

AU-DELÀ DE LA DUALITÉ :

REPENSER LES ANTAGONISMES DE L'ESPAGNE
CONTEMPORAINE (XIXE-XXIE SIÈCLES)

Textes réunis par Rubén Cabal Tejada, Hélène Frison,
Mercedes García Plata-Gómez



Publication du Centre de Recherche sur l'Espagne
Contemporaine

Université Sorbonne-Nouvelle Paris 3

2019

Image de couverture : *Riña de Gatos*, F. de Goya (Museo del Prado)
Couverture et maquette : M. G. García Plata

***Au-delà de la dualité : repenser les antagonismes de
l'Espagne contemporaine (XIX^e – XXI^e siècles)***

Études coordonnées par Rubén Cabal Tejada,
Hélène Frison, Mercedes García Plata-Gómez

Publication du Centre de Recherche sur l'Espagne Contemporaine

Collection « Les Travaux du CREC en ligne », n°12

Université Sorbonne Nouvelle Paris 3

Tome II

2019

Table des matières

Tome II

| | |
|---|------------|
| ANTAGONISMES FONDATEURS | 201 |
| Raison, mythe et croyances : une triade antagonique au cœur de la culture politique républicaine dans l'Espagne du XIX ^e siècle, Marie-Angèle Orobon | 202 |
| Tradition et modernités dans la musique savante espagnole : le cas du <i>Grupo de los Ocho</i> (1920-1936), Hélène Frison | 230 |
| L'antagonisme tradition vs modernité à l'épreuve du tourisme : Séville dans les publications institutionnelles (XX ^e -XXI ^e siècles), Ivonne Galant | 260 |
| Esthétique du fragment/construction d'un récit : la mémoire de la Guerre civile dans la bande dessinée <i>36-39 Malos Tiempos</i> de Carlos Giménez, Jacqueline Sabbah | 297 |
| L'ANTAGONISME ET SON DÉPASSEMENT..... | 317 |
| Escándalo y literatura: la modernidad de <i>San Manuel Bueno, mártir</i> (1931/33) de Miguel de Unamuno, Andrea Geltz..... | 318 |
| <i>Pèl & Ploma</i> et l'Espagne culturelle officielle : un antagonisme régénérateur (1899-1903), Sarah Jammes | 335 |
| Publicité et féminisme : un (faux) antagonisme ? La revue <i>Crónica</i> , les crèmes de beauté et les cosmétiques féminins (1930-1936), Évelyne Ricci..... | 360 |
| La Guerre civile espagnole dans le théâtre d'Ignacio Amestoy : vers un dépassement des antagonismes ?, Claire Dutoya | 387 |
| Comité de lecture. Sommaire du tome I | 414 |

**RAISON, MYTHE ET CROYANCES : UNE TRIADE ANTAGONIQUE AU CŒUR
DE LA CULTURE POLITIQUE RÉPUBLICAINE
DANS L'ESPAGNE DU XIX^e SIÈCLE**

Marie-Angèle OROBON
Université Sorbonne Nouvelle Paris 3
CREC (EA 2292)

Résumé

Partant du paradoxe fondateur du premier libéralisme espagnol situé entre rupture et continuité, l'article s'intéresse à la synthèse des contraires (révolution/tradition ; raison/croyances ; histoire/mythe) qui a modelé la culture politique républicaine au XIX^e siècle. Il est notamment question de voir comment le républicanisme espagnol, quoiqu'inscrit historiquement dans le rationalisme des Lumières, a été influencé dans son discours, sa symbolique et sa doctrine par la culture chrétienne. Au-delà, cet article se veut également une réflexion sur le concept de culture politique, en considérant comment la politique tout à la fois s'oppose et s'adapte à la culture, aux habitudes et aux mentalités.

Mots-clés : culture politique – imaginaire politique – républicanisme – symbolique – mythe

Resumen

Partiendo de la paradoja fundacional del primer liberalismo español situado entre ruptura y continuidad, el artículo se interesa por la síntesis de los contrarios (revolución/tradición; razón/creencias; historia/mito) que ha modelado la cultura republicana en el siglo XIX. Se estudia especialmente cómo a pesar de inscribirse históricamente en el racionalismo ilustrado, el republicanismo español se ha visto influido en su doctrina, su discurso y su simbología por la cultura cristiana. Más allá este texto pretende ser una reflexión acerca del concepto antagónico de cultura política, considerando cómo la política a la vez se opone y se adapta a la cultura, las costumbres y mentalidades.

Palabras clave: cultura política – imaginario político – republicanismo – simbología – mito

Abstract

Leading from the founding paradox of the first Spanish liberalism set as it is between break and continuity, the article focuses on the synthesis of opposites (revolution/tradition, reason/beliefs, history/myth), which shaped Republican political culture in the 19th century. It especially concentrates on the question of how Spanish republicanism, although historically lining with the rationalism of the Enlightenment, saw its discourse, symbolism and doctrine influenced by Christian culture. Beyond that, this article purports to reflect on the concept of political culture, considering how politics both opposes and adapts to varying cultures, customs, mentalities.

Key-words: political culture – political imagery – Republicanism – symbolism – myth

L'écrasement de la Commune de Paris en mai 1871 entraîna en Espagne la persécution de l'Association Internationale des Travailleurs (AIT), qui s'était formée en Fédération Régionale Espagnole, lors du congrès ouvrier de Barcelone de juin 1870. Avant même la circulaire du 6 juin 1871 de Jules Favre, ministre français des affaires Étrangères, dénonçant l'Internationale comme un danger pour la civilisation, le ministre de l'Intérieur, Práxedes Mateo Sagasta, accorda, dès le 28 mai, de larges pouvoirs aux gouverneurs civils pour poursuivre les internationalistes espagnols. Dans les mois d'octobre et novembre suivants, s'engagea un débat parlementaire pour juger de la constitutionnalité de l'Internationale en Espagne, car si l'article 17 de la constitution de 1869 établissait le droit d'association « pour toutes les fins de la vie humaine qui ne soient pas contraires à la morale », l'article 19 en limitait sérieusement l'application en menaçant de dissolution toute association « dont l'objet ou dont les moyens compromettraient la sécurité de l'État ». Quatre députés de la minorité républicaine, Fernando Garrido, Francisco Pi y Margall, Emilio Castelar et Nicolás Salmerón devaient prendre la défense de l'Internationale au cours de ce débat à l'issue duquel l'Association serait déclarée illégale à une écrasante majorité (192 voix contre 38 voix, Vergés Mundó, 1964, p. 81). L'enjeu de ces plaidoyers pro-internationalistes n'était pas seulement le maintien de l'Internationale en Espagne et la protection du droit d'Association acté dans la Constitution, mais aussi la place et la légitimité du parti républicain au sein du mouvement ouvrier. C'est pourquoi la pierre d'achoppement entre les deux organisations, la participation politique, l'AIT défendant l'apolitisme, fut soigneusement évitée. Au-delà, ces différentes interventions furent aussi l'occasion d'observer deux aspects de la culture politique républicaine du milieu du XIX^e siècle. Si Fernando Garrido en vint à identifier les internationalistes aux premiers chrétiens – « ¿Qué eran los cristianos de la primera época, más que los internacionalistas de aquel tiempo ? », s'interrogeait-t-il (Garrido, 1870, p. 961) –, Salmerón fit reposer sa défense de l'Internationale sur le progrès qui impose la prééminence de la raison dans la société : « un hecho definitivo se afirma, el progreso: la sociedad comienza a regirse por los principios de la razón común humana, y donde el Estado no se ha sobrepuesto a la Iglesia ha recabado al menos la plenitud de su soberanía » (cité dans Lorenzo, 1974, p. 210). Toutefois, la défense salmérionienne de ce que l'on appelle à l'époque le « cuarto estado » (le prolétariat en opposition au tiers-état, la bourgeoisie) n'était pas

totale­ment éman­ci­pée de toute visée mes­si­a­ni­que, puis­que celui qui était des­ti­né à incar­ner « le verbe de la civi­li­sa­tion » était en passe de devenir, en raison de la cécité de la bour­geoi­sie, « le Christ des nou­vel­les idées » (cité dans Lorenzo, 1974, p. 217).

Ces deux straté­gies de défense sont repré­sen­ta­ti­ves des deux pôles à la fois dis­tants et mêlés de la culture poli­ti­que républi­cai­ne du milieu du XIX^e siècle. On observe que d'un côté la pro­fon­de empreinte chré­ti­enne fait partie du bagage cul­turel et poli­ti­que du républi­cai­n espagnol (« Ser republicano es ser cristiano », affirme ail­le­urs Garrido, 1881, p. 104). De l'autre, le républi­ca­nisme s'inscrit réso­lument dans l'hé­ritage des Lumières fai­sant siens les préceptes de la raison et de la foi dans le progrès. Dans la conférence inau­gu­rale d'un colloque consacré à Nicolás Salmerón, José Álvarez Junco soulignait le paradoxe qui gouverne la culture du républi­ca­nisme historique espagnol. Alors que ses principes poli­ti­ques (opposition à la monarchie, sou­ve­raineté populaire, Suffrage Uni­ver­sel, liberté et égalité des citoyens) reposent sur la raison, entendue comme antithèse de l'obscu­ran­tisme, du fanatisme et des préjugés, la culture républi­cai­ne est nourrie par la volonté d'instaurer de nou­vel­les croyances et mythes inspirés par la rédemption et le mes­si­a­nisme de racine chré­ti­enne (Álvarez Junco, 2012, p. 19-33).

Largement inspirée par la réflexion de l'historien espagnol, la démarche entreprise ici analyse la synthèse des con­traires (révolution/tradition ; raison/croyances ; histoire/mythe) qui a modelé la culture poli­ti­que républi­cai­ne au XIX^e siècle. Dans les pas des historiens du poli­ti­que Jean-François Sirinelli et Serge Bernstein, on considérera la notion de culture poli­ti­que en tant qu'ensemble de valeurs, de repré­sen­ta­ti­ons, de pratiques qui convergent vers une vision partagée du monde. Cette conception s'appuie sur un soubassement phi­lo­so­phique ou doctrinal, formulé sous forme de vulgate, sur une lecture commune et normative du passé historique et s'exprime dans un discours codé, dans des rites et des symboles (Rioux et Sirinelli, 1997, p. 372-373). Les valeurs et pratiques, ainsi que la symbolique seront au cœur de cette réflexion.

La Révolution ou le retour à la tradition

Les Cortès réunies à Cadix à partir du 24 septembre 1810 sur fond de guerre antinapoléonienne marquent la première étape du libéralisme et l'entrée de l'Espagne

dans l'histoire contemporaine. En se déclarant détentrices de la souveraineté nationale, ces Cortès ouvrent la voie à l'égalité juridique des citoyens et initient le démantèlement du système économique et social du régime seigneurial. La première constitution politique espagnole en 1812, où l'on perçoit l'influence de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de la Révolution française de 1789 et de la Constitution française de 1791 (Varela, 2013, p. 6), concrétise institutionnellement la trajectoire révolutionnaire espagnole. Cependant ce premier code politique diffère sérieusement du contexte constitutionnel européen et américain qui l'avait précédé, la question de la liberté religieuse en étant proscrite. La constitution dite de Cadix consacre même, dans son article 12, la confessionnalité catholique de l'État ce qui est à la fois une concession aux élites traditionalistes également présentes aux Cortès de Cadix et au sentiment majoritaire des Espagnols (Varela, 2013, p. 15). Quelques années auparavant, dans ce même esprit transactionnel vis-à-vis de la culture catholique espagnole, la charte de Bayonne octroyée par Napoléon I faisait figurer la religion catholique, apostolique et romaine au premier de ses articles en tant que religion exclusive du roi et de la nation (Hocquelllet, 2001, p. 53-54).

Tout en affirmant la consubstantialité entre la nation espagnole et la religion catholique (être espagnol, c'était être catholique), la formulation de l'article 12 de la Constitution de Cadix — « La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. » — instituait dans sa deuxième partie à la fois l'intolérance religieuse et un contrôle de l'autorité civile sur le pouvoir religieux : « La Nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra ». Plus tard, le Comte de Toreno, dans son *Historia del levantamiento, guerra y revolución de España* (de 1838) comprend la clameur provoquée à l'étranger par cette intolérance manifeste, mais précise que les circonstances commandaient de ne pas aller à l'encontre de l'opinion générale et que la prudence (prudence que l'on pourrait entendre de nos jours comme une forme de réalisme politique) devait composer avec les préjugés : « pues necesario es conllevar a veces ciertas preocupaciones (*préjugés*) para destruir otras que allanen el camino y conduzcan al aniquilamiento de las más arraigadas » (Toreno, 2008, p. 863). Et à côté de cet esprit de transaction, Toreno souligne :

El artículo, bien considerado, era en sí mismo anuncio de otras mejoras: la religión decía “será protegida por leyes sabias y justas.” Cláusula que se enderezaba a impedir el restablecimiento de la Inquisición, para cuya providencia preparábase desde muy atrás el partido liberal (Toreno, 2008, p. 863).

En effet, un décret ultérieur à la promulgation de la Constitution de 1812, du 22 février 1813, devait supprimer l'Inquisition, ce qui, on le sait, n'empêchera pas Ferdinand VII de la rétablir en 1814.

Outre cette particularité, qui ancre la Constitution de 1812 à la fois dans la rupture et dans le respect de la tradition, la doctrine du premier libéralisme espagnol est caractérisée par une forte composante historiciste qui justifie le principe de la souveraineté nationale non pas par une volonté de subversion de l'ordre traditionnel, ce qu'elle était, mais, justement, par un enracinement dans une prétendue tradition espagnole médiévale (Varela, 2011, p. 36), la doctrine du pacte entre le roi et le royaume, bafouée par les dynasties des Habsbourgs puis des Bourbons.

Le Discours préliminaire à cette constitution, que l'on a coutume d'attribuer à Agustín Argüelles, bien que connu, vaut la peine d'être repris dans ses premières lignes, car il cherche à articuler la Constitution révolutionnaire avec la tradition nationale ancestrale, c'est-à-dire à faire la synthèse entre le nouveau et l'ancien et surtout à se prémunir contre les accusations de nouveauté, taxées de fallacieuses :

La Commission [constitutionnelle] n'offre rien dans son projet qui ne soit consigné de la façon la plus authentique et la plus solennelle dans les différents corps de la législation espagnole [...]. L'ignorance, l'erreur et la malignité se dresseront contre ce projet. Elles le qualifieront de novateur, de dangereux, de contraire aux intérêts de la Nation et des droits du Roi. Mais leurs efforts seront inutiles et leurs arguments fallacieux s'évanouiront comme fumée lorsqu'elles verront démontré jusqu'à l'évidence que les fondements de ce projet ont été pour nos aïeux de véritables pratiques, des axiomes reconnus et sanctifiés par les coutumes de nombreux siècles (cité dans sa version française dans Varela, 2013, p. 9).

Cette invocation à la tradition et l'histoire en appui de mesures objectivement révolutionnaires, perçue par l'historien britannique Raymond Carr comme un artifice tactique, obéit pour le constitutionnaliste Joaquín Varela autant à une croyance profondément ancrée qu'à une stratégie légitimatrice utilisée comme « lenitivo contra los celos y suspicacias de los diputados realistas y del país en general » (Varela, 2011, p. 37).

Pierre Vilar a identifié une « nostalgie médiévale » chez les libéraux espagnols, qui les amène à situer le patriotisme chez le Castillan Padilla (chef de la révolte *comunera* contre Charles-Quint), ou l'Aragonais Lanuza (qui s'était révolté contre Philippe II) ou le Catalan Claris (qui l'avait fait contre Philippe IV), parce que la Castille, l'Aragon et la Catalogne auraient eu « la nostalgie des lois et libertés dont elles avaient joui dans les cadres monarchiques du Moyen Âge » (Vilar, 1994, p. 78). L'historien Santos Juliá s'occupe de cette révolution, singulière par les liens qu'elle entretient avec une tradition inventée, dans le premier chapitre de son essai historiographique qui examine les récits qu'ont forgés sur l'Espagne les intellectuels tout au long des cent cinquante dernières années, *Historias de las dos Españas* (« Inventar la tradición para contar la revolución », Juliá, 2004, p. 21-57). Cette tradition inventée (on remarquera l'emprunt pour le titre de ce chapitre au célèbre essai de Hobsbawm et Ranger) reposait sur le monumental sous-bassement historique élaboré par Francisco Martínez Marina, *La teoría de las Cortes* (1813), dans lequel l'ecclésiastique aragonais « médiévalisait » les institutions modernes : les Cortès de 1810-1812 n'étaient qu'une restauration des Cortès médiévales. Le capucin Vélez de Guevara, qui avait produit une violente diatribe anti-libérale dans son *Preservativo contra la irreligión* (1811), devait débusquer dans son *Apología del Altar y el Trono* (1818), une fois l'absolutisme et le tribunal de l'Inquisition rétablis, le républicanisme sous-jacent de la Constitution de 1812 : « La constitución habla del rey, pero ella respira por todas sus páginas un republicanismo sin igual » (cité dans Fernández Albaladejo, 2007, p. 327). Quelque deux décennies plus tard, indique Juliá, un autre ecclésiastique, Jaime Balmes, devait ruiner ce bel édifice en offrant une image exactement inversée du récit libéral de la restauration de la tradition nationale. Par ce subterfuge, selon Balmes, les libéraux avaient masqué leurs véritables intentions (faire de la monarchie une république) et la nature étrangère à l'Espagne de leur doctrine. Le peuple, dans le récit catholique de Balmes, s'est soulevé en 1808 pour son roi, sa patrie et sa religion et la Constitution de 1812 a été rédigée par des anti-Espagnols (Juliá, 2004, p. 52). Dans cette vision dichotomique, Santos Juliá repère les germes de la métaphore des deux Espagnes, qui allait prospérer sous diverses formes, depuis les premières décennies du XIX^e siècle jusqu'au franquisme. Ainsi la difficile conciliation qu'avaient opérée les législateurs gaditans entre inspiration étrangère et tradition nationale (Aymes, 1990, p. 102-103), la synthèse que voulait réaliser le récit

libéral entre modernité et tradition portait justement en elle le ferment ou la genèse des deux Espagnes.

Mais le paradoxe logeait bien dans le soulèvement lui-même, comme l'a repris et éclairé de façon très convaincante Richard Hocquellet où « les patriotes espagnols, tout en luttant contre les troupes napoléoniennes au nom de la conservation de leur identité, expérimentent la modernité politique » (Hocquellet, 2008, p. 9)¹. En 1838, Antonio Alcalá Galiano, l'une des grandes figures politiques du XIX^e siècle espagnol et dont la trajectoire personnelle et politique a épousé les péripéties du libéralisme espagnol², se penche sur la nature de la « révolution » de 1808 dans son essai *Índole de la Revolución de España en 1808*. Bien qu'il reconnaisse son ambiguïté en rappelant l'interprétation antagonique du soulèvement (en tant qu'expression du fanatisme et de la défense de la tradition dans l'argumentation des « afrancesados », ou bien en tant qu'aspiration à un système politique différent reposant sur la liberté, conjuguée à la revendication d'indépendance), Alcalá Galiano cherche à dépasser ces divergences idéologiques. Ainsi la Guerre d'Indépendance est l'expression d'une union commune contre l'ennemi ainsi que le lieu de naissance d'un patriotisme populaire — « [la patria] de término usado solamente en los libros pasó a ser aclamación popular » —, auquel sont liées certaines valeurs civiques — « no pudo venir a uso sin traer consigo el acompañamiento de ideas que ella [la patria] despierta y abarca » (Alcalá Galiano, 1955, p. 319). Mais il faut préciser que Alcalá Galiano, à l'époque de la rédaction de cet essai, 1838, cherche tout autant à mieux cerner le soulèvement et la révolution initiés en 1808 qu'à expliquer l'origine des luttes, divisions qui marquent l'Espagne d'alors, à savoir, la fragmentation de la famille libérale et la guerre carliste (1833-1840). C'est pourquoi la conclusion de l'essai est empreinte d'amertume :

y así nos vemos en el momento presente exacerbados los odios, y sin divisarse fin a sus efectos sanguinarios y dañinos, hasta que consiga la postración nacida del cansancio lo que no alcanzan a lograr los consejos de la razón ni los preceptos de la justicia (Alcalá Galiano, 1955, p. 325b).

¹ La remarquable introduction de cet ouvrage développe en fait deux paradoxes et deux mythes attachés à la résistance et révolution en Espagne dans la période 1808-1812. Le deuxième paradoxe est explicité ainsi : alors qu'ils sont combattus par les patriotes, ce sont les Français et la monarchie Joséphine qui proposent aux Espagnols d'en finir avec l'Ancien Régime. Les deux mythes sont le patriotisme « national » et la révolution libérale (Hocquellet, 2008, p. 9-10).

² Libéral exalté pendant le *Trienio liberal*, il rejoindra en 1836 les rangs des libéraux modérés, peu après son retour d'exil auquel l'avait contraint la restauration absolutiste de 1823.

Dans ces paradoxes et ambiguïtés, on pourrait penser que demeure le caractère résolument révolutionnaire et en rupture du premier décret pris par les Cortès, réunies sur l'Île de León, déclarant la souveraineté nationale, opposée donc à la souveraineté du roi que ce même décret reconnaissait, cependant, comme roi légitime. Cet acte était autant une affirmation de la primauté de la nation sur le pouvoir royal et une annulation des abdications de Bayonne qui n'avaient pas reçu le « consentement de la nation », que, au contraire et comme l'analyse l'historien José María Portillo Valdés, une façon de défendre la monarchie espagnole qui avait cédé, de façon arbitraire, la souveraineté à un prince étranger (Portillo Valdés, 2000, p. 323). En quelque sorte, paradoxalement, la souveraineté nationale, habituellement définie comme principe de légitimité opposé à la souveraineté du roi, se légitimait en légitimant le roi. En vertu de ce même principe légitimateur, tous les décrets pris par les Cortès l'étaient au nom du roi absent et captif.

L'ouvrage de Portillo Valdés, *Revolución de nación: orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, part de l'interrogation suivante : comment un territoire aussi fortement et fanatiquement catholique que l'Espagne a-t-il pu engendrer une révolution politique ? Chronologiquement située dans cet entre-deux (1780-1812), l'étude de Portillo Valdés transcende la notion de rupture pour s'intéresser aux racines de la culture constitutionnelle espagnole. C'est au chapitre « La nación católica », dont on appréciera la nature oxymorique, que Portillo montre comment le libéralisme a cherché à établir une connexion avec la culture catholique, en s'appuyant principalement sur *La teoría de las Cortes*, évoqué plus haut. En identifiant la loi naturelle à la loi divine, en tant que « [le]y eterna, inmutable, fuente de toda justicia modelo de todas las leyes, base sobre la que estriban los derechos del hombre » (cité dans Portillo Valdés, 2000, p. 331), Martínez Marina opérait une fusion entre la philosophie politique moderne et la tradition culturelle catholique. Le préambule de la Constitution de 1812 porte indéniablement la marque de la fusion entre loi naturelle assimilée à la loi divine et législation humaine, car il y est stipulé que les Cortès décrètent et sanctionnent la Constitution politique de la monarchie espagnole au nom de « Dios todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo autor y supremo legislador de la sociedad ». Si les députés des Cortès de Cadix n'étaient que les interprètes de la législation divine, il n'en allait pas autrement dans la déclaration d'Indépendance des États-Unis du 4 juillet 1776 qui montrait que la loi naturelle, sur laquelle elle reposait,

n'était pas émancipée de toute entité supérieure : « Nous tenons pour évidentes pour elles-mêmes les vérités suivantes : tous les hommes sont créés égaux ; ils sont doués par le Créateur de certains droits inaliénables ; parmi ces droits se trouvent la vie, la liberté et la recherche du bonheur. » Cependant, contrairement à la Constitution espagnole, le Premier amendement à la Constitution des États-Unis interdisait au Congrès l'établissement d'une religion et permettait la tolérance religieuse.

L'interprétation de la révolution en tant que restauration de libertés anciennes sera promise à une longue vie dans l'historiographie républicaine qui fait sienne cette première étape du libéralisme en Espagne. L'exemple paradigmatique de cette appropriation ou acclimatation pourrait en être l'ouvrage de Vicente Blasco Ibáñez, *Historia de la Revolución española*, où la liberté et la souveraineté populaires apparaissent ravivées par la Constitution de 1812. Dans une vision essentialiste, ce qui était étranger à l'Espagne ce n'était pas le libéralisme, mais la tyrannie et l'absolutisme :

La libertad volvió otra vez a España con esta fórmula [la constitución de 1812], y decimos otra vez porque, para gloria del gran pueblo al que pertenecemos, se puede asegurar con la historia en la mano que en él la tiranía y el absolutismo son modernos, y que lo antiguo y lo tradicional son la libertad y la soberanía popular, que descansaban en la autonomía de nuestras regiones o pequeños reinos y que desaparecieron al morir éstos bajo la desafortunada tendencia unificadora de la monarquía. (Blasco Ibáñez, 1890, p. 6)³

Si la Révolution française est bien perçue comme un antécédent de la révolution libérale espagnole – l'ouvrage consacre une longue partie à l'histoire de la Révolution française –, Blasco emprunte les *topoi* du récit libéral où la révolution correspond au réveil du peuple espagnol et à la renaissance du génie national :

Mientras la monarquía se revolcaba en el fango en extranjero suelo⁴, la llama del genio nacional tanto tiempo apagada por el absolutismo, tornaba a revivir para iluminar al mundo. [...] El pueblo hispano despertó de su sueño que había durado siglos y sus bostezos fueron rugidos que admiraron al mundo (1890, p. 60).

³ Dans l'épilogue à cet ouvrage de Blasco Ibáñez, Francisco Pi y Margall reconnaîtra la Constitution de 1812 comme texte fondateur, mais en soulignera aussi le « caractère exagérément religieux » (Blasco Ibáñez, 1892 pour le vol. 3, p. 881).

⁴ On reconnaît là l'évocation des abdications de Ferdinand VII et de Charles IV en 1808 en faveur de Napoléon I.

Blasco reprend ainsi les ingrédients du récit libéral : la liberté et souveraineté considérées comme caractéristiques intrinsèques du grand peuple espagnol⁵ et la métaphore du peuple-lion endormi⁶. Mais ces éléments sont républicanisés, car c'est la monarchie (et non les dynasties étrangères, selon la lecture du premier libéralisme) et sa malencontreuse (*desacertada*) tendance unificatrice qui est la cause de la disparition de l'autonomie sur laquelle justement reposait la liberté.

Blasco énonçait une caractéristique fondamentale du républicanisme fédéraliste espagnol, qui fusionne les grands courants utopistes qui naissent au milieu du XIX^e siècle (États-Unis d'Europe, fédération universelle, république universelle démocratique) et la tradition historique nationale. Ainsi les pactes fédéraux établis par les comités républicains entre mai et juin 1869, dans le sillage de la création du Parti Républicain fédéraliste en octobre 1868, sont une première expression concrète du fédéralisme et renouent avec les territoires historiques de l'Espagne. Le premier pacte fédéral signé le 18 mai 1869 à Tortosa (Tarragone) comprend les anciennes provinces de la couronne d'Aragon : l'Aragon, la Catalogne, Valence et les Îles Baléares ; le pacte de Cordoue comprend les royaumes méridionaux de la couronne de Castille. Le projet de Constitution républicaine fédérale de juillet 1873 indique dans son préambule l'établissement d'une division territoriale « derivada de nuestros recuerdos históricos y nuestras diferencias » en vue d'assurer une solide fédération articulée avec l'affirmation de l'unité nationale. Dans un esprit de conciliation, précise toujours le préambule, les nouveaux États de la République sont les anciens royaumes de la monarchie. Le titre I (article 1) stipule, en effet, que la nation espagnole est composée de 17 États⁷, dont la

⁵ Le manifeste de la « Junta suprema central gubernativa del reino » du 28 octobre 1809, qui annonce à la nation la convocation de Cortès, rédigé par Manuel José Quintana, était porteur d'une vision essentialiste du peuple : « Pero el pueblo español, en cuyo seno se había conocido primero que en otro alguno de los modernos los verdaderos principios del equilibrio social, aquel pueblo que gozó antes que nadie las prerrogativas y ventajas de la libertad civil [...] no debía mendigar de otro ninguno máximas de prudencia y previsión política [...]. Pueblo tan magnánimo y generoso no debe ya ser gobernado sino por verdaderas leyes ». Manifeste repris dans Rodríguez Alonso, 1998, p. 36-37.

⁶ La figure du lion en 1808 se transmue d'emblème royal en symbole du peuple. Le couple de la matrone avec le lion, symbole de la nation libérale (Fuentes, 2002, p. 8-25), sera réinvesti par la symbolique républicaine sous la forme d'une Marianne hispanisée accompagnée d'un lion. Ce sera l'emblème de la I République et surtout de la II République espagnole (Orobon, 2005, p. 79-98 ; Orobon, 2010, p. 107-145).

⁷ «Título I. De la Nación española. Artículo 1.- Componen la Nación española los Estados de Andalucía Alta, Andalucía Baja, Aragón, Asturias, Baleares, Canarias, Castilla la Nueva, Castilla la Vieja, Cataluña, Cuba, Extremadura, Galicia, Murcia, Navarra, Puerto Rico, Valencia, Regiones Vascongadas.» Le projet de Constitution de 1873 et le préambule sont numérisés sur le site du Congreso de los Diputados. URL : http://www.congreso.es/docu/constituciones/1869/cons1873_cd.pdf (Dernière consultation : 18-II-2019).

dénomination générique, États et non pas nations ou nationalités, reprend celle des États-Unis d'Amérique, le modèle (avec la Suisse) de la fédération pour les républicains espagnols du dernier tiers du XIX^e siècle. Dans un esprit de légitimation, ce même titre I qui articule modernité républicaine et respect de la tradition historique est explicitement inspiré, dans le préambule, du modèle transatlantique, puisque tout en fondant la Fédération du monde moderne en opposition à une métropole aristocratique, les révolutionnaires américains « guardaron religioso culto a todo aquello que, además de ser progresivo estaba unido por la autoridad incontestable del tiempo » (préambule, p. 1).

La sainte raison et la sainte loi du progrès

Le préambule du projet de Constitution en 1873 affirme la primauté de la raison et de l'expérience dans la fondation et organisation d'une véritable fédération libérale, démocratique et républicaine. Cependant, inscrit dans la continuité de l'étape fondatrice qu'est 1808-1812, le républicanisme espagnol emprunte au premier libéralisme un langage politique nourri d'images religieuses – comme le montre ce « culte religieux » au passé attribué aux pères fondateurs américains – et de toute une veine sacralisatrice qui en vient à affecter ce qui, par nature, est étranger au sacré : la raison et le progrès.

Dans le sillage de la Constitution de 1812 les expressions telles que « sacrosantos derechos », « sagrado código » avaient envahi la littérature politique de la première étape du libéralisme en Espagne, dans un « transfert de sacralité » (l'expression est de Mona Ozouf dans son ouvrage *La fête révolutionnaire*) qui empruntait à la Révolution française. L'inauguration des stèles constitutionnelles entre 1812 et 1814, puis au début du Triennat libéral (1820-1823) avait donné lieu à des commémorations qui mêlaient le profane et la liturgie (Fuentes, 2014, p. 50 et 58), semblables à la proclamation de la Constitution de 1812 où il y avait eu exécution d'un *Te Deum* qui consacrait le lien entre loi divine et loi politique (Castro Alfn, 1987, 299-300).

Les premières publications périodiques républicaines, dans les années 40 du XIX^e siècle, s'inscrivent dans cette sacralisation. *El Huracán* (Madrid, 1840-1843, suspendu entre janvier 1842 et mars 1843) invente tout un réseau de symboles et de

mythes civico-religieux, la patrie, la république (la *Santa República*), la justice, etc., par lesquels la désacralisation du divin est reconvertie en sacralisation de la démocratie, selon Juan Francisco Fuentes (Fuentes, 1994, p. 46-47). L'historien Antonio Elorza reprend la fin du prospectus de *El Republicano* (publication de Barcelone, 1842), « Nosotros no queremos trono, no queremos instrumentos malditos de Dios y espresamente (*sic*) otorgados para castigo y perdición del pueblo paciente » pour y souligner que la forte composante sacralisatrice exprimée en termes de religiosité et de salut avaient la vocation de mobiliser une base populaire. Il s'agissait de parler un langage compréhensible et accessible aux masses populaires, de s'approprier une rhétorique religieuse, quoiqu'en termes inversés, la République devenait le saint gouvernement, béni de Dieu, face à une monarchie définie comme diabolique et comme régime de perdition (Elorza, 1975, p. 85).

La Ilustración Republicana Federal, créée par le républicain fédéraliste Enrique Rodríguez Solís, au lendemain de la chute de la Commune de Paris (le premier numéro est du 16 juin 1871), assume, dans la tradition didactique de la presse républicaine, la claire vocation de diffuser à travers des supports textuels et iconographiques une culture politique républicaine. Le terme « ilustración » du titre était à comprendre autant dans son sens classique d'instruction que de représentation graphique. De ce point de vue, *La Ilustración Republicana Federal* est à situer dans le sillage des *Ilustraciones* en général, qui prospèrent en Espagne à partir du milieu du XIX^e siècle, et notamment dans celui de *La Ilustración Española y Americana* (1869-1921). La revue fondée par Rodríguez Solís offre des articles historiques, notamment sur la Révolution française, agrémentés de portraits de révolutionnaires français, des articles circonstanciels de critique du gouvernement en place, dans lesquels le parti républicain joue son rôle d'opposition démocratique, et des articles de doctrine et de propagande présentés sous forme de feuilleton sur plusieurs numéros où sont abordés les principes de la fédération, les droits naturels que le républicanisme espagnol du XIX^e siècle estime supérieurs aux droits individuels, ainsi que la défense de l'instruction et la lutte contre l'ignorance. L'éducation doit permettre l'émancipation du peuple, plusieurs articles de la revue le montrent assez, par exemple dans le dernier article de la série « ¿Quién es el pueblo? », du 31 décembre 1871, Ubaldo Romero Quiñones insiste sur l'instruction qui est le seul moyen de s'assurer la liberté. Dans l'article du 8 juin 1872, de la série « Causas del

atraso del pueblo », Leandro Fajardo déclare, quant à lui, qu'une des causes du retard et de l'ignorance du peuple est la force des coutumes et traditions et dénonce le fanatisme religieux opposé à toute innovation ou modernisation, ainsi que l'emprise du clergé sur le peuple. Cependant, cette émancipation sociale et laïque revendiquée pour (plus que par) le peuple n'empêche pas de donner une dimension rédemptrice à l'éducation et plus largement à la République, comme l'indique le titre de la série d'articles rédigés par Francisco Córdova y López : « La salvación del pueblo o la república democrática federal », on peut dire que, par analogie avec le sens théologique du salut (fait d'être délivré de l'état de péché et de souffrance, et d'échapper à la damnation, *TLF*), éduquer le peuple c'était le délivrer de son état d'ignorance et de prostration sociale⁸. Par ailleurs, tout en dénonçant ces coutumes et traditions, causes du maintien du peuple dans son état d'ignorance, la culture politique républicaine coule les éléments de sa doctrine dans les moules de la tradition chrétienne.

Il ne fait pas de doute que la culture politique républicaine fait sienne l'étape historique 1808-1812, cristallisée dans la Constitution de 1812, en tant que mythe démocratique (Varela, 2014, p. 97-101). En amont la culture républicaine s'inscrit dans l'héritage des Lumières et de la Révolution française et fonde sa doctrine sur deux valeurs fondamentales qui étaient le socle de ces deux références historiques et philosophiques, la raison et le progrès, ce qui est valable notamment pour le républicanisme du dernier tiers du XIX^e siècle jusqu'au tournant du XX^e siècle (Miguel González, 2007, p. 192). La proclamation de la république dans une France en guerre, le 4 septembre 1870, déclenche l'enthousiasme des républicains espagnols. « Ahora, como en la fecha memorable de 1792, vuestro será el triunfo, no lo dudéis, porque la victoria corona siempre el grandioso esfuerzo de un pueblo que pelea por los derechos sacrosantos de la libertad y de la patria » (*La Discusión*, 7-IX-1870) clame la presse républicaine de Madrid dans un message commun, adressé aux républicains français, non exempt de traces religieuses à travers le providentialisme et les droits politiques sacralisés. C'est que pour les républicains espagnols, et malgré le contexte peu favorable, la France incarne les valeurs universalistes liées à la république : la force du

⁸ On pourra rétorquer que le terme « salut », tout comme le terme « salvación », n'a pas uniquement un sens religieux, mais aussi un sens profane (le fait d'échapper à un danger) ou historique, si l'on pense au Comité de salut public et à la formule « Salut et fraternité » de la Révolution française. Cependant cette dernière formule sera reprise par les républicains espagnols sous la forme « Salud y fraternidad » et non « Salvación y fraternidad ».

progrès et de la civilisation, la modernité, en un mot. Les monarchies sont irrémédiablement reléguées dans le passé, remarque *La Igualdad* (l'organe du Parti Républicain Fédéraliste), pour laquelle, quelques semaines auparavant, la modernité était indéniablement l'apanage des démocraties (*La Igualdad*, 18-VIII-187 et 14-IX-1870). La proclamation de la république en France devient aussi un formidable outil de propagande, en même temps que se confirme l'indéfectible et durable admiration pour la France au sein de la culture politique républicaine espagnole. La France est le modèle, le phare de l'Europe et de la civilisation⁹.

Au début du XX^e siècle, une brochure républicaine définit la république comme « aquel sistema de gobierno que fija en la razón humana el origen de la autoridad » opposé aux « sistemas que, tomando como base la patraña del origen divino, crean familias privilegiadas y les atribuyen el poder y el derecho de gobernar a sus semejantes » (extrait de *Lo que debe saber todo buen republicano* de 1904), tandis qu'une autre publication de 1900, *El catecismo de nuestra vida*, de Manuel Sodevilla conseille au républicain « Ante el mundo ideal no te cansas de reconocer los dictados de la Diosa Razón » (les deux extraits sont cités dans Álvarez Junco, 1994, p. 267). En appeler à la Déesse Raison, c'est là encore s'inscrire dans l'héritage de la Révolution française qui avait fait de la raison, en opposition à l'origine divine du pouvoir absolu, une nouvelle divinité. Et, comme l'indique Santos Juliá, il est logique que son produit le plus sublime, la République, soit également divinisé, sauf que la République est divinisée dans le sens chrétien du terme, comme espérance de rédemption (Juliá, 2008, p. 1064) et c'est une république rédemptrice de la société et du peuple qui est annoncée par Nicolás Salmerón en 1903 (*El País*, 26-III-1903, cité dans *Ibid.*).

Comme on l'a vu dans sa défense de l'Internationale, le langage de la raison employé par Salmerón n'était pas totalement déchristianisé. Dans un autre passage issu du même discours devant les Cortès, la suprématie de la raison sur les principes religieux est, paradoxalement, consacrée, c'est-à-dire rendue sacrée. Le député républicain note, en effet, que tout mouvement social est habité par :

la tendencia a consagrar un nuevo principio de vida poniéndole por encima no ya de las instituciones y los poderes, sino de los mismos principios religiosos y

⁹ Cette admiration est compatible avec la référence nord-américaine qui ne concerne que la fédération, au XIX^e siècle.

morales impuestos por la fe dogmática. Este principio es el de la razón inmanente en la naturaleza humana (Lorenzo, 1974, p. 218).

Il en va de même pour la science et le progrès institués dans le discours républicain comme de nouvelles croyances. La locomotive, plus que le produit de la science du XIX^e siècle, est la métaphore même de la marche inexorable du progrès. « La locomotora » de José Álvarez Sierra, poème publié dans *La Ilustración Republicana Federal* (2-VII-1871), aligne d'abord, dans un débordement lyrique, plusieurs hyperboles dans le goût du XIX^e siècle (la locomotive ouragan ou géant), mais est surtout, dans les 2^{ème} et 3^{ème} mouvements, l'histoire de l'émancipation/rédemption de l'humanité identifiée au progrès et la promesse de la réalisation de la fraternité. Le poème est le condensé de tout un imaginaire républicain qui voit dans le progrès ininterrompu la marche continue de l'humanité, le tout étant agrémenté de divinisation et de sacralisation, « y al siglo décimo nono/ el Progreso diviniza », « El Progreso, en mi sentir,/ no puede retroceder/ ante un sagrado deber:/ tiene leyes que cumplir ». Cependant, la trace religieuse n'est pas simplement une question de lexique, elle se trouve également dans l'acceptation du présent tel qu'il est en vertu d'un progrès à venir et dans une rhétorique qui fusionne conquête politique et perspective rédemptrice : « Si hoy el ideal no alcanza [la humanidad]/ tendrá el progreso su hora ;/ la doctrina redentora/ realizará tal conquista ».

En ce qui concerne la culture politique républicaine au tournant du XX^e siècle, José Álvarez Junco a observé que « la extensión real de los conocimientos y la mentalidad científica les interesa [a los republicanos] menos que la referencia global al mundo de la ciencia como garante del proyecto político » (Álvarez Junco, 1990, p. 357) et dans un article ultérieur, l'historien insiste sur le caractère trompeur des références à la science de la part des républicains, pour lesquels celles-ci accomplissaient des fonctions pas très éloignées de celles de la parole de Dieu pour les croyants, puisqu'elles étaient la garantie du triomphe futur : les progrès de la science s'étendraient au domaine politique et entraîneraient l'avènement du régime républicain (Álvarez Junco, 1994, p. 273-274). Plus récemment, dans une réflexion plus globale sur la culture du républicanisme historique espagnol, José Álvarez Junco, à travers différentes étapes de 1848 (apparition des premiers mouvements républicains) à 1939, montre les interférences entre le rationalisme censé fonder la doctrine républicaine et la moralisation assortie de

l'idéalisation (le peuple idéalisé, dans la tradition d'un Jules Michelet), du mythe (la croyance dans la récupération d'un paradis perdu) et de la mythification ou conversion en saints laïcs de certains républicains, en un mot le croisement ou enchevêtrement entre rationalité et mythologies (Álvarez Junco, 2012).

Mythologies républicaines

Au seuil de l'analyse de quatre grands mythes politiques contemporains (la Conspiration, le Sauveur, l'Âge d'Or et l'Unité), Raoul Girardet aborde la multiplicité d'interprétations du mythe et en retient synthétiquement trois. Selon les anthropologues et historiens du sacré, le mythe est récit – c'est le sens de *mythos/μύθος* – qui tout en se référant au passé conserve dans le présent une valeur explicative. L'approche proposée par Mircéa Éliade dans ses différents ouvrages, et notamment *Aspects du mythe ou Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, est dans ce cas fondamentale. Pour d'autres historiens, en revanche, le mythe est avant tout mystification, illusion. Enfin, une troisième ligne interprétative appréhende le mythe dans sa fonction d'animation créatrice, qui incite à l'action (Girardet, 1986, p. 13). Pour Girardet, ces interprétations opposées et complémentaires du mythe en tant que « récit légendaire », certes, mais « qui exerce aussi une fonction explicative, fournissant un certain nombre de clés pour la compréhension du présent » (*ibid.*) rendent compte en partie de la complexité des mythologies politiques. En partie, car cette sorte de synergie créatrice est renforcée par le rôle de mobilisation assigné aux mythologies politiques, auquel s'ajoute la « capacité légitimatrice [des mythes] qui leur garantit encore une large diffusion » (Campuzano Carvajal, 2007, p. 5).

L'historien Antonio Elorza mentionnait, comme on l'a vu, que la composante sacralisatrice présente dans la rhétorique républicaine avait la vocation de mobiliser. De la même manière la dimension mobilisatrice est au cœur des mythologies forgées par le libéralisme et républicanisme. Demetrio Castro Alfín a souligné que, de par leur filiation éclairée, les libéraux étaient rétifs au *mythos* en ce qu'il supposait l'acceptation de l'irrationalité, ce qui explique l'endoctrinement libéral des masses par la diffusion de concepts comme la souveraineté nationale ou la liberté (Castro Alfín, 1987, p. 295-296). Cependant, les mécanismes de diffusion et de propagande reposeront sur des symboles

et des rites enracinés dans l'histoire et la culture, réorientés idéologiquement afin de faire accepter et comprendre la nouvelle doctrine : le libéralisme. Finalement, les mécanismes et canaux de diffusion politiques tendent à réduire la distance entre *mythos* et *logos* ou même à effacer la dichotomie classique entre *mythos*, la fable irrationnelle, et *logos*, en tant que raison humaine incarnée dans la parole, autrement dit, la raison. Javier Fernández Sebastián rappelle en effet que « la racionalidad debe mucho a los factores irracionales y el razonamiento conceptual se apoya a menudo en la intuición » (Fernández Sebastián, 2010, p. 202).

Dans un but propagandiste et didactique, la culture politique républicaine espagnole s'est appuyée sur un répertoire de symboles, d'emblèmes et sur un discours mythifiant articulé avec un imaginaire politique national et transnational. L'analyse de la construction des mythologies républicaines abordée à présent s'articulera autour de deux lignes directrices, l'emprunt à la culture religieuse et son inscription dans la continuité du libéralisme.

Au cours du débat sur la constitutionnalité de l'AIT, Fernando Garrido comparait les premiers chrétiens à des internationalistes avant la lettre. Cette assimilation entre christianisme et internationalisme renvoie au fait que les républicains se croyaient porteurs de l'authentique message évangélique détourné, dévoyé ou corrompu par l'Église. Cette croyance, solidement ancrée dans la culture politique républicaine, résulte du poids de la culture chrétienne profondément enracinée qui fait émerger dans le discours politique républicain une espèce de christocentrisme (Miguel González, 2007, p. 154). Cependant ce discours « christocentré » est lié en amont à l'éclosion dans la France des premières décennies du XIX^e de nouvelles organisations sociales liées aux utopies formulées par Saint-Simon, Fourier et Lamennais et inspirées par une herméneutique sociale et politique des Évangiles qui conjugait christianisme et progrès ou qui, au contraire, au nom d'un christianisme dévoyé, corrompu par l'Église, prétendait refonder un nouveau christianisme. Le peuple est vu alors comme une nouvelle incarnation du Christ. L'influence du romantisme social est sans doute présente, qui voit dans le peuple le nouveau Christ, qui porte en lui « *la vertu du sacrifice* » (Michelet, 1846, p. III), une sorte de Messie collectif (Álvarez Junco, 1987, p. 249), ou un acteur collectif mythifié (Pessin, 1992).

À la suite d'Abreu et avec Ramón de Cala, Fernando Garrido est le propagandiste du fouriérisme en Espagne à travers le périodique *La Organización del Trabajo* dans lequel en 1848 il publiera un sonnet à la gloire de Charles Fourier (qui était mort en 1837) où celui-ci apparaît comme une figure christique : « Gloire à toi, fils de Dieu/ Tu fus le nouveau Christ du monde bafoué ». Mais c'est son ouvrage de 1855, constamment republié ensuite (la 16^{ème} édition est de 1881), *La República democrática federal universal*, qui montre le mieux cette identification entre principes républicains et message évangélique :

La República Democrática, Federal y Universal, es la más cristiana de todas las instituciones políticas; o mejor dicho, es la única institución verdaderamente cristiana, porque en ella la práctica de los grandes principios morales del Evangelio se convierte en dogma, en base de todos los derechos, de todas las leyes. La libertad, la Igualdad y la Fraternidad, principios morales más que políticos, son el cimiento y la cúspide, el principio y el fin de las instituciones democráticas (1881, p. 103-104).

La citation réunit deux traits de la culture politique républicaine : la fusion/confusion entre politique et religion chrétienne (la république en tant qu'incarnation des principes de l'Évangile), ainsi que le fait de se revendiquer comme des chrétiens authentiques, ce qui sous-entendait que l'Église (catholique s'entend), représentation du christianisme, ne l'était pas vraiment. À ces deux caractéristiques s'ajoute le détournement de la triade, Liberté, égalité, fraternité, qui fonde les droits politiques individuels, métamorphosés en expression de droits moraux. Les principes de la révolution française sont christianisés et moralisés. Indéniablement, pour les républicains espagnols, comme d'autres exemples le montreront plus avant, la morale était supérieure à la politique.

Dans le droit fil de cette moralisation, la triade révolutionnaire « liberté, égalité, fraternité » est l'objet de toute une sanctification dans la littérature républicaine. Ainsi dans sa description d'un *casino popular* en 1865, Enrique Rodríguez Solís indique qu'il y avait une gravure avec une allégorie de la démocratie (une Marianne ?) et ces mots « sacramentels » (« palabras sacramentales ») : « Libertad, Igualdad, Fraternidad » (1930-1931, p. 30). Mais ces réponses à la question qu'est-ce qu'être républicain, en forme de catéchisme, semblent particulièrement significatives de l'importance des valeurs morales et de la conviction d'incarner et réaliser, au contraire de l'Église catholique, les préceptes chrétiens :

Ser republicano es ser cristiano, en la verdadera acepción de la palabra; en el sentido moral y social de que es negación la Iglesia Católica, enemiga irreconciliable de la moral de Cristo.

Es considerar hermanos e iguales a todos los hombres, es amar a los débiles y oprimidos y servirles;

Es buscar la gloria en el bien de los demás;

Es querer la ilustración y el bienestar de los ignorantes y de los pobres;

Es querer que desaparezca la holganza con los vicios que la acompaña, y que cada uno viva de su trabajo [...];

Es servir a la humanidad, contribuyendo a que el hombre cumpla en la tierra su destino, realizando esa sublime ley del progreso, que lo lleva a la perfección [...] (Garrido, 1881, p. 129-130).

Être républicain, c'était donc être un bon chrétien, aimer le faible et l'opprimé, faire le bien, mais un christianisme renouvelé et incarné qui est articulé avec ou qui même justifie l'anticléricisme. C'est parce que la république met en pratique les maximes de l'Évangile que l'Église est contre la république (est-il dit ailleurs) et corrélativement, c'est parce que la république incarne le message évangélique que les républicains doivent dénoncer les vices et mensonges du clergé, comme le fait Garrido :

¿Quién conocerá un representante de la religión, un discípulo de Jesucristo, que es todo amor, en un energúmeno, vestido de negro sayo, que con una cruz en la mano y un puñal en la otra, predica el exterminio [*sic*] de sus hermanos, y los estermina [*sic*] él mismo, como hace medio siglo lo estamos viendo todos los días en la católica España, con escándalo del mundo civilizado? (1881, p. 124)

C'était aussi un contre-discours face au discours diabolisant de l'Église contre la république. La rage identifiée au curé (où était visible le souvenir de la première guerre carliste) était un renversement du discours violent de l'Église contre la démocratie. Un discours simpliste, certes, qui s'adressait à un public sous l'emprise de la religion, il était donc important de ne pas aller à l'encontre des croyances, mais on dénonçait les abus de l'Église dans une rhétorique manichéenne inversée : le bien était du côté de la république et le mal du côté de l'Église.

Une anecdote tirée d'un ouvrage d'Elie Reclus illustre parfaitement cette superposition ou imbrication entre républicanisme et religiosité. Au lendemain de la révolution de 1868, ce journaliste, ethnologue et militant anarchiste français assure pour *La Revue Politique* une correspondance de son voyage de la Catalogne jusqu'en

Andalousie aux côtés de Fernando Garrido¹⁰. Alors qu'ils sont accueillis à Gérone chez Pablo Alsina, Élie Reclus est étonné de voir qu'un reliquaire côtoie les droits et devoirs des citoyens : « en la parte superior de un relicario con los restos auténticos de 4 santos, aparece el cuadro gráfico y sinóptico de los derechos y los deberes del ciudadano y el Catecismo de los derechos del hombre » (2007, p. 45). Reclus explique que la femme de Pablo Alsina est très dévote et que celui-ci la républicanise, d'où cette manifestation singulière dans la maison de Pablo Alsina de la lutte entre le « papisme » (c'est le mot qu'il emploie) et la libre-pensée. Sans doute ne s'agissait-il pas d'extirper violemment les éléments de dévotion, d'où cet étrange voisinage. Reclus précise que Pablo Alsina, républicain donc, est un ex-ouvrier bijoutier qui s'est reconverti dans la vente de reliquaires. Encore une étrange superposition/interférence. Plus tard, en Andalousie, Reclus remarque que dans une manifestation paysanne pro-républicaine organisée à Álora (province de Malaga) des républicains de Coín portent un drapeau frappé de « Viva la República » mais avec à côté « une grande croix rouge ». « Es que las gentes de Coín – explique-t-il – son religiosas e impetran la protección divina para todas sus empresas » (Reclus, 2007, p. 121). L'en-tête de l'hebdomadaire *La Ilustración Republicana Federal* représente graphiquement cette fusion entre doctrine républicaine et doctrine chrétienne, où la figure de Marianne est confondue avec la figure du Christ trônant et repose sur un socle frappé du mot « Cristo » et des maximes « Amaos los unos a los otros » et « Todos los hombres son hermanos », tandis qu'au loin on peut distinguer un train, des usines fumantes, un mât de bateau, emblèmes du progrès assimilés par la symbolique républicaine.

Le poids de la culture chrétienne (et non plus uniquement doctrine chrétienne) explique sans aucun doute la grande importance accordée aux valeurs morales, l'honnêteté, la droiture ou même l'honneur dans un registre qui a plus à voir avec l'Ancien Régime qu'avec la modernité politique. Ainsi le républicain et internationaliste barcelonais, Conrado Roure, affirme dans ses mémoires publiées au début du XX^e siècle : « República y moralidad son sinónimos » (Roure, 1927, p. 233). Le républicain était donc moral et honnête et en avait la réputation socialement affirmée.

¹⁰ Il s'agit de *La Revue Politique et Littéraire* (1868-1869), qui paraît sous le titre *La Revue politique* du 6 juin au 27 septembre 1868. Les correspondances de Reclus y furent publiées du 7 novembre au 6 décembre 1868. Ces chroniques sont rassemblées dans une édition récente réalisée par Francisco Madrid, en espagnol, et qui reprend la publication qu'en avait faite *La Revista Blanca* en 1932-1933.

Pour preuve, cette autre anecdote rapportée par Reclus et qui concerne encore Alsina notre vendeur de reliquaires, dont le prix était fixé, précise Reclus, à 20 francs sans reliques et 25 francs avec. Une jeune femme atteinte de rhumatismes explique qu'elle préfère acquérir un reliquaire auprès d'Alsina plutôt qu'auprès du curé, car « Pablo, tú eres republicano, lo que significa ser hombre honrado. Vas a venderme un relicario con reliquias verdaderas. Si lo comprara en el convento, los frailes serían capaces de ponerme en él huesos de carnero » (Reclus, 2007, p. 45).

Enfin, il est significatif qu'en 1932 un manuel d'éducation civique, *El niño republicano*, destiné donc à un jeune public, souligne les qualités morales, le sens du travail, voire l'ascétisme des « pères fondateurs » de la république, Salmerón, Pi y Margall, Figueras et Castelar, bien plus que leurs qualités politiques. Mais après l'échec qu'avait été la I^e République, la filiation avec ces hommes du passé devait se situer sur le plan de l'exemplarité morale et non de l'exemplarité politique. Tandis que la II^e République instaure une législation sécularisatrice, on se réfère encore à Pi y Margall, Anselmo Lorenzo, Francisco Giner de los Ríos e Iglesias en tant que saints laïcs (García, 2015, p. 207-237).

Certaines figures républicaines du XIX^e siècle se voient mythifiées de leur vivant, c'est le cas d'Emilio Castelar et de Francisco Pi y Margall. Castelar captive par la puissance de son verbe et peut républicaniser par son seul charisme. L'homme de presse, Antonio Sánchez Pérez, évoque le « faiseur de républicains » et se réfère à lui comme « nuestro ídolo, aquel que, nuevo Orfeo, nos hipnotizaba, nos electrizaba, nos republicanizaba hasta los tuétanos, contándonos a la sazón, en su cátedra de la Universidad, la muerte de Padilla o el suplicio de Lanuza » (Cité dans Peyrou, 2004, p. 484). Francisco Pi y Margall, quant à lui, se distingue, par son envergure intellectuelle, la référence qu'il demeure pour le républicanisme et aussi pour ses qualités morales. C'est ce profil qui transparaît dans le récit du voyage que le républicain réalise dans les terres valenciennes en juin 1881. Vicente Suárez Casañ qui l'accompagne et tient le journal du voyage insiste sur les nombreuses manifestations d'émotion, les larmes de la foule à l'arrivée ou au départ de Pi. Ainsi lorsqu'il prend congé des habitants de Játiva (Valence) : « [p]artía, sabe Dios hasta cuándo, el símbolo de las ideas federales, el incansable propagador del pacto, después de haber sembrado en el corazón de todos la fe política y haber fortificado las antiguas creencias de un

pueblo heroico. » (Suárez Casañ, 1883, p. 131) Dans ce court extrait les idées fédérales et les anciennes croyances se télescopent ; la politique moderne croise une vision essentialisée du peuple, tout en étant une affaire d'émotion et le leader républicain est transmué en apôtre et en symbole, autant dire en mythe incarné.

Cette tendance mythificatrice qui habite la culture politique républicaine métamorphose aussi les héros en martyrs, en « martyrs de la liberté », en laïcisant le mot emprunté au lexique chrétien. Les martyrs chrétiens étaient morts parce qu'ils n'avaient pas voulu abjurer leur foi, les « martyrs de la liberté » se sacrifient au nom de leurs convictions politiques. Le syntagme est directement repris de la culture politique libérale. On pourrait ainsi tracer une ligne continue entre les victimes du 2 mai 1808 jusqu'aux capitaines Galán et García Hernández, premiers martyrs de la II^e République (et présentés comme tels le 14 avril 1931), exécutés, après avoir échoué dans leur insurrection républicaine. Dans la continuité de la Révolution française qui connaît son premier martyr avec Marat dont l'assassinat par la contre-révolution en juillet 1793 déchaîne une véritable vénération populaire (Soboul, 1957, p. 200), la veine martyrologique est amorcée en Espagne avec les victimes du 2 mai 1808, se poursuit avec les généraux exécutés lors de la restauration absolutiste (1814-1820, Díaz Polier en 1815, Lacy en 1817), puis Riego en 1823 et Torrijos en 1831. En 1855, le journaliste modéré Rico y Amat jettera un regard ironique sur ces « martyrs de la liberté » qui étaient devenus un lieu commun :

Los que hacen la tontería de dejarse fusilar o ahorcar por política. Aunque personalmente sean cobardes, con tal de que al tiempo de morir digan que mueren por haber querido salvar la patria y den unos cuantos vivas a la libertad, quedan clasificados ya como *héroes* y como *mártires*. (p. 253, les italiques sont dans le texte)

Guillén, Bohórquez et Carvajal, exécutés durant le soulèvement fédéraliste d'octobre 1869 seront les martyrs républicains du Sexenio democrático dont les noms seront constamment rappelés et honorés. Le vieux stéréotype du révolutionnaire romantique se voit étayé par la figure du martyr de la liberté (Miguel González, 2007, p. 312). Manuel Canoura dans l'article « Al pueblo español » les célèbre ainsi en 1871 :

¡Temblad ante la sombra de los augustos mártires de la libertad! [...] Dormid en paz ¡oh mártires queridos de una santa causa; reposad en lo que vuestros asesinos llaman vuestra tumba! Dormid en paz ¡oh víctimas sacrificadas en aras de la

libertad y de la República! (*La Ilustración Republicana Federal*, 31-V-1871, p. 191).

L'histoire du parti républicain de Enrique Rodríguez Solís (1892), qui porte le sous-titre de « historia de sus propagandistas, de sus tribuneros, de sus héroes y de sus mártires » est une suite d'hagiographies et reprend la tradition du récit tragique libéral en identifiant dans le prologue l'histoire du parti avec l'histoire de l'homme « que ha recorrido una vía dolorosa y sufrido todo género de ultrajes y de martirios » (Rodríguez Solís, p. 9). Les martyrs doivent nourrir la flamme républicaine de leur exemplarité, ils sont ceux qui prouvent la légitimité de la poursuite du combat. C'est pourquoi le républicanisme historique est peuplé de « santorales » et de « santones », une tradition héritée du libéralisme. Rico y Amat ne manque pas, là encore, d'épingler la dévotion excessive rendue à ces « momies » conservées dans les « retablos de las iglesias políticas » (Rico y Amat, 1855, p. 300). Enfin, dans une relecture mariale de la Marianne, allégorie de la liberté, très présente aussi dans l'imagerie républicaine espagnole, la République est comparée à la Vierge protectrice. C'est le cas, dans certaines compositions poétiques publiées dans la littérature de colportage (*literatura de cordel*). « Soy la madre protectora/ de esta noble nación », peut-on lire dans un *romance* de 1873 (Arxiu Històric de Barcelone, Rom. Reg. n° 625). La gravure d'en-tête de ce long poème en octosyllabes offre un étonnant syncrétisme iconographique. Les codes de représentation de l'Immaculée conception croisent en effet l'allégorisation de la République, puisque la matrone républicaine coiffée du bonnet phrygien et entourée des attributs du progrès (usines fumantes, c'était la modernité à l'époque), de l'égalité (triangle égalitaire), de la justice (balance aux plateaux équilibrés) se dresse, piétinant les chaînes du despotisme, sur les nuages du monde céleste¹¹. Ailleurs, la république est la *stella maris*, « santa estrella de grato lucir » (Montblanch, 1873, Arxiu Històric de Barcelone, Rom. Reg. N° 608). Une même connotation mariale est visible dans une allocution du comité républicain de Barcelone de février 1869, évoquée par Roure, qui débute ainsi : « Acogiéndose bajo el sagrado manto de la República... » (Roure, 1927, T. 3, p. 233). Ce manteau protecteur de la république, un leitmotiv quasiment dans la

¹¹ Cette planche est signée Noguera, José Noguera, « Noguera III » probablement, actif à Barcelone dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, qui se distingue par la grande variété de ses talents dans le domaine de l'illustration populaire, entre estampes costumbristas, religieuses, historiques et politiques (Fontbona, 1992, p. 76-80).

rhétorique républicaine, est visible encore en 1931 dans un portrait allégorique de Alcalá Zamora, peint par Adolfo Ferrer.

Deux axes se dégagent nettement dans la culture politique républicaine de la deuxième moitié du XIX^e siècle : l'inscription historique dans l'héritage du premier libéralisme et la profonde empreinte de la culture chrétienne dans la forme ou la rhétorique, mais aussi dans la doctrine elle-même, dans la mesure où le républicanisme se voulait réalisation du message évangélique d'égalité et de fraternité. Sans nul doute le premier libéralisme est pour le républicanisme un grand pourvoyeur de symboles et de mythes, tout en lui permettant de fonder une généalogie et de s'inscrire dans une histoire (mais aussi dans une culture) non exempte de sens téléologique. C'est ce qui apparaît encore dans le discours d'inauguration de l'Assemblée constituante de la II^e République espagnole prononcé par Alcalá Zamora, le 14 juillet 1931 – la date ne devait rien au hasard, la France était le modèle pour les républicains espagnols. Pour le Président, la II^e République était l'arrière-petite-fille de Riego, de Torrijos, de tous ceux qui avaient péri en luttant contre les perfidies de Ferdinand VII. Les constituants de 1931 se devaient d'exprimer leur reconnaissance à ceux de 1812, ceux du *Trienio liberal*, ceux de 1855 et de 1869, car la II^e République leur était redevable des principes qui structurent la doctrine républicaine : la souveraineté nationale et la démocratie (*Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes de la República Española*, 14-VII-1931). Même si le libéralisme n'était compatible ni avec la souveraineté populaire, ni, pour l'essentiel, avec la république, son legs était assumé par les républicains de 1931 en tant que légitimation historique. La II^e République entrerait elle aussi dans l'histoire. Trois mois auparavant, au lendemain de la proclamation de la république, Luis Araquistáin, en des termes hyperboliques et non sans manipuler le concept de souveraineté populaire et de révolution, célébrait la fin d'un cycle historique qui avait commencé en 1521 :

Se cierra un gran ciclo histórico, se consuma pacíficamente una honda revolución que en su sentido etimológico quiere decir volver al punto de partida. Volvemos a 1521, a la suprema soberanía popular. Son cuatro siglos y diez años. Muchos siglos y muchos años. Pero pocos si se tiene en cuenta la majestad de esta revolución española, única en la historia. Tanto como una grandísima epopeya política, es una magnífica obra de arte. (*El Sol*, 15-IV-1931)

Cette interprétation rétroactive du socialiste espagnol aurait pu être écrite pratiquement dans les mêmes termes 50 ou 100 ans auparavant. Le discours républicain semble, par certains aspects, être figé dans le temps.

Paradoxalement, c'est envers les républicains de 1873 que l'hommage d'Alcalá Zamora devait être le plus ambigu au sein des Cortès ce 14 juillet 1931. Ceux-ci, d'après le Président, laissaient à la II^e République deux guides qui devaient empêcher sa perte. Le premier situé dans les hauteurs signale l'idéal que représentent ces hommes (« luminarias de ideal y estelas de rectitud »), l'autre, terrestre, indique les obstacles à éviter, en rappelant les déboires et douleurs que ces républicains avaient traversés (« los senderos del peligro amojonados con todas las amarguras de su dolorosa y abnegada exploración »). Au-delà de la leçon politique à tirer, la veine doloriste et la dichotomie entre idéal céleste et douleur terrestre s'inspirent nettement de la doctrine chrétienne. Le républicanisme était plus qu'un courant d'opinion, comme l'a écrit Álvarez Junco, c'était « toda una concepción del universo, un conjunto de creencias sobre los avatares y el destino de la humanidad, guiada por la “razón” » (Álvarez Junco, 1989, p. 355). Comme toute culture politique, celle du républicanisme était aussi une vision partagée du monde.

Ces croyances adaptées par la culture républicaine, coulées dans une rhétorique religieuse qui était vecteur de diffusion de la doctrine politique, sont compatibles avec un anticléricalisme frontal, parce que le clergé, par son comportement, était aux antipodes du message évangélique qu'il prônait et parce qu'être anticlérical ce n'était pas être antireligieux. Le socialisme utopique de Fourier et notamment le christianisme social de Lamennais ont exercé une grande influence sur les républicains espagnols comme Garrido et Castelar (Varela, 2014, p. 99). Et en se référant au nationalisme, l'historien britannique Anthony D. Smith a montré que la religion loin d'être écartée de la modernité sécularisatrice la réinvestit sous d'autres formes (Smith, 2000, p. 811). Autrement dit, les acclimations opérées par la culture politique du républicanisme étaient nettement articulées avec d'autres courants politiques, d'autres processus, d'autres aires culturelles.

L'approche proposée, forcément incomplète et partielle – la culture politique républicaine a été considérée ici dans son homogénéité et en surplomb par rapport aux différents courants du mouvement (Duarte et Gabriel, 2000 ; Miguel González, 2007) –

se veut aussi une réflexion sur les liens entre culture et politique et, dans le fond, sur cet attelage oxymorique qu'est le syntagme « culture politique ». La politique tout à la fois s'oppose et s'adapte à la culture, aux habitudes, aux mentalités, par accommodements successifs. Les couples antagoniques raison-croyances ; modernité-tradition ; rupture-continuité ; sécularisation-sacralisation sont au cœur de la culture républicaine, en tant qu'avatars de la tension constante à l'époque contemporaine entre culture et politique.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

ÁLCALÁ GALIANO, Antonio, 1955, *Índole de la Revolución de España en 1808*, in *Obras escogidas*, BAE, Madrid. Première publication: *Revista de Madrid*, Madrid, 1838.

Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona : Ressources graphiques (Fons gràfics).

Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes de la República Española, 1931-1932.

GARRIDO, Fernando, 1870, *Historia de las clases trabajadoras*, Madrid, Imprenta de T. Núñez Amor.

GARRIDO, Fernando, 1881 [1855], *La República democrática federal universal. Nociones elementales de los principios democráticos dedicados a las clases productoras*, Madrid, Imprenta de Juna Iniesta, 16^a edición.

Igualdad, La (1868-1874).

Ilustración Republicana Federal, La (1871-1872).

LORENZO, Anselmo, 1974, *El proletariado militante. Memorias de un internacional*, Bilbao, Zero. 1^{ère} édition, 1901, pour la 1^{ère} partie, 1923, pour la 2^{ème}.

MICHELET, Jules, 1846, *Le peuple*, Bruxelles, Meline, Cans et compagnie.

SUÁREZ CASAÑ, Vicente, 1883, *Viaje de don Francisco Pi y Margall a Valencia*, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Góngora.

TORENO, Conde de, 2008, *Historia del levantamiento, guerra y revolución de España*, Estudio preliminar de Richard Hocquellet, Pamplona, Urgoiti Editores.

Bibliographie secondaire

ÁLVAREZ JUNCO, José, 1987, «Magia y ética en la retórica política», in ÁLVAREZ JUNCO, José (comp.), *Populismo, caudillaje y discurso demagógico*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

ÁLVAREZ JUNCO, José, 1990, «Racionalismo, romanticismo y moralismo en la cultura política republicana de comienzos de siglo», in GUEREÑA, Jean-Louis y TIANA, Alejandro (eds.), *Clases populares, cultura, educación: siglos XIX-XX*, Madrid, Casa de Velázquez-UNED, p. 355-375.

ÁLVAREZ JUNCO, José, 1994, «Los “amantes de la libertad”: la cultura republicana española a principios del siglo XX», in TOWNSON, Nigel (ed.), *El republicanismo en España (1830-1977)*, Madrid, Alianza Editorial, p. 265-292.

ÁLVAREZ JUNCO, José, 2012, «La cultura del republicanismo histórico español», in MARTÍNEZ LÓPEZ, Fernando y RUIZ GARCÍA, Maribel (eds.), *El republicanismo de ayer a hoy. Culturas políticas y retos de futuro*, Madrid, Biblioteca Nueva, p. 19-

- 33.
- AYMES, Jean-René, 1990, *La guerra de la Independencia en España*, Madrid, Siglo Veintiuno editores.
- BLASCO IBÁÑEZ, Vicente, 1890, *Historia de la Revolución española (Desde la Guerra de la Independencia a la Restauración en Sagunto 1808-1874)*, Barcelona, Casa Editorial La Enciclopedia Democrática.
- CAMPUZANO CARVAJAL, Francisco, « Du mythe à la mythification », in CAMPUZANO CARVAJAL, Francisco (dir.), *Figures de la mythification dans l'Espagne du XXe siècle*, Montpellier, Université Paul-Valéry, 2007, p. 3-9.
- CASTRO ALFÍN, Demetrio, 1987, « Simbolismo y ritual en el primer liberalismo español », in ÁLVAREZ JUNCO, José, *Populismo, caudillaje y discurso demagógico*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, p. 287-318.
- DUARTE, Ángel, GABRIEL, Pere, 2000, « ¿Una sola cultura política republicana ochocentista en España? », in *Ayer*, 39.
- ELORZA, Antonio, TRÍAS, Juan J., 1970, *Federalismo y reforma social (1840-1870)*, Madrid, Ediciones Castilla.
- FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo, 2007, *Materia de España. Cultura política e identidad en la España moderna*, Madrid, Marcial Pons Historia.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier, 2010, « Las revoluciones hispánicas. Conceptos, metáforas y mitos », in CHINCHILLA PAWLING, Perla de los Ángeles, *La Revolución Francesa: ¿matriz de las revoluciones?*, México, Universidad Iberoamericana, A. C.
- FONTBONA, Francesc, 1992, *La xilografía a Catalunya entre 1800 i 1923*, Barcelona, Biblioteca de Catalunya.
- FUENTES, Juan Francisco, 1994, « El mito del pueblo en los orígenes del republicanismo español: *El Huracán* (1840-1843) », in *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, n° 23, p. 41-58.
- FUENTES, Juan Francisco, 2002, « Iconografía de la idea de España en la segunda mitad del siglo XIX », in *Cercles d'Història Cultural*, 5, p. 8-25.
- FUENTES, Juan Francisco, 2014, « La fiesta revolucionaria en el Trienio liberal español », in *Historia Social*, 78, p. 43-59.
- GARCIA, Hugo, 2015, « ¿La república de las “pequeñas diferencias”? Cultura(s) de izquierda y antifascismo(s) en España », 1931-1939, in PÉREZ LEDESMA, Manuel y SAZ, Ismael (coords.), Madrid, Marcial Pons, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, p. 207-237.
- HOCQUELLET, Richard, 2001, *Résistance et révolution durant l'occupation napoléonienne en Espagne 1808-1812*, Paris, La Boutique de l'Histoire éditions.
- JULIÁ, Santos, 2004, *Historias de las dos Españas*, Madrid, Taurus.
- MIGUEL GONZÁLEZ, Román, 2007, *La Pasión Revolucionaria. Culturas políticas republicanas y movilización popular en España en el siglo XIX*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- MIRCEÁ, Éliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.
- OROBON, Marie-Angèle, 2005, « Marianne y España: La identidad nacional en la Primera república española », in *Historia y Política*, 13, p. 79-98.
- OROBON, Marie-Angèle, 2010, « Los combates de Mariana: emblemas y símbolos republicanos (1931-1938) », in CASA SÁNCHEZ, José Luis et DURÁN ALCALÁ, Francisco (eds), *Republicanism and crisis of the democracy. A comparative perspective (1909-1939)*, Córdoba, Diputación Provincial de Córdoba-Patronato

- Alcalá-Zamora-Universidad de Córdoba, p. 107-145.
- PESSIN, Alain, 1992, *Le mythe du peuple et la société française du XIX^e siècle*, Paris, PUF.
- PEYROU, Florencia, 2008, *Tribunos del pueblo. Demócratas y republicanos durante el reinado de Isabel II*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- RECLUS, Elías, 2007, *Impresiones de un viaje por España en tiempos de la Revolución*. Edición de Francisco Madrid, Logroño, Pepitas de calabaza.
- RICO Y AMAT, Juan, 1994 [1855], *Diccionario de los políticos o verdadero sentido de las voces y frases más usuales entre los mismos*, Madrid, Imprenta de F. Andrés y Compañía, edición facsímil, Librerías « París-Valencia ».
- RIOUX, Jean-Pierre, SIRINELLI, Jean-François (dirs.), 1997, *Pour une histoire culturelle*, Paris, Seuil.
- RODRÍGUEZ ALONSO, Manuel (ed.), 1998, *Los manifiestos políticos (1808-1874)*, Barcelona, Ariel.
- RODRÍGUEZ SOLÍS, Enrique, 1892-1893, *Historia del Partido Republicano español, Historia del partido republicano español*, Madrid, Imprenta de Fernando Gao y Domingo de Val.
- RODRÍGUEZ SOLÍS, Enrique, 1930-1931, *Memorias de un revolucionario*, Madrid, Plutarco.
- ROURE, Conrado, 1925-1927, *Recuerdos de mi larga vida*, 3 tomes, Barcelona, El Diluvio.
- SMITH, Anthony D., 2000, « The “Sacred” Dimension of Nationalism », in *Millennium. Journal of International Studies*, vol. 29, n° 3, p. 791-814.
- SOBOUL, Albert, 1956, « Sentiment religieux et cultes populaires pendant la Révolution : saintes patriotes et martyrs de la liberté », in *Archives de sociologie des religions*, n°2, p. 73-87.
- VARELA SUANZES-CARPEGNA, Joaquín, 2011, *La teoría del Estado en las Cortes de Cádiz*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- VARELA SUANZES-CARPEGNA, Joaquín, 2013, « La Constitution de Cadix dans son contexte espagnol et européen (1808-1823) », in *Jus politicum*, n°9, consultable en ligne [<http://juspolicum.com/article/La-Constitution-de-Cadix-dans-son-contexte-espagnol-et-europeen-1808-1823-634.html>]. Dernière consultation : 18-II-2019.
- VARELA SUANZES-CARPEGNA, Joaquín, 2014, *Política y Constitución en España (1808-1978)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- VERGÉS MUNDÓ, Oriol, 1964, *La I Internacional en Las Cortes de 1871*, Barcelona, Publicaciones de la Cátedra de Historia General de España.
- VILAR, Pierre, 1994, « Les concepts de “nation” et de “patrie” chez les Espagnols du temps de la guerre d’indépendance », *Nations, nationalismes et questions nationales, Ibérica*, nouvelle série, n° 4.