) et « le principe de l'État national qui a besoin du souverain en tant que représentant de la nation toute entière, pour incarner la prétendue volonté générale ». ¹⁴⁸

Loin d'être spontanée, l'unanimité (*Einmütigkeit*) des esprits (*Gemüt*), qui s'exprime dans le sentiment national¹⁴⁹ et se déchaîne même en passion nationale, est *fabriquée* du jour au lendemain par l'homme fort du régime qui prétend parler au nom de la nation : « cette "opinion publique" unanime pas moins hystérique est la mort de toutes les opinions ». ¹⁵⁰ Car la « domination de l'opinion publique » que les fondateurs de la république américaine jugent tyrannique présuppose de considérer *le* peuple comme un singulier collectif, et non comme un pluriel comprenant l'infinie diversité d'une multitude d'opinions : « la prétendue opinion publique leur était suspecte justement parce que, par hystérie ou manipulation, elle mène facilement à l'unanimité ». ¹⁵¹ Carl Schmitt est ici visé qui soutenait que l'acclamation est la « forme naturelle de l'expression immédiate de la volonté d'un peuple » ¹⁵² par laquelle la foule, assemblée sur la place publique, ¹⁵³ se manifeste « en tant qu' "opinion publique" » en approuvant ou en rejetant. ¹⁵⁴ En répondant à Schmitt que « la seule véritable forme de démocratie immédiate » ¹⁵⁵ est celle du peuple discutant et argumentant ¹⁵⁶ dans les conseils de communes, ¹⁵⁷ Arendt prend à revers la critique schmittienne en reprochant au système parlementaire de tendre à devenir un système plébiscitaire qui ne concède comme droit à l'électeur « que d'approuver

147 *Ibid.*, p. 251, trad. p. 288.

148 *Ibid.*, p. 222, trad. p. 252.

149 *Ibid.*, p. 125, trad. p. 141.

150 *Ibid.*, p. 294, trad. p. 337.

151 *Ibid.*, pp. 118-119, trad. p. 133.

152 Voir SCHMITT, *Verfassungslehre*, p. 83, trad. p. 219.

153 *Ibid.*, p. 243, trad. p. 382.

154 *Ibid.*, p. 84, trad. p. 219.

155 ARENDT, *Sur la révolution*, p. 331, trad. p. 381.

156 *Ibid.*, p. 110, trad. p. 123.

157 *Ibid.*, p. 302, trad. p. 348.

ou rejeter le choix déjà fait » par le parti des candidats à l'élection,¹⁵⁸ là où Schmitt approuve la transformation du système parlementaire en démocratie plébiscitaire,¹⁵⁹ c'est-à-dire en dictature autoritaire.¹⁶⁰ Arendt critique ainsi la dictature de l'opinion publique unanime qui permet à l'oligarchie parlementaire ou révolutionnaire, au nom du peuple qui la plébiscite, d'imposer la volonté nationale par un pouvoir dictatorial :

« [...] la dictature du parti unique constitue non seulement le stade provisoirement ultime de l'État-Nation, mais encore la conséquence tout aussi logique du système multipartite ».¹⁶¹

La dictature apparaît comme l'aboutissement logique de la *révolution nationale* dont la Révolution française constituerait ainsi le prototype.¹⁶² En disqualifiant la Révolution comme nationale, Arendt signale l'empreinte que le contre-modèle de la révolution nationale de l'Allemagne nazie exerce en retour sur son interprétation de la révolution française comme de toutes les révolutions socialistes qui l'ont prise pour modèle.¹⁶³ Ce qu'Arendt reproche à la gauche révolutionnaire,¹⁶⁴ c'est en ce sens de partager avec Schmitt, qui s'inspirait moins de Marx et Lénine que de Clausewitz, l'idéologie de la dictature révolutionnaire :¹⁶⁵ l'apologie antipolitique d'une violence qui devient, à travers la Révolution ou la guerre, un moyen de poursuivre la politique. S'étant formés dans le cadre des États-nations, les partis de gauche révolutionnaire ont ainsi partagé avec les puissances dominantes une même conception de l'identité d'essence entre puissance et pouvoir¹⁶⁶ (*Macht und Gewalt*) :

158 *Ibid.*, p. 356, trad. p. 410. Arendt emploie les mêmes verbes que Schmitt : *zustimmen* et *ablehnen*.

159 SCHMITT, *Legalität und Legitimität*, pp. 85-87, 13-14.

160 *Ibid.*, p. 68-81, 87.

161 ARENDT, *Sur la révolution*, p. 342, trad. p. 393.

162 *Ibid.*, p. 206, trad. p. 232.

163 *Ibid.*, p. 206, 312, 317, trad. pp. 232, 360, 366.

164 *Ibid.*, p. 352, trad. p. 405, cf. p. 318, trad. p. 366.

165 *Ibid.*, p. 318, trad. p. 366.

166 *Ibid.*, p. 328, trad. p. 379.

« Comme Marx et Lénine ont grandi dans la tradition de l'État-Nation [...], ils ne se représentaient rien d'autre sous une révolution qu'une prise de pouvoir et ils identifiaient la puissance avec le monopole des moyens étatiques de pouvoir ».

Dans ces conditions, la gauche révolutionnaire n'a pu finalement que sombrer dans le totalitarisme de la dictature du parti unique¹⁶⁷ des démocraties populaires.¹⁶⁸ Le multipartisme du système parlementaire d'Europe continentale ayant pour conséquence logique d'engendrer la dictature d'un parti unique, cela revient à reconnaître que la démocratie populaire apparaît à l'horizon de l'État national-social des démocraties bourgeoises parlementaires comme leur point d'aboutissement. L'anti-modèle national-socialiste comme prototype de l'État totalitaire s'avère donc être au fondement de la critique arendtienne de la dictature (national-communiste) des démocraties populaires comme de l'État national-social des démocraties libérales.

Hannah Arendt rejette en fin de compte le concept critique de nation, dont le caractère émancipatoire est récusé, pour une double raison : le potentiel nationaliste que l'État-Nation a historiquement développé et la potentialité dictatoriale qu'implique l'union nationale des masses révolutionnaires derrière son chef. L'unanimité de la nation révolutionnaire disparaît de la sorte au profit de la pluralité d'un peuple républicain en mouvement politique de dissension.¹⁶⁹ L'option de la nation républicaine ayant été écartée au profit d'un peuple chargé d'assumer la puissance émancipatrice, le concept de nation ne peut plus être que dans un *état critique*.

BIBLIOGRAPHIE

- ARENDR, Hannah (1933), *Rahel Varnhagen*, Munich, Piper, 2003.
Trad. fr., *Rahel Varnhagen* (2016), Payot, « Petite Bibliothèque », Paris.
- ARENDR, Hannah (1946), *Die verborgene Tradition*, Suhrkamp, 1976.
- ARENDR, Hannah (2000), *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher*, Munich, Piper (trad. fr., *Auschwitz et Jerusalem*, Presses Pocket, Paris, 1993).

¹⁶⁷ *Ibid.*, n. 43 p. 384, trad. n. 40 p. 441.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 340, trad. p. 391.

¹⁶⁹ Voir Christian FERRIÉ (2007), « Le pouvoir du peuple entre nation et fédération », in TASSIN, *Hannah Arendt. Crises de l'État-Nation*, Sens&Tonka, pp. 69-72.

ARENDDT, Hannah (1955), *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Piper, Munich, 1986 (trad. fr., *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2002).

ARENDDT, Hannah (1963), *Über die Revolution*, Piper, Munich, 1974 (trad. fr. *Essai sur la révolution*, Gallimard, Paris, 1967).

ARENDDT, Hannah (1994), *Essays in Understanding*, Schocken Books.

RENAN, Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation ?* (11 mars 1882), Pocket, Paris, 1992.

SCHMITT, Carl (1923), *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humblot, Berlin, 8^e édition 1996 (trad. fr. *Parlementarisme et démocratie*, Seuil, 1988).

SCHMITT, Carl, *Verfassungslehre* (1928), Duncker & Humblot, Berlin, 8^e édition 1993 (trad. fr. *Théorie de la constitution*, PUF, 1993).

SCHMITT, Carl, *Legalität und Legitimität* (1932), Duncker & Humblot, Berlin, 6^e édition 1998.

SCHMITT, Carl, *Der Begriff des Politischen* (1932), Duncker & Humblot, Berlin, 1963 (trad. fr. *La notion de politique*, Calmann-Lévy, 1972).

SCHMITT, Carl, *Staat, Bewegung, Volk* (1933), Hanseatische Verlagsanstalt Hamburg (trad. fr. *État, mouvement, peuple*, Paris, KIMÉ, 1997).

SCHMITT, Carl, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923-1939* (1940), Hanseatische Verlagsanstalt Hamburg (trad. fr. *Parlementarisme et démocratie*, Paris, Seuil, 1988).

SCHMITT, Carl, *Theorie des Partisanen* (1963), Duncker & Humblot, Berlin, 1995 (trad. fr. *Théorie du partisan*, Paris, Calmann-Lévy, 1972).

Estudis

EL PRIMER BOMBARDEIG A LA CIUTAT DE CASTELLÓ DURANT LA GUERRA CIVIL

THE FIRST BOMBING IN CASTELLÓ CITY DURING CIVIL WAR

MARIA ISABEL PERIS MUIÑOS

Grup per la Recerca de la Memòria Històrica de Castelló

RESUM

La ciutat de Castelló va ser bombardejada durant la Guerra Civil per primera vegada el 23 de març del 1937 d'una forma indiscriminada més enllà de com un objectiu militar. El bombardeig va durar 4 hores i va agafar a la població desprevinguda. Va provocar la mort, la destrucció i un important nombre de ferits. Les autoritats van practicar les mesures humanitàries i legals necessàries. Els ferits van poder declarar i tot plegat ha permès la reconstrucció dels fets.

Castelló situat al litoral mediterrani i com a ciutat de reraguarda serà objecte posterior de nombrosos bombardejors. Les autoritats hauran d'organitzar un sistema de defensa passiva per a protegir a la població amb mesures concretes com la construcció de refugis.

Paraules clau: bombardeig, guerra, mort, defensa, població, Castelló.

ABSTRACT

The city of Castelló was bombed during the Spanish Civil War for the first time on March 23 in an indiscriminate way beyond military target. The bombardment lasted four hours and took the population by surprise. It caused death, destruction and a large number of casualties. Municipal government carried out the necessary humanitarian and legal measures. The wounded could declare and all this has allowed the reconstruction of facts. Castelló located on the Mediterranean coast as rear city will subsequently suffer bombardments. The authorities will have to organize a passive defence system to protect the population with concrete measures such as the construction of refuges.

Keywords: Bombardment, War, Death, Population, Defence, Castelló.

RESUMEN

El primer bombardeo en la ciudad de Castelló durante la Guerra civil

La ciudad de Castelló fue bombardeada durante la Guerra civil por vez primera el 23 de marzo del 1937 de forma indiscriminada más allá de ser un simple objetivo militar. El bombardeo duró 4 horas y cogió la población desprevenida. Provocó la muerte, la destrucción y un importante número de heridos. Las autoridades tomaron las medidas humanitarias y legales necesarias. Los heridos pudieron declarar y esto es lo que ha permitido reconstruir los hechos. Castelló situada en el litoral mediterráneo y como ciudad de retaguardia será objeto de numerosos bombardeos. Las autoridades organizarán un sistema de defensa pasiva para proteger a la población con medidas concretas como la construcción de refugios.

Palabras clave: bombardeo, guerra, muerte, defensa, población, Castelló.

INTRODUCCIÓ

En aquest treball vull rescatar de l'oblit i evidenciar com la ciutat de Castelló durant la Guerra Civil espanyola va patir un primer bombardeig en la seua història de forma generalitzada sobre la zona urbana, i com va afectar a la població civil al costat d'objectius estratègics o militars. Les víctimes mortals i ferits entre els ciutadans, l'afectació de la ciutat en els seus edificis i estructures, seran la prova fefaent d'una forma de guerra que anava més enllà dels objectius de caràcter militar. Capitals com Barcelona i València també van ser bombardejades poc abans, a mitjans de febrer del 1937- en zona urbana per dos vaixells de la marina italiana, i a més a més es van bombardejar arreu de l'Estat ciutats de la rereguarda de la zona republicana. Al mateix temps també vull fer patent quin va ser l'impacte que va tenir el primer bombardeig sobre la població de la

ciutat de Castelló i com va afectar-li-hi indiscriminadament.

He fet un estudi d'aquest primer bombardeig a partir de la recerca documental en fonts primàries i dels testimonis orals. He pogut tenir a l'abast les declaracions de les víctimes en aquells moments històrics i els relats actuals d'alguns dels supervivents, més tota la resta de diligències judicials que en aquells moments es van practicar. Un procés judicial de les autoritats de la Segona República per a determinar responsabilitats que després va ser anul·lat pel nou règim de la Dictadura de Franco.

L'estudi del primer bombardeig es situa dins del context històric de la guerra amb una anàlisi de quina era la situació estratègica de Castelló, primer com a ciutat de rereguarda, i de com el primer bombardeig va canviar la vida i a més va ser determinant en la mobilització per a organitzar la seua defensa. A partir d'aquell moment, la ciutat es va convertir en un espai bèl·lic objecte de continus bombardejos fins que va ser presa pels rebels.

El mar Mediterrani, una zona cada vegada més perillosa per a la navegació

Des de gener del 1937, al port de Castelló hi havia un trànsit intens marítim i al Grau els peixaters tenien por perquè de nit estava perseguit apropar-se als vaixells, era perillós. A més, en esclatar la guerra alguns

s'utilitzaran com a presons flotants. Pel Mediterrani arribaven els vaixells per abastir a la població civil i a l'exèrcit del govern republicà. El primer bombardeig naval sobre el port de València, el 14 de febrer del 1937, va ser l'atac d'un port important i de les seues comunicacions. Un dia abans, el 13 de febrer del 1937, també s'havia atacat el port de Barcelona; va ser la primera vegada que es bombardejava amb víctimes mortals. Es volia destruir els ports i també produir l'afonament dels vaixells amb provisions d'aliments i de material de guerra. Hi havien dos rutes marítimes principals d'abastiment: la de França fins a Cartagena, i la del mar Negre, per la costa algerina, per a evitar les illes Balears i recalar en els ports d'Alacant i de Cartagena.

Després de quasi un any de guerra la situació era d'escassetat de productes. Es van atacar i afonar velers que feien viatges, com el Trinitat des de Marsella a Castelló carregats de blat i el mercant anglès *Isadora*, aquest, a l'any 1938. Els atacs cada vegada hi eren més freqüents i també estava el control sobre les càrregues per la *Patrulla Naval Internacional*. Aquesta *Patrulla*, del Comitè de no Intervenció, havia estat creada per a la supervisió dels vaixells que es dirigien als ports espanyols; volia ser un control naval davant la inoperància de funcions del Comitè de no Intervenció. Tot plegat va fer la zona cada vegada més perillosa per a la navegació. El

port de Castelló junt al de Vinaròs i Borriana van ser bombardejats per una divisió de creuers. *La Patrulla Naval Internacional* va dividir la costa en dos parts: des del cabo de Gata a Orpesa amb control alemany, i des d'Orpesa fins la frontera francesa amb control italià (APARICI, 2008: 9-11).

El Mediterrani també es va tornar perillós pels atacs aeris. Els bombardejos sobre els pobles i ciutats del litoral mediterrani si bé, tenien objectius com els ports i altres vies de comunicació, les centrals hidroelèctriques, depòsits de combustible i punts estratègics en el comandament de l'enemic, també van ser objectius les poblacions de la rereguarda a la zona republicana. A Mallorca es va establir el comandament de les Forces Aèries de Terra, Mar i Aire del Bloqueig, una de les principals bases navals dels sublevats amb la presència militar italiana durant quasi tota la guerra. Amb una posició estratègica entre Itàlia i Espanya van arribar a implantar també bases militars a l'illa amb aeròdroms. Aquesta important base aeronaval permetrà bombardejar les ciutats de rereguarda republicana al litoral mediterrani durant tota la guerra, des de Port Bou a Almeria.

La intervenció de l'aviació com a arma de guerra va evolucionar al llarg de la contesa de la Guerra Civil. D'antuvi, a la primera Guerra Mundial, els avions donada les seues característiques, materials rudimentaris i tipus d'enginyeria,

es van utilitzar per a bombardejar però, sobretot van ser efectius en les tasques de reconeixement. Durant els anys següents l'aviació aniria evolucionant tècnicament, aquesta evolució des de la primera Guerra Mundial durant el període d'entreguerres -primera i segona Guerra Mundial- va permetre la utilització de nous avions de guerra, i així es van enviar centenars d'avions que van utilitzar el cel d'Espanya com a camps de proves d'entrenament de les seues forces aèries. Si bé, al principi de la Guerra Civil l'aviació espanyola estava antiquada, l'ajuda de les potències estrangeres va possibilitar que enviaren els millors avions que tenien, com els S-81 i S-79 italians, els He-111 alemanys de suport als rebels, i els "Katiuska" russos de suport al govern de la Segona República. Per tant, des dels primers avions del 1936 fins als aparells de fi de la guerra el pas va ser gran. A finals de juliol del 1936 van arribar els primers avions italians de l'aviació legionària italiana per a reforçar l'aviació franquista. Les peticions d'ajuda de Franco a l'Alemanya de Hitler també van tenir resposta a finals de juliol del 1936. El conjunt de l'aviació franquista va ser superior a la republicana i es va utilitzar aquesta superioritat per a neutralitzar els ports i les comunicacions de la zona republicana.

Per una banda, la marina franquista bombardejarà des dels vaixells, i per l'altra, els atacs aeris dels avions italians "Fiat i Savoia",

des dels primers dies de la guerra, seran uns bombardejos importants. En novembre del 1936 es produirà un salt qualitatiu amb la creació de la legió alemanya Còndor. L'atac indiscriminat sobre les ciutats i la població civil, amb un allau de bombes, va provocar la mort de moltes persones innocents, i el que també va ser un objectiu, el deteriorament de la moral de rereguarda al llarg de la guerra. Es volien destruir les comunicacions de la zona republicana i al mateix temps la pràctica d'una intimidació sobre la població de la ciutat. Malgrat les condemnes internacionals, els atacs sobre les ciutats de rereguarda no es van detenir. Es van bombardejar al conjunt de l'Estat per part de la Legió Còndor i l'aviació italiana ciutats com Alacant, Cartagena, Madrid, on es iniciava un nou model de guerra llançant les bombes sobre la població civil que continuaria en altres ciutats, com Barcelona, València, Jaén, Castelló, entre algunes més. Així mateix també sobre poblacions, com a Durango, Granollers i Guernica. Van ser una anticipació d'una nova estratègia i forma de bombardeig que continuaria després en la segona Guerra Mundial. A l'any 1938, quan es van intensificar els bombardejos, aquesta superioritat va fer que ni en uns moments de crisi militar com van ser la batalla de Terol, de Llevant i de l'Ebre, l'aviació italiana abandonés aquells objectius i es concentrara en els punts de la guerra. El mes de febrer

serà un mes de baixa intensitat de bombardejos perquè les autoritats alemanyes i italianes tenien certa preocupació per l'opinió pública internacional. El govern anglès va fer algunes gestions perquè no es bombardejaren les ciutats allunyades dels fronts. L'opció dels alemanys i els italians de paraitzar aquests bombardejos va xocar amb Franco que considerava prioritari continuar bombardejant els ports i les ciutats del Mediterrani. El 9 de febrer va eixir de Roma una ordre de suspensió dels bombardejos però, el dia 15 del mateix mes van eixir ordres per a reprendre'ls (ARACIL i VILLARROYA, 2010:13,14,15, 57 i 58). Franco tenia com a objectiu una destrucció total i completa de l'ene-mic mobilitzant tots els recursos disponibles per aconseguir-ho, el que podríem denominar com la guerra total.

ELS BOMBARDEJOS SOBRE LA CIUTAT DE CASTELLÓ

Els atacs sobre els pobles i les ciutats de la costa mediterrània tenien com a objectiu realitzar un esforç bèl·lic per a la conquesta de la zona republicana situada al Mediterrani ja que la zona era vital per al govern republicà; des dels ports es rebria armament i aliments i s'exportaven productes importants per a l'economia com la taronja (MARNAR, 2006:31, 47). Castelló en una

posició de rereguarda i comunicada amb el seu port marítim podia ser un objectiu de bombardeig. No obstant això, el primer bombardeig el 23 de març del 1937 no va ser sobre el port sinó sobre la ciutat mateixa a una distància de quatre quilòmetres. Una altra possibilitat d'objectiu, atenent també a les comunicacions de la ciutat, podria haver segut l'estació del ferrocarril o els dipòsits de *Campsà* molt a prop de l'estació; però, el bombardeig va caure en la ciutat de forma indiscriminada sobre una població civil en un estat d'indefensió. En aquells moments les autoritats no disposaven de cap sistema de detecció d'avís de bombardejos aeris o navals; no hi havia artilleria de costa ni aèria.

Després la ciutat serà bombardejada durant els anys 1937 i 1938 fins el dia 1 de gener del 1939; els bombardejos dels mesos d'abril i maig del 1938 seran devastadors, provocaran més d'un centenar de víctimes mortals i afectaran pràcticament tota la ciutat. (GRMH,¹ 2007: 43). El total de bombardejos sobre la ciutat serà de 44, pocs seran els barris que es salvaran de les bombes ja que en cauran de forma indiscriminada i en diferents zones de la ciutat. A partir del primer bombardeig els bombardejos es convertiran en uns protagonistes de la vida de la ciutat. Un escenari bèl·lic durant dos anys amb un total

1 Grup per la Recerca de la Memòria Històrica de Castelló.

de 154 víctimes mortals, entre elles 24 joves i nens, més 10 a 15 casos de morts violentes dubtoses si, van ser pels bombardejos o per accions violentes de guerra. Milers de persones evacuades, 629 cases destruïdes i 605 danyades. (GRMH, 2007: 43). Els danys materials van ser importants, afectaren als habitatges particulars i a tot tipus d'edificis: als privats com fàbriques i magatzems i als d'institucions públiques com hospitals, col·legis, casernes, palaus i l'Institut Ribalta. A les esglésies i a llocs d'esbarjo, com el parc Ribalta. A la presó, a les estacions de ferrocarrils i als dipòsits de la "Campsa".

Cada vegada que sonaven les alarmes la població anava a amagar-se als refugis. Les alarmes van sonar 43 vegades al 1937, 286 a l'any 1938 i 25 a l'any 1939; un total de 354 vegades. Més 39 vegades quan els vaixells i els avions havien de descarregar les càrregues i la companyia dels bombers havia d'actuar. Van haver-hi 2 bombardejos de la marina feixista sobre la ciutat i 1 sobre el Grau; 23 de l'aviació feixista sobre la ciutat i 5 sobre el Grau; 2 de l'aviació republicana sobre la ciutat i 3 sobre el Grau. (FORTANET, 1992: 74). Eren freqüents les notícies en premsa so-

bre les alarmes de les sirenes² i sobre la capacitat de la població de la ciutat de mantenir la normalitat en el treball, malgrat les alarmes i els atacs aeris.³ La Junta de Defensa Passiva per la seua part reforçà les alarmes amb noves senyals amb les campanes del Fadrí quan les sirenes eren insuficients;⁴ també es faran subscripcions per ajudar a les víctimes.⁵ Els últims bombardejos van ser de l'aviació del Govern de la Segona República després de la presa de Castelló per l'exèrcit de Franco el dia 14 de juny del 1938. Seran 4 bombardejos de l'aviació del Govern de la Segona República als mesos de juny, agost, setembre del 1938 i l'1 de gener del 1939.

EL PRIMER BOMBARDEIG

El primer bombardeig sobre la ciutat de Castelló va ser efectuat pel creuer *Balears* de la marina rebel el dia 23 de març del 1937. Quan va començar l'alçament militar de juliol del 1936, la major part de la flota naval va ser fidel a la República però, alguns oficials es van rebel·lar i es van produir enfrontaments afebrissats. Amb la pressa del *Ferrol* els revoltats van apoderar-se dels dos creuers pesats: el *Canàries* i el *Balears*. Aquest últim encara s'estava

2 *Heraldo de Castellón* 11 i 12/1/1938.

3 *Heraldo de Castellón* 4/4/1938.

4 *Heraldo de Castellón* 17 i 30/4/1938.

5 *Heraldo de Castellón* 30/4/1938.

construint i no es va acabar fins desembre del 1936; aleshores el dia 15 es va incorporar a les unitats de la marina italiana i va començar a realitzar tasques d'escolta i vigilància pel Mediterrani. Després a l'any 1938, el dia 6 de març, serà afoanat per la flota del govern republicà (JARQUE, 2015:19-23).

Abans de bombardejar la ciutat, el Balears, comandat per l'Almirall Moreno va navegar la costa de Llevant a 5 milles de distància, des de Benicarló a Castelló fins que va bombardejar.⁶ Aquesta operació va començar sobre les 8 de la vesprada i va durar fins les 12 de la nit amb una alarma dels bombers que va durar quatre hores. Va agafar tant a les autoritats com a la població civil desprevinguda, sense saber què fer. Era el primer bombardeig naval de la història de Castelló i inesperat per als ciutadans va produir en la població terror, inseguretat i immediatament la necessitat de protegir-se. Es convertirà en un fet difícil d'oblidar per les conseqüències de mort i destrucció que va tenir, i serà recordat amb por per aquelles persones que el van sobreviure. El ritme de vida a la ciutat es va trencar ja que durant la primera part de la Guerra Civil

el front de guerra es trobava situat a Terol, i Castelló havia estat una ciutat de rereguarda. A partir del primer bombardeig l'espai bèl·lic s'instal·larà a la ciutat mateixa.

Un cop finalitzat el bombardeig, davant la presència imminent de víctimes mortals i ferits es van mobilitzar els recursos humans per atendre a la població.

Les mesures d'atenció a les víctimes i evolució dels procediments judicials. Inspecció dels danys materials

En primer lloc, es va procedir a la pràctica d'un conjunt de diligències judicials⁷ per les autoritats competents; el Jutjat de primera instància i instrucció n° 1 de Castelló. Era l'inici d'un procés judicial per a demanar responsabilitats però, al guanyar la guerra les forces de Franco van anul·lar el seu valor legal. Al front del Jutjat estarà Manuel Aragonés Cucala com a jutge interí amb qui col·laboraran en les investigacions el jutge municipal Angel Roig Forés, els forenses Maximiliano Alloza Vidal i Vicente Simó Sabater, el secretari del jutjat Salvador Marín i l'agent judicial Miguel Serrano Ru-

6 Els projectils van ser de 120m/m i van haver-hi entre 24 i 30 impactes disparats des del creuer. (PERIS, 2012: 215).

7 *Diligencias practicadas con motivo de las víctimas y daños causados por el bombardeo llevado a efecto por la Marina facciosa llevada a cabo en esta Capital la noche del 23 de marzo de 1937. Juzgado de 1º Instancia e Instrucción de Castellón, carpeta 4825, Arxiu Municipal de Castelló.*

bio que van procedir a l'alçada de cadàvers, l'atenció dels ferits i l'elaboració dels parts mèdics.

Es va constituir amb caràcter d'urgència una comissió del jutjat davant la caserna de la guàrdia d'assalt, situada a l'avinguda de México (Ronda Magdalena), i el jutge interí Manuel Aragonés Cucala va procedir en primer lloc, a l'alçada de cadàvers a la casa número 36 del carrer Hermanos Vilafaña. Al pati interior de l'habitatge hi trobaran el cadàver d'un xiquet de 10 a 12 anys i el d'una xiqueta de 8 anys decapitada.⁸ A l'habitació del costat el d'un home de uns 40 o 45 anys. Algunes d'aquestes víctimes no seran en principi identificades.

El jutge interí i el metge forense Maximiano Alloza Vidal procediran a l'alçada i trasllat dels morts al dipòsit de cadàvers de l'Hospital Provincial on hi havia coneixement d'altres morts i ferits. Els morts no seran tots identificats en aquests primers moments.

Els parts mèdics d'aquell mateix dia 23 de març van donar constància de les persones lesionades, ferides, o mortes per la metralla dels obusos, i ateses en la sala 4^a de l'Hospital Provincial que va ser habilitada per als ferits, i també van ser ateses a les clíniques dels doctors Palomo i Batalla. El servei de guàrdia de l'Hospital Provincial va establir un llistat dels ferits amb les

TAULA 1

Nom i cognoms	Edat	Carrers
Manuela Gabarri	Desconeguda	Hermanos Villafaña
Jesús Jarque Jarque	30 anys ¹⁰	Hermanos Villafaña
Nicolás Pascual Museros	75 anys	San Roc
Teresa Falcó Serra	50 anys	Milicias Ciudadanas
Rosa Pellicer Sidro	Desconeguda	Hermanos Villafaña
Vicente Ferrer Alambillaga	23 anys	Veí de Madrid
Dolores ⁹	Desconeguda	No identificada

Primera relació de víctimes mortals, diligències prèvies.

Elaboració pròpia.

8 Identificats actualment per un familiar (JARQUE, 2015).

9 Casat amb Pilar Giménez Gabarri i gendre de Manuela Gabarri (JARQUE, 2015).

10 Serà identificada el mes de setembre pel secretari del Jutjat d'Artana Pedro Pascual Ibañez Gallart com a Dolores Margarit Fábregas, de 40 anys, natural de Calonge (Girona), vidua de Pascual Vilar Pla, amb domicili en Artana i amb 2 fills menuts. Diligències judicials.

dades personals dels pacients, el diagnòstic de les lesions, el pronòstic, i si havien de restar ingressats al centre hospitalari. Els parts mèdics de l'Hospital Provincial van ser signats pel doctor Juan Peña.

De tots ells, alguns ferits ho seran d'extrema gravetat, romandran hospitalitzats i moriran eixe dia mateix i als dies següents. D'altres seran hospitalitzats fins la recuperació, i la resta podran anar-se una vegada s'haja procedit a les cures necessàries. Des del dia 23 al 25 arribaran informes de més morts, dels ferits ingressats a l'Hospital Provincial i de la clínica Batalla: Francisca Ramos

Falcó, Elvira Hernández Giménez, Francisco Escudero Hernández, Juan Escudero Hernández, Remedios Giménez Gavarri i Antonia Escudero Hernández. El 25 de març,¹¹ el jutge fa una providència perquè el metge forense realitza les autòpsies per a comprovar les causes immediates de la mort com a conseqüència de les ferides. A la sala d'autòpsia del cementeri se registren ja 13 cadàvers.¹² Es va especificar les lesions que van provocar la mort de les víctimes tant les del dia 23 de març mateix com les dels dies successius fins al 25 de març, i també el lloc exacte dels enterraments al cemen-

TAULA 2

Nom i cognoms	Edat	Carrers	Centre Hospitalari
Salvador Hurtado Garrido	29 anys		Hospital Provincial
Antonia Escudero Hernández	60 anys	Hermanos Villafaña	Hospital Provincial
Nicolás Pascual Museros ¹³	65 anys	San Roc	Hospital Provincial
Francisca Ramos Falcó	21 anys ¹⁴	Milicias Ciudadanas	Hospital Provincial
Elvira Hernández Giménez	40 anys	Hermanos Villafaña	Hospital Provincial
Manuela Gabarri		Hermanos Villafaña	Hospital Provincial
Jesús Jarque Jarque	28 anys	Hermanos Villafaña	Hospital Provincial
Nieves Giménez Gabarri	2 anys	Hermanos Villafaña	Hospital Provincial
Francisco Aparici Gozalbo	20 anys	Fermín y Galán	Hospital Provincial
Frutos Hernández			Hospital Provincial
Milagros Hernández	14 anys	Hermanos Villafaña	Hospital Provincial
Ramón Estrada Gómez	8 anys	Miguel Juan Pascual	Hospital Provincial

11 Informes pericials: davant el jutge d'instrucció compareixen Maximiliano Alloza Vidal, metge forense interí, i el metge Vicente Simon Zapater. Diligències judicials.

12 Llibre d'enterraments 26/3/1937 fins 24/4/1937.

13 *El Corretger*, de professió guarnicioner (JARQUE, 2015).

14 Malferida en maluc i abdomen va ser portada pel seu promès a l'Hospital Provincial on va morir a les poques hores. Diligències judicials.

Vicente Soriano Marco	63 anys		Hospital Provincial
Teresa Lavall Pitarch	20 anys	Miguel Juan Pascual	Hospital Provincial
Concepción Beltrán	51 anys	Milicias Ciudadanas	Hospital Provincial
Juan Jiménez Fernández,	48 anys	Hermanos Villafaña	Hospital Provincial
Jesús Escudero Hernández	6 anys	Hermanos Villafaña	Hospital Provincial
Enrique Bernat Asensio	46 anys	Fermín y Galan	Hospital Provincial
Concepción Alarte Martín	30 anys	Milicias	Hospital Provincial
Francisco Aparici Vidal	46 anys	Fermín y Galan	Hospital Provincial
Dolores Ramón Guillamón	26 anys	Miguel Juan Pascual	Hospital Provincial
Miguel Ventura Barrachina	25 anys	16 de febrero	Hospital Provincial
Enrique Juan Albella	26 anys	Milicias Ciudadanas	Hospital Provincial
Miguel Lorente Valls	36 anys	Camino estación	Hospital Provincial
Carmen Doménech Soler	6 anys	Fermín y Galan	Hospital Provincial
María Gozalbo Bartoll	45 anys	Fermín y Galan	Hospital Provincial
Joaquín Gómez Guillamón	35 años	Nueve de marzo	Clínica de Palomo
Jose Gallén Gallén	29 anys	Milicias Ciudadanas	Clínica de Palomo
Francisco Aparici Arambul	57 anys	Camí vell cementeri	Clínica de Batalla
Vicenta Soriano Mercé	63 anys		Clínica de Batalla
Carmen Adsuara Caudet	46 anys	Fermín y Galan	
Asunción Beltran Garrido	41 anys	Fermín y Galan	
Amparo Oleaje Telma	50 anys	Hermanos Villafaña	
Amadeo Montañés Serrano	12 anys	Salmeron	

Relació de ferits, diligències prèvies. Elaboració pròpia.

teri municipal. Durant els mesos de març i abril moriran més persones ferides fins al 24 d'abril.

La relació total de víctimes documentada a les diligències judicials és de 18.¹⁵ Aleshores el nombre de víctimes documentades serien 19.¹⁶

El mateix dia 23 de març es va procedir a una inspecció pels carrers de la ciutat. Es van constituir comissions de jutjat per les diverses zones que havien estat afectades i les diligències judicials continuaran el dia següent amb la inspecció ocular

15 Segons investigacions actuals la xiqueta Nieves Giménez Gabarri que sí consta a la relació dels ferits però, no de morts de les diligències judicials es troba documentada la seua mort el dia 5 d'abril del 1937 al llibre de defuncions del registre civil i al llibre d'enterraments del cementeri, i el seu vertader nom segons informació familiar de J. Jarque era Nieves Jarque Giménez.

16 A l'*Heraldo de Castelló*, el dia 27 de març de 1937, hi ha una nota del Registre Civil amb la mort de 10 persones totes elles a l'Hospital Provincial, de les quals, 6 estan documentades a les diligències judicials del bombardeig i la resta no, la qual cosa deixa en suspens si, va haver-hi alguna víctima més.

TAULA 3

Nom i cognoms	Data de la mort	Edat	Carrer
Manuela Gavarri	24 març 1937	Desconegut	Hermanos Vilafaña
Jesus Jarque Jarque	24 març 1937	28 anys	Hermanos Vilafaña
Francisco Escudero Hernández	25 març 1937	Desconegut	Hermanos Vilafaña
Juan Escudero Hernández	25 març 1937	6 anys	Hermanos Vilafaña
Remedios Gavarri ¹⁷	25 març 1937	Desconegut	Hermanos Vilafaña
Elvira Hernández	24 març 1937	Desconegut	Hermanos Vilafaña
Antonia Escudero Hernández	24 març 1937	60 anys	Hermanos Vilafaña
Nicolás Pascual Museros	24 març 1937	75 anys	San Roc
Teresa Falcó Serra	24 març 1937	50 anys	Milicias C.(San Roc)
Rosa Pellicer Sidro	24 març 1937	Desconegut	Milicias Ciudadanas
Francisca Ramos Falcó	24 març 1937	Desconegut	Milicias Cuidadanas
Vicente Ferrer Alambillaga	24 març 1937	23 anys	Veí de Madrid
Dolores Margarit Fábregas	24 març 1937	50 anys	Artana
Francisco Aparici Vidal	26 març 1937	46 anys	Fermín y Galán
José Gallen Gallen	27 març 1937	29 anys	Milicias Cuidadanas
Nieves Giménez Gavarri	5 abril 1937	2 anys	Hermanos Villafaña
Miguel Ventura Barrachina	9 abril 1937	25 anys	16 de febrero
Enrique Bernat Asensio	23 abril 1937	46 anys	Fermín y Galán
Jesús Hernández Escudero	24 abril 1937	Desconegut	Hermanos Villafaña

Relació total de les víctimes mortals, diligències prèvies, llibre de registre enterrament del cementeri i registre civil.

Elaboració pròpia.

dels danys produïts pels abusos en habitatges, edificis i magatzems. El jutge Municipal Àngel Roig Fores, en funcions d'instrucció, juntament amb el fiscal del Tribunal Popular d'aquesta província, agent judicial Miguel Serrano Rubio, faran un itinerari pels llocs afectats. Les zones afectades de la ciutat de Castelló, segons les diligències prèvies

i amb elaboració pròpia, que apareixen en el plànol són les següents:

- 1- Avinguda Pérez Galdós, cantonada amb el carrer Miguel Juan Pascual, davant el magatzem d'adobs Cros.
- 2- Avinguda México (Ronda Magdalena) n° 3, domicili de Pedro

17 Remedios Giménez Gabarri és la xiqueta de 8 anys decapitada al pati de l'habitatge n° 36, del carrer Villafaña (JARQUE, 2015).

PLÀNOL 1

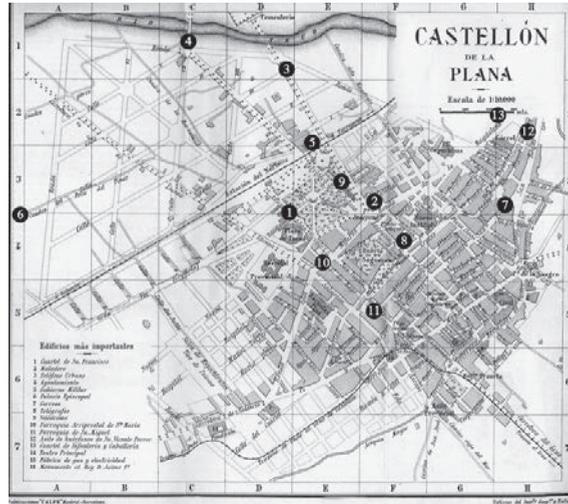


Fig.- 1. Carrers afectats pels esclats de les bombes

Rafols i propietat de Juan Bellido, i nº5, magatzem de mosaics hidràulics propietat de Juan Guerrero.

3- Camí vell del cementeri, al pas a nivell del ferrocarril del nord davant del gimnàs Sanchilli.

4- A la carretera de Morella, el magatzem de fusta Alpera, al costat de la central elèctrica i la via de ferro.

5- Carrer de Teodoro Llorente nº 13, magatzem de garrofes de Vicente Navarro Melchor.

6- Partida Estepar villa Rosita, propietat de Boera, seu de la fàbrica de moneda i timbre.

7- Carrer de Milicias Ciudadanas (carrer San Félix) cases nº 75, 77, 86, i el nº 89, la farmàcia de Rodrigo Beltrán ; el propietari de l'edifici és Ramón Godes Tirado.

8- Plaça de Fermín i Galan (plaça

Tetuan), el quiosc Campos i les cases nº 8, propietari Benjamín Fabregat, nº 9, propietària Rosa Martí Nebot, nº 10 i nº 11, propietari Fernando Vivas.

9- Passeig Ribalta, al costat de l'estàtua del pintor Ribalta.

10- Avinguda Unió Soviètica (Ronda Mijares) al nº 35, la fàbrica d'espardenyes d'Albert.

11- Plaça de Sixto Cámara (plaça del Real) nº 32, propietari Felipe Garcés Prades.

12- Carrer de Pintor Montoliu al nº 5, domicili de Manuel Balaguer Andreu.

13- Carrer de Hermanos Villafaña nº36, propietària Rosa Beltran, i nº 38, propietària Rosa Ojalbo. I a la part de darrere d'aquest habitatge sobre el camp de futbol de l'Arenal.

Els dies 5 i 9 d'abril el sindicat de tècnics d'arquitectura i enginyeria procediran a la valoració dels danys. Es designaran per aquest objectiu 2 arquitectes: Vicente Traver Tomas i Luís Ros de Ursinos. La valoració de danys materials ascendirà, segons es documenta a les diligències judicials, a 4.364,94 pessetes.

Les notícies al voltant del bombardeig

El bombardeig del 23 de març del 1937 no va afectar cap objectiu militar. Al dia següent, 24 de març, des dels diferents pobles de la província arribaran telegrams de condol, dirigits al governador civil, expressant una enèrgica protesta per la criminal agressió del vaixell feixista a la ciutat amb tantes víctimes innocents. Els dies posteriors a l'*Heraldo de Castelló* es van succeir comunicats, telegrams, i notes d'associacions, ajuntaments i entitats rebudes a l'Ajuntament i al Govern Civil per a expressar el condol, el rebuig i la ferma adhesió amb les víctimes.

Es donen instruccions del Govern Civil per a la retirada de les antenes de radio a les cúpules i també instruccions de la Junta Provincial de Guerra a la població civil de com actuar en casos d'alarma. La Junta Antiaèria sol·licitarà al ministre de la Marina i de l'Aire la instal·lació en Castelló de l'adequat material de guerra per a rebutjar els atacs

aeris i navals. La Junta també acorda apagar les llums dels carrers a les 21 hores com en altres ciutats.

El periòdic *Generación Roja*, òrgan del Comitè Provincial del Partit Comunista, qualificava l'acte com la barbàrie del feixisme espanyol, aprenent avantajat del feixisme internacional. Amb el títol «Serenidad, Castellón ha sufrido el bautismo de sangre, la metralla fascista ha hecho estragos en la carne de niños mujeres y ancianos», publicava un article on es comenta la tràgica situació:

Las víctimas producidas por el bombardeo del martes último se debió a la falta de serenidad por parte de la mayoría de los castellonenses. Apenas se oyeron los primeros disparos de los navíos extranjeros, apenas funcionaron las sirenas de alarmas, las calles de nuestra ciudad ofrecían un aspecto deplorable. Se produjo una terrible confusión. La gente estremecida de espanto, se dió a la fuga desesperada. Corrían alocadamente hacia todas las direcciones, cada uno en busca de su casa. Seguramente creían que estando con la familia eran invulnerables a los proyectiles fascistas.

Si en vez de partir la agresión de los barcos piratas, llega a ser la aviación, el número de víctimas habría sido incalculable. Espantoso, las calles, apiñadas

de gente, corriendo con la más torpe precipitación y dándose fuertes empujones ofrecían un blanco precioso para la aviación extranjera.

Casi todas las víctimas del martes fueron alcanzadas en la calle. Y las restantes en un patio de venedad. Es decir todas al aire libre. Por eso aconsejamos que cuando vuelva a repetirse una agresión a nuestra ciudad todas las personas, absolutamente todas, se pongan a cubierto en cualquier refugio o en la casa más inmediata Y siempre cuerpo a tierra. Así nos ahorraremos el dolor de nuevas víctimas.

El soterrament de les víctimes del bombardeig va eixir de l'Hospital Provincial i va ser un esdeveniment en la ciutat; una gran manifestació de condol on van participar totes les autoritats de la ciutat, més una gran

quantitat de públic que va acompanyar el seguici fúnebre. El poble de Castelló fins aquells moments no havia conegut el que era un atac d'aquestes característiques; un esclat de bombes sobre la ciutat amb la destrucció d'edificis i la mort dels seus familiars, amics i veïns.

Després, una vegada es van refer de l'angoixa produïda per la forta impressió, ja es procedirà a dictar més normes per la protecció ciutadana. El Consell Municipal instal·larà un lloc de vigilància a la torre del campanar; a la terrassa del fadrí es va construir una caseta de fusta com a reten permanent de la guàrdia de carabiners per a vigilar l'espai aeri i donar l'alarma de les sirenes, a la fi d'avisar la població del perill imminent (FORTANET, 1992: 73).

LES DECLARACIONS DE LES VÍCTIMES

Les primeres declaracions de les persones ferides com a conseqüèn-

TAULA 4

Relació de declarants	Per dies i mesos
Vicente Soriano Marco	24 març 1937
Francisco Aparici Arambul	24 març 1937
José Gallén Gallén	24 març 1937
Miguel Ventura Barrachina	24 març 1937
Dolores Ramón Guillamón	24 març 1937
Francisco Aparici Vidal	24 març 1937
Concepción Alarte Martínez	24 març 1937
Enrique Bernat Asensio	24 març 1937
Juan Giménez Hernández	24 març 1937
Asunción Beltrán Garrido	24 març 1937
Teresa Lavall Pitarch	24 març 1937

Ramón Estrada Gómez	24 març 1937
Milagros Escudero Hernández	24 març 1937
Amparo Oleaje Telma	24 març 1937
Carmen Adsuara Caudet	24 març 1937
Manuela Andreu Ferrer	24 març 1937
Joaquín Gómez Guillamón	24 març 1937
Pilar Giménez Gavarri	25 març 1937
Manuel Balaguer Andreu	25 març 1937
Amadeu Montañés Serrano	30 març 1937
Pedro Montañés Balaguer	30 març 1937
Francisco Aparici Gozalbo	31 març 1937
Maria Gozalbo Bartoll	31 març 1937
Carmen Doménech Soler	31 març 1937
Vicente Doménech Sorribes	31 març 1937
José Campos Cortina	1 abril 1937
Rodrigo Beltran	5 abril 1937
Rosa Pablo Juan	5 abril 1937
Pedro Rafols Surde	5 abril 1937
Juan Guerrero Doménedh	5 abril 1937
Col·lectivitat Cros	5 abril 1937
Pascual Sebastiá Costa	5 abril 1937
Joaquín Pellicer Sidro	15 abril 1937
Rosa Gelma Sebastiá	15 abril 1937
Joaquín Gómez Guillamot	15 abril 1937
Manuel Giménez Escudero	15 abril 1937
Vicente Safont	15 abril 1937
Ramón Rodes Tirado	15 abril 1937
Joaquín Lavall Molino	15 abril 1937
Carmen Ramos Falcó	15 abril 1937
Vicente Estrada Porcar	16 abril 1937
Manuel Ventura Expósito	16 abril 1937
Antonia Ramos Falcó	16 abril 1937
Teresa Ramos Falcó	16 abril 1937
Juan Giménez Escudero	17 abril 1937
Amalía Giménez Escudero	17 abril 1937
Miguel Llorente Valls	5 maig 1937
Salvador Hurtado Garres	5 maig 1937
Enrique Juan Albella	24 maig 1937
Isabel Alanvillaga Querol	22 juny 1937

Relació de declarants, diligències prèvies. Elaboració pròpia.

cia de les explosions es van fer el 24 de març del 1937. Continuaran prenent-se declaracions durant els mesos d'abril, maig i juny del mateix any.

El Jutjat d'Instrucció va publicar un llistat de persones ferides en el bombardeig del dimarts 23 amb un requeriment perquè es personaren per a declarar els dies 30 i 31 de març a les 10 del matí, i també a tots aquells que no hagueren declarat davant d'aquest jutjat.¹⁸

Els requeriments per a prestar declaracions seran continus.¹⁹ També es fan requeriments per a contactar amb els hereus de 2 víctimes mortals²⁰ i el mes de setembre se procedirà a la identificació de la víctima desconeguda anomenada Dolores.²¹

Aquestes declaracions dels ferits, testimoniatge dels fets, ens il·lustren d'unes experiències directes de vida dels tràgics esdeveniments ocorreguts. Alguns dels declarants moriran durant els dies següents a causa de la gravetat de les ferides.

Una relat freqüent en la majoria de la població és com en sentir les primeres detonacions produïdes pels obusos van eixir de les cases, bé per saber què passava i per fugir corrents la qual cosa va propiciar més víctimes ferides i mortes. La majoria de les persones van dirigir-se cap al camp, els masets, i moltes d'elles van ser ferides pel camí. Hi ha morts i ferits a les diferents zones de la ciutat on cauen els obusos i on arriben els esclats de la metralla. Les parts de la ciutat

18 Lucien Walterceu de la Columna Internacional, Miguel Llorente Valls, Salvador Hurtado Garrido, Joaquín Gómez Guillamón, Frutos Hernández, Francisco Aparici Gozalbo, Carmen Doménech Sales M^o José Gozalbo Bartoll, Enrique Juan Albella. *Heraldo de Castellón* 30-3-1937

19 El dia 3 d'abril s'obrin diligències sobre el cas de Miguel Llorente Valls i Salvador Hurtado Garrido, veïns de València, maquinista i fogoner respectivament de la companyia de ferrocarrils, i per a Enrique Albella, veí d'Almassora, ferit a Castelló.

20 El secretari i agent judicial, Miguel Serrano Rubio, manifesta no haver pogut citar als lesionats i per aquest motiu, farà enviament d'un exhort al Jutgat Degà de València per a demanar que declaren, i a la fi el mes de maig se'ls prendrà declaració. També es dirigeix un ofici al president del Consell Municipal de Almassora per a prendre declaració al lesionat Enrique Albella, veí d'aquest municipi. Una compareixença en el jutjat de l'agent judicial, Miguel Serrano Rubio, manifesta que no ha pogut citar als hereus de Vicente Ferrer Alanvillaga ja que segons les indagacions fetes dos dies abans del bombardeig va venir de Madrid i no se sap on viu. Així mateix, s'informa de no saber on es troben els hereus de Juan Hernández Escudero.

21 *La Gaceta de la República*, 16 d'abril 1937. El mes de setembre del 1937, el secretari del jutjat d'Artana, Pedro Pasqual Gallart, procedirà a la identificació de Dolores com a Dolores Margarit Fábregas, d'uns 45 anys, procedent de Calonge (Girona), vidua de Pasqual Plá i que deixa dos fills i resident en Artana.

on més es concentren els ferits i les víctimes mortals atenent a l'ordre d'enumeració seran: el carrer Hermanos Villafaña, el carrer Milicias Ciudadanas i voltants, carrer San Roc, plaça Málaga (plaça Isabel la Católica) i la plaça Fermin i Galan. Si bé les bombes afecten a més zones de la ciutat amb ferits i destrucció d'edificis són aquests els carrers més tràgics pel que fa a les víctimes.

En algun casos van eixir a buscar els xiquets que jugaven al carrer com li va passar a José Gallén Gallén que va perdre la vida quan anava amb el seu fill als braços. En van haver-hi altres situacions en què només obrir la porta de casa per veure què passava els va agafar de sobte l'esclat d'un obús, just en aquell moment, com li va passar a Jesús Jarque Jarque al carrer de Hermanos Villafaña, mentre la seua dona i els fills no patiren cap mal dins de casa. En aquest carrer el panorama és esgarrifós amb les víctimes mortals allí trobades.

En altres casos, van ser ferits diversos membres d'una família com uns veïns de la plaça Fermin i Galan que mor el pare i la mare i el fill són ferits. En aquesta plaça l'obús esclata al costat de Correus i produeix morts i ferits més desperfectes de consideració al quiosc i a diversos habitatges de la plaça i del carrer Saragossa.

Unes altres persones van ser ferides quan anaven circulant pel carrer perquè anaven cap a les seues ca-

ses, o perquè prestaven serveis de treballs.

Un altra part de la ciutat de les més afectades i amb víctimes mortals va ser el carrer Milicias Ciudadanas, la plaça Málaga i el carrer San Roc. Enrique Juan Albella ens relata el que va passar allí, les persones que van ser ferides i mortes; entre elles la seua promesa que mor al dia següent així la mare d'ella que va morir de sobte.

A més de les declaracions presencials hi ha també dels familiars directes d'aquells ferits que abans de morir els van contar allò que havien viscut.

Isabel Alanvillaga Querol, testimoni presencial, era resident a Madrid i conta com el seu marit havia mort allí el passat novembre a conseqüència d'un bombardeig aeri, i ara ací a Castelló ha mort també el seu fill. Es trobaven a la consulta del dentista Colon quan van sentir les detonacions del bombardeig i baixaren les escales pera protegir-se però, a la planta baixa un obús va caure damunt la casa, i la metralla va matar al seu fill, el van portar a l'hospital provincial però, va ingressar cadàver.

Hi ha declarants que tarden dies en prestar declaració fins que els localitzen, ja que no són de Castelló, com el cas d'un ferroviari i el fogoner del tren residents a València.

També presten declaracions els afectats pels danys materials per la pèrdua o afectació dels habitatges.

Son casos de persones que no van ser ferides, però van perdre la casa. Van fugir i quan tornaren la casa estava en runes; quan van sentir les detonacions van comprendre que es tractava d'un bombardeig i anaren en direcció cap al camp. En acabar el bombardeig i tornar a sa casa trobaren trencades les parets de l'edifici i els interiors, mobles, vidres de les finestres, la porta arrancada. O el cas d'una dona que es trobava delicada al llit i va salvar la vida ja que es va presentar el seu gendre, la va traure del llit, i va evitar que morira per asfíxia perquè l'obús va derrocar tota la part davantera de la casa deixant-la en runes.

LA JUNTA DE DEFENSA PASSIVA

Quan va començar la guerra i més tard amb el progressiu augment de bombardejos, el continu assetjament en les poblacions del litoral mediterrani va fer urgent organitzar una defensa de la població per part de les autoritats civils del Govern de la Segona República. Aquest va ser l'objectiu de la constitució de la Junta de Defensa Passiva i de les Juntes Locals. A Castelló la defensa de la ciutat es va fer palesa als primers mesos del començament de la guerra. En octubre del 1936 l'Ajuntament es va plantejar la necessitat de constituir una Comissió

per organitzar la defensa de Castelló.²² Es va acordar que l'alcalde estiguera facultat per a constituir una Junta de Defensa, integrada per una representació de l'Ajuntament, en prevenció tant de possibles atacs aeris com per a evitar els desembarcaments en la costa.²³ Es implementarà la Junta de Defensa Antiaèria presidida pel Governador Civil i amb la participació del Cap dels Bombers. A novembre d'aquest any 1936 un decret de la Presidència del Consell de Ministres crearà el Consell Superior de Guerra. A les diferents intervencions polítiques de les sessions de l'Ajuntament es manifestava la queixa respecte al Govern de no facilitar la protecció de mitjans de defensa, com canons antiaeris de costa, aeroplans, i algun destructor o guarda costa. Es considerava que si el poble havia de donar i fer prestacions personals també el Govern havia de protegir-lo.

A l'any següent, el 1937, el Govern promulgarà un decret que regularà la constitució de les Juntes Locals de Defensa Passiva i al seu empar se constituirà la de Castelló (MAINAR, 2006:104). En febrer es declararà obligatori en tot el territori lleial a la República l'organització de la Defensa Passiva²⁴ contra els atacs aeris, i s'encarregarà a la Direcció

22 *Actes Ajuntament de Castelló* 27/10/1936.

23 *Actes Ajuntament de Castelló* 3 i 10/11/1936.

24 *Heraldo de Castelló* 1/2/1937.

de Defensa Especial contra Aeronaus (DECA) de donar unes normes generals per a l'organització, preparació i realització de la Defensa Passiva mitjançant Comitès Provincials i Locals amb caràcter director i coordinador.²⁵

Malgrat això, quan la ciutat de Castelló serà bombardejada el 23 de març no disposarà de la protecció antiaèria necessària. En la sessió de l'Ajuntament del 29 d'abril s'anuncia la convocatòria d'una reunió per al dia 1 de maig per a constituir la Junta de Defensa Passiva. En aquesta reunió estaran convocats el Comandant Militar de la plaça, el Cap de l'Aeroport, el Cap de Defensa de la Costa, el Comissari de Policia, l'Alcalde i el Vicepresident 1º del Consell Provincial²⁶ per part de la premsa local.

L'impuls en la construcció de refugis serà a partir del primer bombardeig sobre la ciutat el 23 de març del 1937, la qual cosa serà determinant perquè les autoritats locals es plantegen l'urgent necessitat de protegir-se dels atacs, i veure de disposar de recursos per a prendre les mesures necessàries, la primera d'elles la d'habilitar i construir refugis. A l'any 1936 ja hi havien alguns refugis segons se fa palès en

una sessió de l'Ajuntament el mes de novembre, quan es parla de dos oficis del govern civil referits a la protecció i reparació de refugis com el de la plaça Màlaga. També en referència a la il·luminació es dicten ordres de l'alcaldia perquè els vigilants de nit prestin servei per a la il·luminació dels refugis.²⁷

En primera instància es van habilitar com a refugis els soterranis de les cases amb una senyalització a l'exterior, i consigna sobre la capacitat. La *Junta de Defensa Antiaérea* va donar instruccions d'acord a les condicions i característiques, com: dotar-li'ls de il·luminació amb delires d'oli i amb un responsable per a facilitar l'accés en cas d'alarma, apagar els llums de les cases i els carrers, tancar les finestres. La senyal d'alarma en principi, fins que es va instal·lar el reten de carabinieri amb la sirena dalt del fadrí, eren les mateixes que per als incendis: les campanes del fadrí més cotxes amb campanes circulant pels carrers amb aquesta finalitat.

La construcció de refugis para la defensa de la població

La Junta de Defensa Passiva es va encarregar de començar la construcció de refugis públics primer

25 Actes Ajuntament de Castelló 6/7/1937.

26 Aquest vicepresident era també el director de l'*Heraldo de Castelló*.

27 Actes Ajuntament de Castelló 24/11/1936.

de forma improvisada i després ja més organitzada. Les autoritats locals van començar a construir-ne a cada districte. També a més d'aquesta iniciativa pública van ser els ciutadans veïns de Castelló els que van fer-se'n els propis refugis, i sovint es podien comunicar amb els públics i tots ells es van estendre's per tota la ciutat. La Junta Provincial de Defensa Passiva, mitjançant un edicte el 25 de setembre del 1937, informa sobre el decret de la República del 21 de juny que estableix i regula el funcionament de les Juntes de Defensa Passiva, per a donar una celeritat a la construcció de refugis mitjançant un impost de prestació personal ciutadana i garantir la defensa de la població civil. Es va projectar la construcció d'uns 200 refugis públics, però a la caiguda de Castelló tan sols n'hi havien 43. (GRMH, 2007: 63). L'Ajuntament,²⁸ en sessions de juny del 1937, va proposar la construcció de refugis públics als següents carrers: plaça del Rei, carrers Indalecio Prieto, Padre Jofre, Institut vell, Ramón i Cajal, Pablo Iglesias, carrer del nord, plaça de Bilbao i plaça de Mallorca. Cada refugi suportaria una càrrega explosiva de 100 quilos, una capacitat mínima per a 100 persones amb un màxim de 300, i amb els serveis higiènics corresponents. Segons les condicions topogràfiques

els refugis serien de diferents tipus: de galeria, llosa, tunel.

La manca de recursos va paraitzar les propostes inicials i l'Ajuntament es va trobar en la necessitat de recaptar fons. L'alcaldia, demanarà a la Cambra de la Propietat Urbana i al Govern Civil contribuir a la construcció de refugis. A la fi, es van construir entre 1937 i 1939 uns 43 refugis de galeria subterrània, i entre ells, 7 de ciment armat. De privats uns 300 amb capacitat de 20 a 150 persones. Al Grau per les condicions dels terrenys -elevat nivell d'aigua-les construccions van ser superficials (ARACIL i VILLARROYA, 2010: 46).

Les primeres mesures a prendre també van ser assessorar a la població amb instruccions i recomanacions necessàries per al bon ús dels refugis. Aquestes instruccions eren difoses per radio i també per escrit en fulls que es repartien pels carrers, els comerços, les fàbriques, bars, llocs d'espectacles.

Les demandes de construcció de refugis a mesura que avança la guerra i els bombardejors, durant l'any 1938, van ser nombroses; es demanaven per a les escoles, per a la casa Capitular, i també acabar les obres aturades com les del refugi de la plaça Mallorca. Malgrat tot això, en realitat hi havia un des-

28 *Actes Ajuntament de Castelló 6 i 13/7/1937.*

coneixement fins i tot on podrien arribar els bombardejos almenys, durant els primers mesos ja que davant suposades bombes de 100 quilos al llarg de la guerra arribarien a 500 quilos.

També era necessari el condicionament dels interiors dels refugis, com la il·luminació, les baranes per a no caure la gent, les llums supletòries, les senyalitzacions amb fletxes, i els cartells en les boques de refugis amb instruccions. Per un altra part, calia disposar d'una vigilància arribant a decidir que s'encarregara el 14 batalló -encara no constituït- per a no gravar econòmicament a l'Ajuntament amb més nòmines. La Junta de Defensa Passiva va crear un impost de prestació personal de tipus econòmic i les autoritats van recórrer a l'ajuda de la població. Amb aquest objectiu es van crear els Comitès de veïns²⁹ perquè hi havia una necessitat directa de col·laboració dels veïns de la ciutat en totes les tasques relacionades amb els refugis, des de la vigilància del compliment de normes per a la seua utilització, manteniment, i de seguretat, fins als treballs per a extraure la terra. Es va determinar el diumenge com a dia del refugi i tots hi havien de treballar. Les autoritats republicanes van contar amb el voluntarisme i col·laboració de milers de persones que es van esforçar

molt per a protegir la població dels atacs de l'aviació. L'esforç humà i econòmic va ser gran i limitat pels recursos econòmics i humans, especialment a partir de la mitat de l'any 1938, quan la derrota semblava inevitable.

CONCLUSIONS

L'estudi del primer bombardeig sobre la ciutat de Castelló dona a conèixer amb detall el desenvolupament i les conseqüències del primer atac durant la guerra civil de les forces sublevades a Castelló, una ciutat de la rereguarda republicana situada al litoral mediterrani.

En aquells primers moments, la ciutat no disposava d'una adequada defensa antiaèria. Per un altra part el bombardeig naval va agafar desprevinguda a la població i a les autoritats i va ser el preludi de molts més bombardejos. Com a fet inèdit en la història de la ciutat va tenir un fort impacte; es va instaurar la por en la vida quotidiana d'una ciutat que fins aquells moments havia viscut el conflicte bèl·lic a certa distància, malgrat la presència i atenció als soldats, l'arribada d'evacuats d'altres punts principalment de Madrid, i altres empremtes de la guerra. Un fort impacte provocat pel nombre de víctimes mortals, els ferits, les cases derrocades i afectades. Des

29 *Actes Municipals 5/4/1938.*

d'aquells moments els bombardejos van ser ja uns protagonistes en la vida ciutadana amb el conseqüent efecte també de desmoralització.

Les autoritats i el poble mateix van prendre consciència de la urgència de mesures efectives i immediates para la protecció de la població. Si hem pogut estudiar amb detall aquest primer bombardeig ha segut perquè les autoritats del govern de la Segona República van practicar unes diligències judicials, la qual cosa després ja no es farien a la resta de bombardejos, que ens han permès documentar el nombre de les víctimes mortals i dels ferits, i la destrucció dels edificis en diverses zones de la ciutat. La repercussió sobre la població va ser forta com ho evidencien els testimonis que darrere més de 70 anys encara ho tenen present com a un record traumàtic, el record de l'enterrament de les víctimes que va recórrer la ciutat amb un acompanyament massiu dels ciutadans i autoritats. Aquest bombardeig va marcar un abans i un després en la vivència de la guerra i en la protecció de la població amb la creació de la Junta de Defensa Passiva i la construcció dels refugis. Més tot un desplegament de mesures per part de les autoritats, i una important col·laboració ciutadana que va ser imprescindible per a portar-les a terme. No obstant això, poc abans de l'entrada de les tropes sublevades a la ciutat encara no s'havien pogut finalitzar la construcció del total de refugis projectats

també condicionats pels efectius econòmics.

EPÍLEG DOCUMENTAL

En aquest capítol es presenten uns testimonis vius en el temps que durant aquests últims 12 anys han volgut donar testimoniatge dels seus records. En moltes ocasions malgrat els anys, el fet traumàtic ha perdurat indeleble en la seua memòria i encara el reviu amb pesar. Són els records d'unes persones que en aquells moments eren xiquets i xiquetes i van viure aquella tragèdia. Ells i elles han parlat de vivències i de com van perdurar-ne. Ens han aportat dades sobre aquells fets: com va ser el primer bombardeig, després que feia la població, com es vivia, quines mesures es es van fer per a defensar-se per part de les autoritats i quines per la iniciativa dels ciutadans mateixos. Aquests són alguns fragments de testimonis actuals referits al primer bombardeig del 23 de març del 1937. Ens ho narren José Barberá Agut, Antonio Giménez, Josefa Ortiz Ferrer, José Perez Hueso, Carmen Portolés Ramos, M^o Lidón Ramos Falcó, Vicent Rovira Ramos, Amelia Sos Navarro, Joaquín Varea Queralt.

Estava fosquejant, el que diem entre dos clars, sentírem un gran estrèpit al carrer, com si caigués una paret. Mon pare va aguar a la porta i va veure una gran bretxa en l'edifici de davant, al

cantó on se situava el magatzem d'adobs agrícoles Cros, al costat d'un cartell que anunciava els *nitratos de Chile*. Més tard vam saber que l'obús que havia produït l'orifici i l'afonament no havia explotat; va traspasar el mur i es va incrustar en un muntó d'adob. Això ens va salvar.

Escassos minuts després es va produir una forta explosió. Els vidres de la finestra que donava al carrer van eixir per l'aire fets miquetes, i van semblar tota la casa de fragments xicotets però perillosos. Les llums es van apagar. Un segon projectil havia caigut al centre del carrer, a uns trenta metres de ma casa. Un veí va passar i va dir que les bombes venien de la mar. Precipitadament, mon pare ens va col·locar els tres en una habitació xicoteta que teníem davall del buit de l'escala del pis superior. Ens va col·locar davall d'un llit de ferro i damunt va posar un matalaf d'un altre llit. El meu germà Pep, de quatre anys, plorava; jo tremolava i em petaven les dents. Recordo que no comprenia què passava, però la meua por era atroç. Ma mare no cessava de demanar-li a mon pare que fóra pel meu germà major.

De tant en tant se sentien més explosions, unes vegades pròximes, d'altres en la llunyania,

En la placeta al costat de l'edifici de Correus, a la plaça de Tetuán, va caure un obús a la

vorera, molt a prop d'un quiosc de begudes que va patir grans desperfectes. També hi va haver destrosses en el magatzem de saladures de davant. Però açò va ocórrer després de passar el meu germà per este lloc a pocs minuts de l'explosió. Com que s'havien apagat les llums, els professors havien enviat els alumnes a casa. L'absència de mon pare duraria uns deu minuts, però a nosaltres ens va semblar un segle.

Sentim crits i xanglots. Dies després vam saber que la senyora Teresa, Dolorettes i el xiquet Ramón Estrada, veïns nostres, havien sigut ferits per l'explosió del projectil i els havien portat a l'Hospital Provincial, que estava molt a prop.

El nostre pare ens va portar travessant el passeig Ribalta, portant de la mà el major, i ma mare em portava a mi i al meu germanet de quatre anys. En arribar a l'encreuament de les vies pel passeig de Morella, on uns portells giratoris estrangulaven el pas dels vianants, hi havia una aglomeració de gent que volia passar. Al xafar la gran recta a l'altre costat de la via, la carretera estava coberta de gent que fugia espantada. Uns ploraven, altres cridaven. Tot açò en completa foscor i sense parar de sentir explosions a la nostra esquena.

Els obusos van fer impacte al carrer de Sant Fèlix, al cantó amb

la plaça d'Isabel la Catòlica; al passeig central del Parc Ribalta, prop de l'estàtua del pintor; a la Ronda de Millars; a la plaça del Real; a la carretera de Morella, prop de les portes del pas de la via, i en el camí del cementeri, enfront del gimnàs del famós Sanchilli. Ens pareixia que les explosions ens acaçaven, ens perseguïen.. Quan arribem a la part més alta del Collet ens vam girar i vam poder veure els incendis a Castelló. (Carmen Portolés Ramos, entrevista 2004).

Va passar allò del *barco*, va explotar un obús... Allí dalt encara està el ferro tallat, i a la porta també una miqueta. A mi no em van deixar passar. Estàvem passejant pel carrer d'Enmig i vam sentir el soroll eixe i vam dir: "Això deu ser del funeral de la granja." I aleshores un xic que estava amb nosaltres allí, davant del Romea, diu: "Aixó és una bomba!" Venia del carrer d'Enmig amb la meua *amigueta* i va venir el meu germà, que ho havia vist tot, i em diu: "No córreres, està-te ací en esta casa i nosaltres ara vindrem". I quan tornaren, li preguntàvem: "Què passa, què passa?" "No passa res", va dir, "que a la mare l'han ferida una miqueta, però no passa res". Allí hi havia una mongeta que deia "*Recem, recem!*", i

això volia dir que sí que havia passat alguna cosa. Vaig anar a una cosina nostra i li pregunte: "Què ha passat?" I va respondre: "Que a la mare l'han morta i Paquita està a l'hospital a veure si l'operen". Aleshores vaig anar a casa de la meua germana Antònia i tot era dir-me: "Que vinga la meua Maria, que vinga ací la meua Maria!" I van fer l'enterrament. Però jo no vaig anar perquè estava desfeteta. Jo tenia quinze anys.

No, no vaig anar a veure-la; estava desorientada. Van anar totes i deien: "Enrique,³⁰ dóna-li una altra cosa, que això no li va gens bé." I ella encara parlava i tot. L'obús li va caure al costat i va explotar; també va matar Pasqual —un veí—; estan soterrats tots al costat.

Va ser un enterrament impressionant; va passar la música pel camí de Lledó, hi havia soldats que anaven també a l'enterrament... Una xica del Grau em deia: "Jo vaig portar la corona de l'enterrament de ta mare". Perquè portaven corones.

Va caure als gitanets, allà per on està ara el *Serrano Suñer*. També va caure una bomba a la plaça on està Correus i el quiosc. (María Lidón Ramos Falcó, entrevista 2006).

30 Enrique Albella també ferit, i que fa declaració, era el promés de Francisca Ramos Falcó.

El primer bombardeig va ser de barco, va morir tota una família gitana i el seu gos al carrer de Hermanos Vilafaña, també van morir unes xiques al carrer Moreres (Sanahuja), a una d'elles li deien *la cauca* i deien: a la *cauca* se li veu el cervell, era una massacre, cames tallades. (Vicent Rovira Ramos, entrevista 2004).

En 1937 començaren els bombardeigs a Castelló de l'aviació i la marina franquista. Les sirenes no cessaven i ens tenien terroritzats perquè no els importava els objectius militars. (Joaquín Varea Queralt, entrevista 2006).

El meu pare em va contar que va sentir el primer bombardeig a Castelló mentre estava al parc Ribalta. Un vaixell italià va començar a tirar bombes i va destruir les cases que hi havia a les vores del riu Sec en una zona habitada per gent pobra. Al passeig Morella també va caure una bomba prop del mas on vivia el meu pare que el va badar tot i va fer un clot immens de 4 o 5 metres.

El primer bombardeig va ser del *barco*. Al Forn del Pla, allí van morir dos germanes quan el primer bombardeig del *barco*. (Josefa Ortiz Ferrer, entrevista 2005).

El primer bombardeig va ser des del Grau, un *barco*, de la Comandància de Marina. A la plaça de Tetuan van caure les primeres bombes de Castelló de *barco*. (José Pérez Hueso, entrevista 2006).

El primer bombardeig va ser de *barco*, nosaltres vivíem al carrer Catalunya n° 10, la planta baixa era una fabrica de manisets senyor Pepito Ferrandis Salvador que després va ser president de la Diputació. A la part de dalt vivíem 6 famílies amb una terrassa correguda. Ací estàvem nosaltres sopant quan va ser el bombardeig, el primer, i va caure una bomba davant el bar Castelló a una casa de rodes de cotxe i un tros de metralla va entrar per la porta de la terrassa a l'*alacena*. Va ser un bombardeig de *barco*. Recorde que la gent ben entesa sabia després quan tocava la sirena si era d'aviació, o de *barco*, i si venia de mar havia de fer-se una cosa, i si era d'aviació un altra. Nosaltres ens vam anar cap a el cementeri i això era pitjor, i a poc a poc ens va entrar la intel·ligència. (Antonio Jiménez, entrevista 2012).

El primer bombardeo fue un barco destructor o acorazado. Los proyectiles mataron a gente. Se oyó una explosión y las personas se lanzaron a la calle en vez de esconderse, no sabían que pasaba. Las bombas cayeron sobre un almacén al lado de la plaza de toros, también en la calle San Félix en la esquina de la farmacia, allí harían después un refugio frente a la escuela en la calle de San Roque. (José Barberá Agut, entrevista 2006).

FONTS BIBLIOGRÀFIQUES

APARICI, JOSÉ. A. (2008): "El Bombardeo del barco", Aula militar Bermúdez de Castro, Castelló.

ARACIL, Rafael i VILLARROYA, Joan. (2010): *El País Valencià sota les Bombes (1936-1938)*, Publicacions de la Universitat de València, València.

FORNAS, Alfredo, MONLEÓ, Rosa i MEDALL, Iván (eds.) (2014): *Biografies rescatades del silenci: experiències de guerra i postguerra*, Publicacions Universitat Jaume I, Castelló.

FORTANET, José. M. (1992): *Historia de los bomberos de Castellón de la Plana*, Ajuntament de Castelló. Castelló.

GALDÓN, Edelmir. (2010): *La batalla de Valencia, una victoria defensiva*, Publicacions Universitat de València, València.

GRAU, Vicent. (2007): *Segona República i Guerra civil a Castelló. Discurs republicà, mobilització política i sindicalisme revolucionari*, Tesi Doctoral, Universitat Jaume I.

GRMH-GRUP PER LA RECERCA DE LA MEMÒRIA HISTÒRICA, (2007): *Castelló sota les bombes*, Onada, Benicarló.

JARQUE, Juan. (2015): *El Baleares, el barco que mató y murió en el Mediterráneo*, Treball Final de Grau, Universitat Jaume I.

MAINAR, Eladi. (2006): *Bajo las bombas. La guerra civil en la Comunidad Valenciana*, Prensa Valenciana, Valencia.

PERIS, María Isabel (2012): *Històries de vida al Castelló de la guerra i la postguerra*, Publicacions Universitat Jaume I, Castelló.

FONTS ARXIVÍSTIQUES

Diligencias practicadas con motivo de las víctimas y daños causados por el bombardeo llevado a efecto por la Marina facciosa llevada a cabo en esta Capital la noche del 23 de marzo de 1937. Juzgado de 1º Instancia e Instrucción de Castellón, carpeta 4825, Arxiu Municipal de Castelló,

Libre d'enterraments cementeri de Castelló, (26-3-1937) a (24-4-1937). Cementeri Castelló.

FONTS HEMEROGRÀFIQUES

Actes Ajuntament de Castelló 1936, 1937, 1938, Ajuntament de Castelló.

Guía Comercial de la Imprenta Mas (1936), Castelló.

Gaceta de la República, Diario Oficial (1937), III, 185, València.

Heraldo de Castellón. 1936, 1937, 1938.

FONTS ORALS

Relació de testimonis

Antonio Gimeno Roca 1921, (entrevista 2012). Josefa Ortiz Ferrer 1925, (entrevista 2005). José Pérez Hueso 1922, (entrevista 2006). Carmen Portolés Ramos 1930, (entrevista 2004). M^o Lidón Ramos Falcó 1921, (entrevista 2006). Vi-

cent Rovira Ramos 1934, (entrevista 2004). Amelia Sos Navarro 1915, (entrevista 2007). Joaquín Varea Queralt 1922, (entrevista 2006). Arxiu Oral, Centre Documental de la Memòria Històrica, Grup per la Recerca de la Memòria Històrica de Castelló.

José Barberá Agut 1922, (entrevista 2006). Arxiu Centre de la Memòria Universitat Jaume I de Castelló.

Aurélien Aramini

Docteur en philosophie et chercheur associé au Laboratoire Logiques de l'agir (Université de Bourgogne Franche-Comté), Aurélien Aramini est spécialiste de la pensée française du XIXe siècle. Il est l'auteur d'ouvrages *Michelet, à la recherche de l'identité de la France* (2013) et *Introduction à la pensée de Lénine* (avec Florian Gulli) (2017) ainsi que de plusieurs articles. Il a en outre réalisé une édition scientifique des textes philosophiques publiés par Michelet *Michelet, Philosophie de l'histoire* (2016).

aurelienaramini@gmail.com

Laurent Baggioni

Maître de conférences en littérature et civilisation italiennes à l'Université Jean Moulin Lyon 3. Il est également membre du laboratoire Triangle : action, discours, pensée politique et économique (UMR 5206). Ses travaux portent sur l'histoire de la pensée politique italienne de la fin du Moyen Âge et du début de la Renaissance et particulièrement sur la tradition florentine. Il a publié *La Forteresse de la raison : lectures de l'humanisme politique florentin d'après l'œuvre de Coluccio Salutati* (2015).

laurent.baggioni@univ-lyon3.fr

Vincent Bourdeau

Maître de conférences en philosophie à l'Université de Bourgogne-Franche-Comté (UBFC), membre du laboratoire *Logiques de l'Agir*. Il travaille principalement sur la question de l'émergence des sciences sociales au XIXe siècle dans leur rapport aux représentations et pratiques politiques. Dernier ouvrage paru (codirigé avec Arnaud Macé) : *La Nature du socialisme. Pensée sociale et conceptions de la nature au XIXe siècle* (PUFC, 2017).

vincent.bourdeau@univ-fcomte.fr

Christian Ferrié

Docteur habilité à diriger des recherches en philosophie et titulaire d'un doctorat de science politique, Christian Ferrié est un philosophe germaniste associé au *Centre de recherches en philosophie allemande et contemporaine* de l'Université de Strasbourg. En plus d'articles sur Hannah Arendt et Carl Schmitt, il a récemment publié quatre ouvrages : une traduction annotée du *Conflit des Facultés et autres textes sur la révolution* (2015), une interprétation de *La politique de Kant : un réformisme révolutionnaire* (2016), un essai à partir de Clastres sur *Le mouvement inconscient du politique* (2017) et une *Théorie critique du réformisme conservateur* (2018).

christian.ferrie@hotmail.fr

Coré Ferrer Alcantud

Doctora en Historia Antigua por la Universitat Jaume I. Su investigación se centra en la concepción del género en la antigüedad, la contribución de las mujeres a la actividad política romana y el análisis de elementos de identidad y alteridad en representaciones performativas.

ferreralcantud@gmail.com

Florian Gulli

Enseigne la philosophie à Besançon (France). Il est l'auteur avec Jean Quétier de *Découvrir Marx* (2016) et *Découvrir Engels* (2017), ainsi que d'une *Introduction à la pensée de Lénine* (2018).

floriangulli2@gmail.com

Arnaud Macé

Professeur de philosophie à l'Université de Franche-Comté. Ses travaux portent sur la pensée sociale et sur la pensée de la nature en Grèce ancienne. Il a récemment publié « D'Ulysse à la déesse de Parménide : les schèmes du vrai et l'art du mensonge en Grèce archaïque » (2018), et co-dirigé, avec Vincent Bourdeau, le volume *La nature du socialisme: pensée sociale et conceptions de la nature au XIXe siècle* (2018).

amace@univ-fcomte.fr

María Isabel Peris Muiños

Licenciada en Filosofía y Lletres secció Pedagogia per la Universitat de València. Membre fundadora del Grup per la Recerca de la Memòria Històrica de Castelló. Ha publicat estudis en els llibres *La cultura exiliada* (2011), *Les Brigades internacionals a Benicàssim* (2016) y *El temps perdut* (2014). Coautora de *Castelló sota les Bombes* i autora d'*Històries de vida al Castelló de la guerra i la postguerra* (2012).

maribelpm_30@yahoo.es

Carole Widmaier

Es profesora de Filosofía en la Université de Franche-Comté. Investigadora asociada del laboratorio Logiques de l'agir (EA 2274). Su investigación gira alrededor de la obra de Leo Strauss y de Hannah Arendt. Autora de *Fin de la philosophie politique? Hannah Arendt contre Leo Strauss* (2012). Se ha encargado de la edición crítica de la obra de Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?* (2014).

carole.widmaier@gmail.com

Revisors/es Reviewers

L'equip editorial de la revista *Millars. Espai i Història* vol agrair als/a les investigadors/res que han realitzat les avaluacions prèvies dels articles que han estat presentats per a ser publicats en aquest volum.

Mario Ascheri (Università degli Studi di Roma 3)

José María Azkárraga (IES Luis Vives)

Josep Benedito (Universitat Jaume I)

Vincent Bourdeau (Université de Franche-Comté)

Colin Davis (University of East Anglia)

Anacleto Ferrer (Universitat de València)

Steven Forti (Universidade Nova de Lisboa)

Jean-Louis Fournel (Université Paris 8)

David Hernández (Universidad Nacional de Educación a Distancia)

Carlos Illades (Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa)

Carolina Martínez (Universidad de Buenos Aires)

Xosé Manoel Núñez Seixas (Universidade de Santiago de Compostela)

José Manuel Rúa (Universitat de Barcelona)

Pedro Ruiz Torres (Universitat de València)

Pedro Rújula (Universidad de Zaragoza)

Gildas Samon (École des Hautes Études en Sciences Sociales)

Violaine Sebillote (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)

NORMES PER A LA PRESENTACIÓ D'ORIGINALS

1. Els treballs seran originals i inèdits. La temàtica versarà sobre les àrees d'Història, Geografia i Història de l'Art.

Els treballs tindran una extensió entre 8.000 i 10.000 paraules.

Es podran presentar textos en català, espanyol, francès, italià, anglès i portugués.

Al primer full hauran de figurar les següents dades: títol de l'article en castellà/ català i anglès, seguit del nom i cognoms de l'autor/a o autors/es, institució a la qual pertanyen i una adreça de correu electrònic de contacte. A continuació, un resum de 80/100 paraules, en la llengua de l'article i en anglès, a més de 4 o 5 paraules clau en les mateixes llengües.

2. La numeració en el text de la nota a peu de pàgina anirà sempre darrere de la puntuació.

3. Només s'admetran dos nivells de subapartats dins el cos de l'article. El títol del primer nivell anirà en negreta i minúscula. Si es fan servir subapartats de segon nivell aniran en minúscula, cursiva i negreta.

4. Igualment es lliurarà un breu nota biogràfica dels autors/es (màxim 80 paraules).

5. Si inclou taules, gràfics o altres figures, aquestes aniran degudament numerades fent constar la seva correcta ubicació en el text i la referència al peu. Als peus de foto haurà de constar l'autoria, així com el títol de l'obra, data i localització quan s'escaiga.

6. Les notes s'ordenaran numèricament en el text i es col·locaran a peu de pàgina.

També podrà utilitzar-se el sistema de cites entre parèntesi fent referència a la bibliografia recopilada al final del treball.

7. La resolució de les imatges serà, com a mínim 300 dpi, i es publicaran en blanc i negre.

8. La bibliografia es presentarà en el seu cas al final de l'article. El sistema per citar la bibliografia, tant en les notes a peu de pàgina com en el recull final, serà: **COGNOM**, Nom de l'autor/a o autors/es (any d'edició), "Títol de l'article" o *Títol del llibre; Títol de la revista*, número o volum de la revista, editorial, lloc d'edició i pàgines. Exemples:

FRADERA, Josep Maria (1999), *Filipinas, la colonia más peculiar. La hacienda pública en la definición de la política colonial, 1762-1868*, CSIC, Madrid.

YUSTA, Mercedes (2008), "La 'recuperación de la memoria histórica': ¿una reescritura de la historia en el espacio público? (1995-2005)", *Revista de Historiografía*, vol. 9, pp. 105-117.

AGUADO, Ana M. (2013), "La cárcel como espacio de resistencia y de supervivencia antifranquista", a NASH, Mary (ed.), *Represión, resistencias, memoria: las mujeres bajo la dictadura franquista*, Comares, Granada, pp. 37-52.

En cites successives de bibliografia ja citada s'usarà COGNOM, Títol de llibre o "Títol d'article" o "Títol de capítol" de forma abreujada.

9. Els articles rebuts seran avaluats per dos especialistes externs designats pel Consell de Redacció. La seua publicació estarà condicionada a la introducció de les observacions indicades en aquest procés, del qual els autors seran puntualment informats.

10. La proposta dels articles i la correspondència s'adreçarà a:

Cristina Igual MILLARS. ESPAI I HISTÒRIA
Departament d'Història, Geografia i Art
Universitat Jaume I
Avda. Sos Baynat, s/n
12071 CASTELLÓ DE LA PLANA
Telèfon: (+34) 964 72 96 36
Adreça electrònica: cigual@his.uji.es

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

1. Los trabajos serán originales e inéditos. La temática versará sobre las áreas de Historia, Geografía e Historia del Arte.

Los trabajos tendrán una extensión entre 8.000 y 10.000 palabras.

Se podrán presentar textos en catalán, español, francés, italiano, inglés y portugués.

En la primera página han de figurar los siguientes datos: título del artículo en castellano/catalán e inglés, seguido del nombre y apellidos del autor/a o autores/a, institución a la que pertenecen y una dirección de correo electrónico de contacto. A continuación, un resumen de 80/100 palabras, en la lengua del artículo y en inglés, además de 4 ó 5 palabras clave en las mismas lenguas.

2. La llamada en el texto a la nota a pie de página irá siempre detrás de la puntuación.

3. Solo se admitirán dos niveles de subapartados dentro del cuerpo del artículo. El título del primer nivel irá negrita y minúscula. Si se utilizan subapartados de segundo nivel irán en minúscula, cursiva y negrita.

4. Igualmente se entregará una breve nota biográfica de los autores/as (máximo 80 palabras).

5. Si incluye tablas, gráficos u otras figuras, estas irán debidamente numeradas haciendo constar su correcta ubicación en el texto, la referencia en los pies de foto. En los pies de foto deberá constar la autoría, así como el título de la obra, fecha y localización cuando se requiera.

6. Las notas se ordenarán numéricamente en el texto y se colocarán a pie de página.

También podrá utilizarse el sistema de citas entre paréntesis haciendo referencia a la bibliografía recopilada al final del trabajo.

7. La resolución de las imágenes será, como mínimo 300 dpi, y se publicarán en blanco y negro.

8. La bibliografía se presentará, en su caso, al final del artículo. El sistema para citar la bibliografía, tanto en las notas en pie de página como en la sección final, será: APELLIDO, Nombre del autor/a o autores/as (año de edición), "Título del artículo" *Título del libro; Título de la revista*, número o volumen de la revista, editorial, lugar de edición y páginas. Ejemplos:

FRADERA, Josep Maria (1999), *Filipinas, la colonia más peculiar. La hacienda pública en la definición de la política colonial, 1762-1868*, CSIC, Madrid.

YUSTA, Mercedes (2008), "La 'recuperación de la memoria histórica': ¿una reescritura de la historia en el espacio público? (1995-2005)", *Revista de Historiografía*, vol. 9, pp. 105-117.

AGUADO, Ana M. (2013), "La cárcel como espacio de resistencia y de supervivencia antifranquista", en NASH, Mary (ed.), *Represión, resistencias, memoria: las mujeres bajo la dictadura franquista*, Comares, Granada, pp. 37-52.

En citas sucesivas de bibliografía ya citada se usará APELLIDO, *Título de libro* o "Título de artículo" o "Título de capítulo" de forma abreviada.

9. Los artículos recibidos serán evaluados por dos especialistas externos designados por el Consejo de Redacción. Su publicación estará condicionada a la introducción de las observaciones indicadas en este proceso, del que los autores serán puntualmente informados.

10. La propuesta de artículos y la correspondencia se dirigirá a:

Cristina Igual MILLARS. ESPAI I HISTÒRIA
Departament d'Història, Geografia i Art
Universitat Jaume I
Avda. Sos Baynat, s/n
12071 CASTELLÓ DE LA PLANA
Teléfono: (+34) 964 72 96 36
Dirección electrónica: cigual@his.uji.es

GUIDELINES FOR THE SUBMISSION OF ORIGINAL MANUSCRIPTS

1. The manuscripts submitted must be original and unpublished. They must deal with topics in the fields of history, geography and art history.

The manuscripts should have between 8.000 and 10.000 words.

Manuscripts could be sent in Catalan, Spanish, French, Italian, English or Portuguese.

The first page should contain the following information: title of the article in Spanish/Catalan and English, followed by the name and surname(s) of the author(s), the institution they belong to and an e-mail address. A 80–100 words abstract written in the language of the article and in English, or Spanish if English is the language of the article, and should include 4 or 5e keywords in the same languages.

2. The call to the footnote in the text always will go after the punctuation.

3. Only two levels of subheadings will be accepted for the body of the article. The first-level heading should be written in boldface and lowercase. If authors use second-level subheadings, they will be boldface, lowercase, but italicised.

4. A short biographical data of the article's author(s) (maximum, 80 words) should be also provided.

5. If the article includes tables, graphs or other figures, these should be appropriately numbered by indicating their location in the text, and foot referenced. The photo captions should acknowledge authorship, as well as the work title, date and location, when appropriate.

6. Notes should be sorted numerically in the text and should be inserted at the foot of the page.

The author/date text citation system can also be used.

7. The images should have a resolution of at least 300 dpi, and will be published in black and white.

8. The bibliography, in case, should be presented at the end of the article. The citation system to be used for references both in the footnotes and in the final section should be as follows: SURNAME, Name of the author(s), (year of edition), "Article title" or *Book title; Journal name*, journal number or volume, publisher, place of publication, and number of pages. Examples:

FRADERA, Josep Maria (1999), *Filipinas, la colonia más peculiar. La hacienda pública en la definición de la política colonial, 1762-1868*, CSIC, Madrid.

YUSTA, Mercedes (2008), "La 'recuperación de la memoria histórica': ¿una reescritura de la historia en el espacio público? (1995-2005)", *Revista de Historiografía*, vol. 9, pp. 105-117.

AGUADO, Ana M. (2013), "La cárcel como espacio de resistencia y de supervivencia antifranquista", in NASH, Mary (ed.), *Represión, resistencias, memoria: las mujeres bajo la dictadura franquista*, Comares, Granada, pp. 37-52.

In successive aforementioned literature citations will be used SURNAME, *Book title* or "Title of article" or "Chapter title" for short.

9. The articles received will be reviewed by two external specialists, chosen by the Editorial Board. Their publication will depend on the incorporation of the remarks made during this process, of which the authors will be duly informed.

10. The proposed articles and all correspondence should be addressed to:

Cristina Igual MILLARS. ESPAI I HISTÒRIA
Departament d'Història, Geografia i Art
Universitat Jaume I
Avda. Sos Baynat, s/n
12071 CASTELLÓ DE LA PLANA- SPAIN
Telephone: (+34) 964 72 96 36
e-mail: cigual@his.uji.es

Dossier

AURÉLIEN ARAMINI | CAROLE WIDMAIER (COORDS.)

Pensar la nació

AURÉLIEN ARAMINI | CAROLE WIDMAIER

Penser la nation. À la confluence de l'histoire et de la philosophie

ARNAUD MACÉ

L'Autochtonie et la fécondité de la Terre : l'imaginaire politique de la nation naturelle en Grèce ancienne

CORÉ FERRER ALCANTUD

Inter barbaros: una propuesta metodológica para descifrar la identidad romana

LAURENT BAGGIONI

Quelle pensée de la communauté italienne dans l'humanisme de la fin du XIV^e et du début du XV^e siècle?

AURÉLIEN ARAMINI

La nation républicaine au-delà des langues premières

VINCENT BOURDEAU

Des rites de passage à la nation : conceptions ethnographiques de la nation chez Arnold Van Gennep (1873-1957)

FLORIAN GULLI

Otto Bauer et la question des nationalités

CHRISTIAN FERRIÉ

Le concept critique de nation de Hannah Arendt à la lumière de sa polémique secrète avec Carl Schmitt

Estudis

MARÍA ISABEL PERIS MUIÑOS

El primer bombardeig a la ciutat de Castelló durant la Guerra Civil