HAL open science

”De la contre-culture à la culture libertaire : individuation et morale démocratique dans la Barcelone gay des années 1970”

Brice Chamouleau

▶ **To cite this version:**

Brice Chamouleau. ”De la contre-culture à la culture libertaire : individuation et morale démocratique dans la Barcelone gay des années 1970”. J. Terrasa, M. Güell, N. Berthier (dir.), Barcelona 70’s. Antifranquisme & Contreculture, Éditions Hispaniques, Sorbonne Université, 2020., 2020. hal-03003597

HAL Id: hal-03003597

https://hal.science/hal-03003597v1

Submitted on 13 Nov 2020

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

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

De la contre-culture à la culture libertaire : individuation et morale démocratique dans la Barcelone gay des années 1970, dans J. Terrasa, M. Güell, N. Berthier (dir.), *Barcelona 70's. Antifranquisme & Contreculture*, Éditions Hispaniques, Sorbonne Université, 2020.

Brice Chamouleau
Laboratoire d'Études Romanes
Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis
brice.chamouleau-de-matha@univ-paris8.fr

Résumé :
L'article s'intéresse à Barcelone comme territoire gay central de l'Espagne des années 1970 et aux formes d'individuation qui s'y sont composées, dans le passage conceptuel de la contre-culture à la culture libertaire. Il propose une analyse explicative, dans les matrices conceptuelles de l'Espagne transitionnelle, du maintien d'une répression contre certains formes d'individuation tenues pour radicales, au moyen d'une loi d'exception à laquelle l'ordre constitutionnel ne renonce pas, invitant à reposer les rapports entre individuation et morale démocratique, dans un contexte catalan exemplaire.

Mots clés : Barcelone, Transition post-franquiste, collectifs gays, individuation, morale.

Barcelone est le territoire politique gay par excellence dans l'Espagne des années 1970[1]. L'historiographie avance, pour l'expliquer, l'interprétation d'une analogie entre nationalisme catalan et luttes sexuelles, les deux renvoyant à des lieux d'énonciation subalternes dans l'Espagne franquiste, les deux constituant aussi des espaces de politisation antifranquiste, depuis les marges de l'État espagnol et de son anthropologie politique, de l'identité nationale et des langages étatiques hérités de la dictature: c'est par exemple à Barcelone que se constitue le premier collectif homosexuel de lutte contre les catégories étatiques, la Agrupación Homófila para la Igualdad Sexual (AGHOIS) en 1970[2]. Dans ce cadre, l'hypothèse de subjectivités gay construites dans les langages de la contre-culture catalane solidifie l'image d'une Espagne rompant avec l'ordre national-catholique de la dictature dans sa Transition. Barcelone, dans les années 1970, constitue un laboratoire d'invention des individualités démocratiques dont l'histoire est traversée par des enjeux mémoriels à la fois propres à la démocratie post-franquiste, et qu'elle a en partage avec les autres « démocraties sexuelles » occidentales : la production historiographique actuelle s'enferre dans la naturalisation d'un antagonisme qu'elle n'explique pas, entre réformateurs et révolutionnaires des luttes sexuelles, préférant les premiers aux seconds, dans une logique de commémoration où l'identité des exégètes du présent se projette dans les subjectivités réformatrices, posées comme actrices originelles des stratégies d'inclusion démocratique qui confluent dans l'étatisation par le droit des langages LGBT+ de l'Espagne du XXIe siècle[3].

1 Nazario LUQUE, *Los años 70 vistos por Nazario y sus amigos* [2004], Barcelone, Ellago Ediciones, 2010. Rafael MÉRIDA JIMÉNEZ, *Transbarcelonas. Cultura, género y sexualidad en la España del siglo XX*, Barcelone, Bellaterra, 2016

2 Pau LÓPEZ CLAVEL, "No todo es homonacionalismo. Nexos históricos de las cuestiones LGTBI y nacionales en España y Catalunya", in Brice CHAMOULEAU (éd.), *De Colonialidad. Perspectivas sobre sujetos y género en la historia contemporánea española*, Madrid, Postmetropolis Editorial, 2017, pp. 97-126.

3 Kerman CALVO BORODIA, *¿Revolución o reforma?: la transformación de la identidad política del movimiento LGTB en España, 1970-2005*, Madrid, CSIC, 2017.

En revenant sur les années 1970 de la Barcelone gay, je me propose de ne pas seulement constater l'antagonisme entre réformateurs et révolutionnaires qui, effectivement, s'affrontent ouvertement dans le contexte de la démocratisation post-franquiste, mais de faire un pas de plus : en assumant la collusion entre nationalisme catalan et subjectivation gay comme formes disponibles de classification des figures du désordre social pour la culture d'État, je souhaite proposer une tentative d'analyse explicative sur l'exclusion de certaines formes d'individuation particulièrement actives à Barcelone et en Catalogne, qui entretient un rapport avec l'établissement d'une morale démocratique puisant dans une procédure métaphysique du pouvoir propre au « court XXe siècle », et qui permet de contribuer au débat sur les « modes de composition des individualités » du temps présent[4]. La contre-culture catalane des années 1970 et ses usages s'inscrivent alors dans des tensions anthropologiques fortes, qui commencent avec le rejet de cette contre-culture en 1976 par Luis Racionero et les lecteurs d'*Ajoblanco*, préférant à celle-ci, considérée comme usurpée et esthétisée, une culture libertaire locale que l'on remet sur le métier pour construire des individualités posées comme *radicales* dans un ordre démocratique se définissant pourtant comme le lieu de déploiement de « mois » démocratiques pluriels[5]. Ces inventions juvéniles mettent en jeu la moralisation des formes d'individuation disponibles dans l'Espagne transitionnelle et post-franquiste, et se posent comme radicalement « dissidentes », dans le sens premier, religieux, du mot « dissidence »[6] : elles rompent avec la morale catholique sécularisée qui construit la communauté démocratique. Reprenons.

Réformateurs vs. Révolutionnaires

L'étude des radicalités des années 1970 au XXIe siècle est un exercice rendu complexe par les jeux d'identification aux subjectivités passées, du fait également que l'histoire que l'on écrit à leur endroit est médiatisée par des régimes émotionnels dans lesquels les « mois » qui produisent les récits sur le passé y sont impliqués affectivement et politiquement, dimension certainement accrue par le contexte post-dictatorial[7]. En particulier, le concept de « révolution sexuelle » pour qualifier les luttes des subjectivités subalternes en matière sexuelle ou genrée des années 1960 et 1970 s'érige en étalon à l'aune duquel il est possible de positionner les sujets du passé, dans lesquelles les démocraties sexuelles identifient leur origine : considérant que l'espace d'un débat démocratique sur le genre et les sexualités s'ouvre dans le sillage de Mai 68, mais de manière insuffisante compte tenu des multiples exclusions toujours à l'œuvre, il ne serait pas possible de parler de « révolution sexuelle » dans les années 1970[8] ; au contraire, si parfois on soutient qu'il y a bien eu une telle révolution, que compose la pensée d'un Mario Mieli par exemple[9], elle est incompatible avec l'organisation étatique du pouvoir, qui exige un ordre social contraire avec un sujet désirant sans entraves. En Espagne, ces deux versions se côtoient : la première construit une part substantielle des développements de l'historiographie sur la Transition « imparfaite », incomplète, sans l'interroger comme objet de connaissance de la période ; la seconde est celle qui fait prévaloir les langages naturalisés du consensus étatique post-franquiste sur les langages ayant déplacé les limites de

4 Pierre ROSANVALLON, *Le Capitalisme utopique: histoire de l'idée de marché*, Paris, Seuil, 1999 [1979].

5 Aránzazu SARRÍA BUIL, « En los márgenes de la Transición. Revistas, discursos y proyectos políticos », in Marie-Claude CHAPUT et Julio PÉREZ SERRANO (éds.), *La transición española: nuevos enfoques para un viejo debate*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015, pp. 187-224. José RIBAS, *Los 70 a destajo: Ajoblanco y libertad*, Barcelona, RBA, 2007.

6 Nobert ELIAS, *La société des individus,* Paris, Fayard, 1991.

7 Cecilia GONZÁLEZ, Aránzazu SARRIÁ BUIL, *Militancias radicales : narrar los sesenta y setenta desde el siglo XXI*, Madrid/Buenos Aires, Postmetropolis editorial/Prohistoria ediciones, 2016.

8 Ludivine BANTIGNY, *1968. De grands soirs en petits matins*, Paris, Seuil, pp. 259-278.

9 Mario MIELI, *Elementi di critica omosessuale*. Milano, Einaudi, 1977.

la politique au-delà des seuls champs délimités par l'État, où le champ des possibles passés se referme sur ce qui s'est produit, sous la forme d'une développement inéluctable de l'histoire.

Le contexte épistémique du XXIe siècle, post-métaphysique[10], appelle une historisation plus forte des langages de l'individuation, dont les formes de vie « gay » dans ce contexte sont significatives de créativité et de confrontation à des classifications sociales puissantes, identifiées par la sociologie historique comme le « pouvoir infrastructurel de l'État »[11]. Ces classifications sont ici le lieu d'une reconduction, en démocratie, d'une anthropologie fondée au moins dans les cultures juridiques libérales du XIXe siècle et déployée violemment sous la dictature franquiste[12]. Une approche post-métaphysique exige de préférer à des disputes sur la nature de la révolution sexuelle, un intérêt pour les usages politiques de la catégorie par des subjectivités sociales, perspective qui permet d'une part d'identifier dans les subjectivités passées une expérience des temporalités propre : *révolution* est un des concepts recteurs de la modernité, il organise une temporalité futuro-centrée orientée vers la construction d'une félicité collective, il est en Espagne un concurrent significatif au concept du répertoire atlantiste des « transitions démocratiques » (Samuel Huntington). Des formes de vie et des mois propres sont projetés dans des temporalités conflictuelles avec la logique linéaire de la transitologie : « révolution » est un concept qui, à la fois, renvoie à une conscience du temps propre à l'euromodernité, associé à l'action sociale, articulant de manière indissociable perception et action. Ce faisant, et d'autre part, cette attention à l'historicité du concept permet de ne pas forclore les inventions politiques dans un passé tenu à distance par une nostalgie conservatrice. En Catalogne, les années 1970 sont effervescentes en matière sexuelle : la ville industrielle attire des individus se définissant comme homosexuels, puis travestis ou transexuel·les, en quête d'autonomie économique et d'espaces de sociabilité qu'ils et elles trouvent dans le Saló Diana par exemple, ou dans les collectifs politiques naissant et qui se consolident au milieu des années 1970 : le Front d'Alliberament Gai de Catalunya (FAGC désormais) publie sont *Manifest* en 1976, il est *révolutionnaire* et se définit comme anticapitaliste, antifranquiste, pour œuvrer à la libération sexuelle et morale de la société espagnole. Il incorpore alors des courants divers, réformateurs et radicaux, libertaires : ce front « gay » étend son champ de signification aux formes de la dissidence sexuelle à l'hétéropatriarcat. Le collectif des lesbiennes de Barcelone, les plus jeunes et plus radicaux, « libertaires », quittent le FAGC en avril 1978, pour poursuivre leurs combats dans les canaux des luttes autonomes, le FAGC étant désormais clairement associé, en la figure de Jordi Petit, au réformisme eurocommuniste du Parti Communiste Espagnol : la Coordinadora de Col·lectius d'Alliberament Gai de Catalunya (CCAG) agrège les subjectivités se revendiquant, alors que s'édifie l'ordre constitutionnel, de la « marginalité sociale », contre laquelle la Loi de Dangerosité Sociale s'applique toujours, continuant de la produire sémantiquement. Dans ces courants libertaires des luttes autonomes gays, on considère, comme ailleurs en Occident, que « el culo es *revolucionario* » : de manière concurrentielle à la temporalité transitionnelle, ces subjectivités s'engagent dans une temporalité révolutionnaire, une accélération de la transformation des corps et des subjectivités en prise avec l'action politique dans les communs, sous la forme de ce que Pizzorno a pu qualifier de

10 Elías PALTI, *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2018.

11 Michael MANN, "El poder autónomo del Estado: sus orígenes, mecanismos y resultados", *Zona abierta* 57-58 (1991 [1984]), pp. 15-50.

12 Bartolomé CLAVERO, « Cádiz: 1812. Antropología e historiografía del individuo como sujeto de constitución », *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* 42 (2013), pp. 201-279. Pablo SÁNCHEZ LEÓN, "Erradicar la ciudadanía: 1936 más allá de una guerra civil", in Pablo SÁNCHEZ LEÓN et Jesús IZQUIERDO MARTÍN, *La guerra que nos han contado y la que no. Memoria e historia de 1936 para el siglo XXI*, Madrid, Postmetropolis, pp. 305-380.

« politique absolue », dont les confins sont décidés que par les sujets qui s'engagent dans cette expérience[13].

Le partage des eaux dans le front homosexuel unifié un temps en 1976 se compose face aux langages constitutionnels qui institutionnalisent une démocratie formelle après la dictature : le consensus, la tolérance démocratique, qui sont proférés en même temps qu'à l'été 1978, à Barcelone, la Generalitat et Josep Tarradellas, déploient une répression acerbe contre les lieux de cette sociabilité gay et juvénile dans les rues de la Ciutat Vella de Barcelone, où sont logés dans des pensions à bas coût ces individus *xarnegos* en quête d'autonomie économique et de sociabilités sexuelles[14]. L'année 1978 s'ouvre à Barcelone avec l'affaire Scala, remettant sur le métier la criminalisation séculière de la figure de l'anarchiste comme figure du désordre dans le libéralisme espagnol[15]. Les luttes des subjectivités gays radicales, qui abandonnent la contreculture occidentale pour lui préférer les langages libertaires, locaux, intéressent alors parce qu'elles permettent d'identifier l'action d'un répertoire moral de classification qui exclut hors de la communauté démocratique et qui agit sous le lexique de la démocratisation formelle : ces luttes et la répression qu'elles subissent de la part de la loi d'exception de dangerosité sociale traduisent l'originalité de formes de vie inédites dans les imaginaires citoyens espagnols, le refus de consentir à prendre part à la communauté de référence de l'État post-franquiste, en identifiant dans les pratiques policières et juridiques de ce dernier un substrat moral qui neutralise les promesses de respect des droits individuels fondamentaux que formule l'Espagne s'alignant sur les valeurs du Conseil de l'Europe en avril 1977.

L'Affaire Ocaña, en juillet 1978, complexifie la croyance dans le fait que la désaffiliation à l'ordre hérité de la dictature tient au fait d'une déconstruction radicale du genre : arrêté par la police, en application sur la Rambla de la Loi de dangerosité sociale, le performer andalou reçoit l'appui de la population locale dans une manifestation nourrie, durant laquelle un cocktail molotov est lancé contre un commissariat, blessant gravement un policier auquel Ocaña rend visite, condamnant les violences politiques. Dans ce cas, la figure de la déconstruction du genre par excellence, d'une déterritorialisation des signifiés culturels hérités, se prête à la réconciliation dans une Barcelone capitalisant désormais l'image d'une ville culturellement moderne[16]. Ocaña ne meurt pas, comme ses autres, de VIH ou d'héroïne dans les bas-fonds de la capitale catalane, mais immolé par le feu dans une performance malheureuse. De leur côté, les subjectivités radicales sont progressivement désaffiliées et condamnées à une mort civile doublée le plus souvent d'une mort physique : elles ne sont pas titulaires des droits fondamentaux que l'État espagnol démocratique promet, elles sont exposées à la consommation d'héroïne et à la pandémie du Sida qui couronne localement un processus collectif de mise au ban de l'ordre démocratique en construction, puis consolidé. Les pratiques répressives de l'État, qui ne se réduisent pas à la période dictatoriale en la matière mais courent, à Barcelone, jusque dans la deuxième moitié des années 1980, obligent à concevoir ces formes concurrentes d'individuation dans une anthropologie politique plus complexe que la seule opposition entre réformateurs et révolutionnaires : en particulier, les premiers en appellent en particulier à la dignité de la personne humaine, aux valeurs du Conseil de l'Europe donc, que l'Espagne d'Adolfo Suárez doit faire respecter ; pour les

13 Alessandro PIZZORNO, *Política absoluta, política sin límites*, Madrid, Postmetropolis Editorial, 2015 (traduction et édition de Leopoldo Moscoso).

14 Je remercie Pepe Ribas pour la précision sur l'identité des forces de l'ordre dans cette répression de l'été 1978 à Barcelone.

15 Arnaud DOLIDIER, «"L'affaire Scala et les anarchistes": représentations sociales du désordre pendant la transition démocratique espagnole», in Brice CHAMOULEAU, Anne-Laure REBREYEND (éd.), *Narration et Lien Social*, *Essais: revue interdisciplinaire d'Humanités* 3 (2013), pp. 139-160.

16 Pedro G ROMERO (éd.), *Ocaña, 1973-1983: actuaciones, activismo*, Ajuntament de Barcelona, Institut de Cultura, 2011.

seconds, l'ordre moral de l'Espagne des pactes d'oubli transitionnels empêche toute aspiration à la reconnaissance étatique, qui n'est pas posée comme l'horizon de l'émancipation démocratique. En arrière, il est en jeu une définition de l'individuation démocratique légitime, qui place au centre la question de la dignité de la personne humaine, concept à la longue trajectoire dans la démocratie chrétienne européenne, dans la culture juridique des droits humains de l'après Seconde Guerre mondiale, qui trouvent en Espagne, alors qu'ils deviennent une utopie occidentale[17], un contexte éthique singulier : la dictature et les modernisations sociologiques du développementisme du second franquisme.

Fonctionnalisme, catholicité et personne humaine dans l'Espagne des années 1960

La dignité de la personne humaine, bien qu'appartenant aux langages des démocraties libérales, n'est pas étrangère au premier franquisme, qui l'inscrit fermement dans les rapports d'inimitié politique produite à partir du coup d'État de 1936 : le *Fuero de los Españoles* reconnaît bien les droits naturels de la personne humaine, mais celle-ci est indissociable d'une inscription communautaire, dont les contours sont établis dans la Guerre d'Espagne et dans la destruction des référents démocratiques de la Seconde République. Les thèses démocrate-chrétiennes sur la dignité de la personne humaine font retour au milieu des années 1950 dans la lecture espagnole de Jacques Maritain[18], pourtant décrié par le régime pour autant qu'il refusa de qualifier de « sainte » la Guerre de 1936[19], mais surtout par l'entremise de Joaquín Ruiz-Giménez, ambassadeur d'Espagne au Vatican (1948-1951) puis Ministre de l'Éducation jusqu'en 1956[20]. La crise du régime, à laquelle il prend part, l'éloigne de la dictature vers l'antifranquisme en 1964, lorsqu'il quitte ses fonctions aux Cortès et fonde les *Cuadernos para el diálogo*, pièce centrale de ce qui deviendra le « Parlement de Papier ». Il constitue un champ intellectuel propice au dialogue entre marxisme et démocratie chrétienne, alors que le régime franquiste et ses technocrates opus-déistes engagent l'Espagne dans la voie de la modernisation fonctionnaliste qui traverse l'ensemble des États européens de l'Ouest, visant à l'établissement d'une société de consommation qui dépasse les clivages sociaux entre prolétariat et bourgeoisie, censée en Espagne coïncider avec la célébration des « 25 ans de paix » et favoriser le développement culturel national. Les apports du cercle de Joaquín Ruiz-Giménez sont féconds : ils s'inscrivent dans les thèses fonctionnalistes relayées en Espagne par Enrique Tierno Galván à la fin des années 1950 et jusqu'à son expulsion de l'Université espagnole en 1965[21], et les développent à la croisée de la philosophie du droit et de la sociologie du droit. Ces deux dernières disciplines connaissent un développement important au tournant des années 1950 et 1960, en particulier sous l'impulsion du cercle de Ruiz-Giménez : Luis Legaz y Lacambra, José Luis Aranguren, puis Elías Díaz, Luis García San Miguel, Gregorio Peces Barba, auteur, ce dernier, d'une thèse sur Maritain, notamment. Assumant les transformations sociologiques menées par la technocratie opus-déiste, quoique se distanciant de ses visées dépolitisantes par lesquelles les citoyens deviennent essentiellement des consommateurs, ces intellectuels articulent une culture juridique pour le

17 Samuel MOYN, *The last utopia : human rights in history*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2012. À rebours de ce récit, Mark MAZOWER, *No enchanted palace: the end of Empire and the ideological origins of the United Nations.* Princeton, Princeton University Press, 2013.

18 Je renvoie aux traductions de Jacques Maritain par Carlos Santamaría (Asociación Católica Nacional de Propaganda) dans les années 1950 et disponibles en ligne: http://www.ehu.eus/santamaria/?z=l&id=L1-01&h=es.

19 Olivier COMPAGNON, *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui.* Presses Universitaires du Septentrion: Villeneuve d'Ascq, 2003, pp. 139-143.

20 Félix SANTOS, *Cuadernos para el diálogo y la morada colectiva. Memorias.* Madrid, Postmetropolis, 2019.

21 Pablo SÁNCHEZ LEÓN, « Desclasamiento y desencanto: La representación de las clases medias como eje de una relectura generacional de la transición española », *Kamchatka. Revista de análisis cultural* 3 (2014), pp. 63-99.

futur post-franquiste qu'ils se proposent de construire, fondée sur les droits humains, substrat des droits fondamentaux d'une constitution future, qui défie les droits naturels réactionnaires franquistes : il est ici question de fonder une culture juridique qui dépasse les rapports d'inimitié politique produits pendant la guerre et la dictature, sans renoncer, comme ailleurs dans l'Europe de l'après-guerre et plus encore lorsque celle-ci prend la mesure de l'Holocauste, à articuler fermement loi et morale[22]. Or, plutôt que de postuler une individualité préalable à l'appartenance communautaire, ces philosophes du droit de la génération de 1956 vont en fixer la valeur dans les transformations sociologiques en cours d'avènement dans l'Espagne des années 1960 : au jusnaturalisme conservateur du régime, ils préfèrent – mais n'opposent pas radicalement – un jusnaturalisme « critique », qui ne fonde pas la dignité de la personne humaine dans les langages sacrés de l'ordre franquiste mais dans l'ordre sociologique dynamique qui est en cours d'avènement dans les années 1960. Aux droits naturels du franquisme, ils préfèrent identifier une communauté éthique sur laquelle ils fondent l' « historicité ontologique » de cette culture juridique : le droit doit donner forme à une « réalité objective », « l'état des choses », gage d'un changement social fondé sur « la force des choses »[23], où « les choses » renvoient à un retour des grammaires des marchés pour décrire le social à l'échelle européenne : cette « réalité objective » incarne « el sentido del ser humano y su desarrollo[,e]s la organización social que mejor responde a las necesidades de promoción integral de la persona », explique Gregorio Peces Barba en 1973[24]. Sauf à postuler une franche – mais illusoire – dichotomie entre État et société civile, il ne fait guère de doute que cette culture juridique naturalise un ordre social qu'elle souhaite traduire dans le droit constitutionnel à venir : l'historiographie a montré que cet ordre civil en gestation dans les années 1960, même antifranquiste, ne peut échapper à ce que la sociologie historique a identifié comme le pouvoir infrastructurel de l'État[25]. En particulier, cette culture juridique reconduit, pour l'ordre civil démocratique, une tradition catholique de définition de la communauté et de la personne humaine qui permet d'affermir l'hypothèse, en Espagne, d'une grammaire catholique présidant à l'établissement d'une morale civile post-dictatoriale, entravant la possibilité d'une individualité forte, c'est-à-dire instituée comme antérieure à l'inscription communautaire.

Une matrice sémantique d'ordre et de désordre travaille la définition de la personne humaine dans ces courants de pensée, particulièrement actifs dans la rédaction du texte constitutionnel de 1978. En particulier, on peut avancer qu'elle reconduit, pour le temps présent et dans l'avènement des fondements d'une citoyenneté civile – c'est-à-dire fondée sur la reconnaissance inter-individuelle[26] –, une procédure métaphysique d'exclusion politique propre au « court XXe siècle ». Les violences extrêmes entre 1914 et 1991 en Europe et au-delà trouvent une analyse explicative dans cette hypothèse récemment formulée[27] : renouant avec une tradition métaphysique active dans l'organisation politique au moins depuis le XVIIe siècle, où les mondes sociaux sont organisés à l'image d'une instance souveraine qui leur excède – Dieu, la Nation libérale, l'Histoire marxiste –, le « court XXe siècle » serait

22 Pour une description des thèses de ces auteurs, Ricardo GARCÍA MANRIQUE, *La Filosofía de los Derechos Humanos durante el franquismo.* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1996. Contre l'héritage formaliste kelsennien, l'articulation entre loi et morale est rétablie à l'échelle par les travaux de Gustav Radbruch.

23 José Antonio GONZÁLEZ CASANOVA, *Los derechos humanos*. Madrid, Ed. Cuadernos para el Diálogo, 1968, p. 5.

24 Gregorio PECES-BARBA, *Derechos fundamentales I: Teoría General*. Madrid, Guadiana, 1973, p. 69.

25 P. SÁNCHEZ LEÓN, « Desclasamiento y desencanto », *art. cit*.

26 Sur la différence entre citoyenneté civile et civique, Jean LECA, « Individualisme et citoyenneté » in Pierre BIRNBAUM et Jean LECA (éd.), *Sur l'individualisme. Théories et méthodes*, *Revue Française de Sociologie* 29-3 (1988), pp. 159-210.

27 E. Palti, *Arqueología de lo político*, *op. cit*., contre la thèse hobsbawmienne de l'âge des extrêmes où les violences sont naturalisées.

celui de « l'Ère des Formes ». Les avant-gardes, le Bauhaus allemand par exemple, postulent une matière brute préalable –les matériaux, le son, la lumière – à laquelle il s'agira pour l'artiste de donner forme. Ces courants des avant-gardes trouvent leur pendant politique dans la théorie schmittienne du politique, où le politique est cette instance souveraine préalable à l'État, à laquelle l'État donne forme. On retrouve cette même procédure dans l'avènement de cette grammaire juridique des droits humains, posés comme fondements des droits constitutionnels fondamentaux et de la citoyenneté civile de l'Espagne post-franquiste à venir : ils doivent donner forme à cette humanité nouvelle de l'Europe fonctionnaliste, dont participe pleinement la pensée catholique personnaliste. En effet, si l'historiographie sur la construction européenne identifie l'importance du personnalisme dans le projet d'Europe fédéraliste de De Gasperi, Adenauer et Schuman, elle n'identifie pas le rôle du personnalisme dans les formes d'individuation légitimes dans ce contexte[28]. Or, le cas espagnol permet d'avancer des éléments significatifs en ce sens : le personnalisme, qui s'inscrit dans la pensée néo-thomiste rénovatrice de la théologie au XXe siècle, avec notamment comme figures centrales Emmanuel Mounier et Jacques Maritain, établit que la « personne » se distingue de l'individu au sens où la personne est spirituelle et fait partie d'une communauté chrétienne dans laquelle elle trouve à se déployer pleinement. Au tournant des années 1940 et 1950, le personnalisme s'associe aux aspirations à la transformation sociale pour une société post-antagonique, qui dépasse les clivages de classe, en tenant à distance les totalitarismes et le libéralisme, les premiers exacerbant le rôle de l'État, les seconds l'atomisation individualiste[29]. Concernant de tels concepts, seuls leurs usages locaux et situés méritent une attention réelle[30], puisque si pour l'Espagne, je les associe à des pratiques qui entravent l'individuation forte que construisent des subjectivités juvéniles dans la Transition, ailleurs et en particulier en Amérique Latine, le personnalisme contribue à la production des imaginaires de transformation sociale associés à la théologie de la libération notamment, et alimentent par ailleurs les imaginaires de citoyennetés actives qu'enregistre le Concile Vatican II. Dans l'Europe fonctionnaliste et l'Espagne dictatoriale qui suit le mouvement de modernisation économique ouest-européen, le personnalisme permet de conceptualiser une culture juridique des droits humains limitée par l'inscription première de l'individualité pourvue de droits et ayant vocation à son plein déploiement dans une communauté définie en des termes catholiques. Ce faisant, le personnalisme de Maritain ou de Mounier se passe sans difficulté de l'Église : dans la Nouvelle Chrétienté de Maritain, les langages religieux sont définitivement sécularisés et construisent l'ordre social sans plus avoir besoin de l'institution ecclésiastique.

La trajectoire conservatrice du personnalisme a été observée en France : le personnalisme est identifié comme la propriété des classes moyennes des années 1930, qui incarnent la dignité de la personne humaine contre un prolétariat déshumanisé, et accompagne un exécutif fort – c'est l'extrême centre étudié par Pierre Serna[31]. En Espagne, l'historiographie est peu disserte, sauf pour considérer que le personnalisme est le creuset de

28 Philippe CHENAUX, *De la chrétienté à l'Europe : les catholiques et l'idée européenne au XXe siècle*, CLD, Tours, 2007.

29 Emmanuel MOUNIER, *Le personnalisme*, Paris, PUF, 1949. On y trouve formulée cette hypothèse métaphysique : « la grande épreuve du XXe siècle sera sans doute d'éviter la dictature des technocrates qui, de droite comme de gauche, oublient l'homme sous l'organisation. Mais il n'est pas si commode d'assurer la liaison des deux séries de problèmes. Certains sont tentés d'édifier a priori une économie à leur image de l'homme, mais comme les premiers constructeurs d'automobiles plaquaient leur image de la voiture (à cheval) sur une structure à la recherche de sa forme propre », p. 123.

30 Quentin SKINNER, *Visions of politics, vol.1 Regarding Methods*, Cambridge/New York, Cambridge UP, 2002.

31 Luc BOLTANSKI, Les cadres. *La formation d'un groupe social,* Paris, Éditions de Minuit, 1982. Pierre SERNA, *La République des Girouettes: (1789-1815 ... et au-delà). Une anomalie politique : La France de l'extrême centre,* Seyssel, Champ Vallon, 2005.

transactions conceptuelles vers un antifranquisme plus franc et délié de son ancrage catholique premier[32]. Elle ne perçoit pas que les usages de ce néothomisme dans le contexte éthique de la dictature fondent une individualité démocratique et juridique de basse intensité : les individus pourvus de droits fondamentaux respectés par les pratiques policières dans l'espace public sont des individus qui s'inscrivent dans la communauté de référence de l'État, délimitée dans les langages catholiques puisant dans le personnalisme néothomiste et le fonctionnalisme européen, associant l'avènement des classes moyennes produites par le *desarrollismo* franquiste à une communauté éthique constituée dans des matrices catholiques, à quoi les droits fondamentaux, établis sur l'interprétation locale des droits humains portés par le Conseil de l'Europe, doivent *donner forme*. La sociologie du droit, qui se développe dans le sillage de la rénovation de la pensée juridique dans le contexte fonctionnaliste européen et du personnalisme, l'établit clairement : en 1975, elle tente de concilier droits humains et Fuero de los Españoles, en soulignant que les droits humains renvoient à un « ordre public ontologique », qu'il convient de distinguer de l'ordre public « administratif » ou policier[33]. Cet ordre public ontologique, extra-systémique, qui déborde le droit, s'expose dans les luttes transitionnelles autour de l'individuation démocratique.

La Loi de dangerosité sociale, promulguée en 1970 dans le sillage d'une longue tradition de répression des « vagabonds », et visant explicitement dans son préambule les pratiques juvéniles inspirées des sociétés modernes occidentales qui affectent l'ordre moral de la dictature, est interprétée comme une loi de défense d'une morale naturelle et indiscutable : elle ne saurait être soumise à une délibération collective, elle fonctionne comme une instance infrapolitique et souveraine qui gouverne la mise en ordre du social. Ce sont ces thèses qui circulent dans les propos des juges de dangerosité sociale à Barcelone en 1970, pour qui il existe une « morale objective », « un núcleo moral permanente y un entorno, un marco que depende de la circunstancia ambiental »[34], dont la loi d'exception prend en charge la défense, participant à une définition impolitique ou posée comme infrapolitique – soustraite à la délibération collective – de la communauté démocratique. L'exégèse juridique transitionnelle sur la loi de dangerosité sociale, tout en marquant son inscription à gauche et se revendiquant du marxisme, établit pareillement que

> si todos los ciudadanos tienen derecho a la educación, y a ocupar un determinado puesto en la sociedad, aquéllos que por cualquier circunstancia no gozan de ellos están legitimados para exigir de la sociedad un « *reciclaje* » que haga posible el principio de igualdad. Y esta legitimación viene configurada en la Constitución como un derecho[35],

en renvoyant à l'article 25-2 de la Constitution Espagnole de 1978 relatif aux peines privatives de liberté, lequel fait mention explicite du projet de « développement intégral de la *personnalité* » du détenu.

En arrière, il appert que cette définition de la communauté démocratique, fondée sur la culture des droits humains interprétés par leurs exégètes sous la dictature franquiste, se fonde sur une injonction première à participer à la communauté politique définie comme une unité indivisible, renvoyant à sa conceptualisation néothomiste. Dans son discours de 1957 «La política, deber y derecho del hombre», Ruiz-Giménez formule cette logique inclusive par la participation à la vie communautaire, qui doit fonder l'expérience démocratique, gage d'un

32 Javier TUSELL, *El personalismo en España,* Madrid,Fundación Humanismo y democracia, 1985.

33 Ángel SÁNCHEZ DE LA TORRE, *Comentario al fuero de los Españoles. Teoría jurídica de los derechos humanos*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1975.

34 Victoriano D. LORÉN, *Los homosexuales frente a la ley. Los juristas opinan*, Barcelone, Plaza y Janés, 1977 : les propos du juge Ángel Díez de la Lastra p. 229.

35 Juan TERRADILLOS BASOCO, *Peligrosidad social y Estado de derecho*, Madrid, Akal, 1981, p. 181. Je souligne.

pluralisme dynamique subordonné à l'identification individuelle – ou plutôt, *personnelle* – à une communauté politique que l'État devra constituer après la dictature :

> Santo Tomás, glosando a Aristóteles, enseña que aunque la unidad es un valor capitalísimo en la perspectiva de la finalidad del poder político, no puede llevarse su búsqueda hasta el extremo de que se quebrante el ser mismo de la ciudad. «Et ita potest in tantum procedere *unitas* quod tollatur *civitas*». Dicho en castellano, que puede llegar un instante en que por perseguir la unidad, o mejor, la «homogeneidad» compacta del cuerpo político, se rompa realmente *la estructura esencial de la ciudad, que tiene que ser plural, orgánica y viva, «analógicamente» a como lo es la unión de los miembros del cuerpo humano individual,* pero con la diferencia de que en la ciudad, en el «cuerpo político», *los miembros son personas espirituales y libres en su más honda esencia*[36].

Cette pensée inclusive, catholique, est au fondement d'une pensée juridique avec laquelle la philosophie du droit du socialisme démocratique espagnol ne rompt pas, loin s'en faut, et trouve dans l'exercice de la Loi de dangerosité sociale, en tant que loi d'exception qui fait apparaître une instance morale à laquelle le droit démocratique reste subordonné, l'instrument de sa mise en forme anthropologique, par la production dynamique de l'ordre public.

Épilogue : culture libertaire et individuation radicale à Barcelone

L'approche culturaliste par la contre-culture fige des politiques de commémoration et des logiques identitaires dans la construction des récits sur le passé. L'hypothèse proposée signale ici des failles dans ces paradigmes d'identification historiographique : la question n'est plus celle de savoir à qui s'identifier, mais ce qui se joue dans les différenciations dynamiques entre des subjectivités politiques et l'État, en particulier dans l'articulation entre individuation et morale communautaire. Au folklore contre-culturel qui sanctifie certaines figures de la libération sexuelle, il est possible de substituer les pratiques effectives de l'État dans l'application de sa loi contre des subjectivités ayant construit des formes d'individuation qu'il a considérées comme « radicales », trace d'une culture libertaire remise sur le métier dans l'invention de communs démocratiques post-autoritaires : ce que celles-ci ont entrepris a consisté dans une tentative de démocratisation de ce substrat moral posé comme antérieur et inaccessible à la délibération collective, et organisant la citoyenneté civile, c'est-à-dire une citoyenneté effectivement fondée sur la reconnaissance inter-individuelle, dans le contexte de l'ouverture aux droits civils qu'a constitué le changement de régime en Espagne. Cette entreprise collective éprouvée par des subjectivités juvéniles précaires échoue largement face à l'appropriation de la grammaire européenne des droits humains par l'État espagnol et par les collectifs œuvrant à leur reconnaissance par l'État espagnol, appuyés dans leurs luttes par les langages transnationaux de l'émancipation LGBT en cours de consolidation. La démocratie post-franquiste recompose, dans l'affermissement de la monarchie parlementaire, une délimitation de la communauté qu'elle constitue, des hiérarchies anthropologiques instituées dans le constitutionnalisme historique espagnol, dans un contexte d'européisation et de modernisation qui rend complexe l'identification des lieux d'énonciation de ces subjectivités juvéniles dont les formes d'appropriation radicale des corps et du moi deviennent illisibles. Celles-ci refusent ou ne peuvent accéder à la protection de la vie privée, au droit à l'intimité prévus par la Constitution. Ces formes de vie luttent encore pour stabiliser un langage politique qui décompose les catégories du genre, en tant que traces, sur les corps, d'un ordre moral qui supprime la possibilité de leur énonciation politique et, très directement, leurs vies.

36 Joaquín RUIZ-GIMÉNEZ, « La política, deber y derecho del hombre », 1957, s.p. (https://dialnet.uniroja.es/descarga/articulo/2129233.pdf). Je souligne.

Le collectif libertaire de la CCAG, recomposé sous le nom des Pilinguis en 1983 écrit cette année-là :

> L'ambigüitat ha estat un dels papers més vàlids que totes nosaltres hem estat capaces de configurar dia a dia. Des de la super-femella que representa el transvestit i fins el supermacho de les cadenes. Aquesta barreja, aquest cóctel, és la nostra arma contra l'heterosexisme i el masclisme. Desdibuixa el masculí i el femení, aquestes categories socials tan fictícies i tan mentides. Cal reivindicar i practicar l'ambigüitat com a forma de vida, com a lluita davant dels masclets i davant de la femella. S'ha de ridiculitzar la imatge de masculí i femení, no tan sols en la seva figura, sinó, també, en els seus sinònims de provocació i noves formes de comportament. Del nou comportament que ha de fotre a terra les bases més sòlides d'aquesta « moral » tan aburrida que ens toca suportar[37].

Le dernier éditorial de *La Pluma*, en février 1980 alors que l'ordre conceptuel constitutionnel est consolidé, annonçait les enjeux biopolitiques de cette politique absolue éprouvée en particulier dans les rues de Barcelone : « Hoy el Estado nos susurra al oído : puedes ser homosexual, pero no hagas de tu homosexualidad un arma contra el sistema », pour autant que « lo que se avecina no es la barbarie pura y simple, sino la barbarie institucionalizada y la alienación disciplinada ». VIH, héroïne, suicides, que l'historiographie stabilise comme l'aboutissement du désenchantement juvénile après les excès frivoles du *destape*, constituent certainement bien plutôt les traces biopolitiques, innombrables, de l'envers d'une procédure qui réinstitue moralement l'ordre social, propre à la tradition monarchique espagnole qui se réactualise avec vigueur alors que l'Espagne et Barcelone ont vocation à embrasser, enthousiastes, la modernité européenne.

37 *Les Pilinguis, fanzine marica* 0 (1983), éditorial.