



HAL
open science

**Une histoire intersectionnelle de la citoyenneté
espagnole? Penser au-delà d'une métaphore
post-coloniale**
Brice Chamouleau

► **To cite this version:**

Brice Chamouleau. Une histoire intersectionnelle de la citoyenneté espagnole? Penser au-delà d'une métaphore post-coloniale. Pandora : Revue d'études hispaniques, 2021. hal-03183367

HAL Id: hal-03183367

<https://hal.science/hal-03183367>

Submitted on 27 Mar 2021

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.

Brice Chamouleau, « Une histoire intersectionnelle de la citoyenneté espagnole ? Penser au-delà d'une métaphore post-coloniale », *Pandora*, 16/2021, pp. 205-240.

La version éditée du texte est disponible en ligne : https://etudes-romanes.univ-paris8.fr/IMG/pdf/pandora_web_final.pdf

UNE HISTOIRE *INTERSECTIONNELLE* DE LA CITOYENNETÉ ESPAGNOLE ? PENSER AU-DELÀ D'UNE MÉTAPHORE POST-COLONIALE

Brice CHAMOULEAU

Laboratoire d'Études Romanes, Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis

Résumé

Cette contribution vise à mettre une catégorie d'analyse contemporaine, l'intersectionnalité, à l'épreuve des enjeux de la colonialité dans l'histoire contemporaine de l'Espagne métropolitaine. En l'envisageant comme une métaphore conceptuelle, depuis la métaphorologie, la proposition conçoit l'intersectionnalité comme une catégorie cognitive qui construit de nouvelles représentations post-coloniales de l'histoire de la citoyenneté espagnole, en centrant son attention sur les *sujets* de la pensée intersectionnelle. Ce faisant, l'intersectionnalité néglige la colonialité comme procédure qui affecte jusqu'à la définition de l'unité première qu'elle postule – l'individualité. Le texte propose ainsi, à partir des apports post-coloniaux de l'histoire du droit espagnol et hispanique, de faire dialoguer l'intersectionnalité comme métaphore productrice de savoirs avec une histoire de la mise en ordre coloniale de la citoyenneté espagnole au XXe siècle.

Mots clés : Intersectionnalité, genre, Transition post-franquiste, post-colonialité, histoire des concepts

Resumen

Esta contribución aspira a poner una categoría de análisis contemporánea, la interseccionalidad, a prueba de las implicaciones de la colonialidad en la historia contemporánea de la España metropolitana. Considerándola como una metáfora conceptual, desde la metaforología, la propuesta concibe la interseccionalidad como una categoría cognitiva que construye nuevas representaciones poscoloniales de la historia de la ciudadanía española, con un marcado enfoque sobre los sujetos que conceptualiza el pensamiento interseccional. Tal cometido acaba descuidando la comprensión de la colonialidad como

procedimiento que afecta hasta la definición de la unidad primera que postula la interseccionalidad – la individualidad. De modo que el texto propone, a raíz de los aportes poscoloniales de la historia del derecho español e hispánico, entablar un diálogo entre la interseccionalidad en tanto metáfora que produce saberes y una historia de la ordenación colonial de la ciudadanía española en el siglo XX.

Palabras clave : Interseccionalidad, género, Transición posfranquista, poscolonialidad, historia de los conceptos

Abstract

This contribution aims to confront a category of contemporary analysis, intersectionality, to the implications of coloniality in the contemporary history of mainland Spain. Considering it as a conceptual metaphor, from metaphorology, this paper conceives intersectionality as a cognitive category that constructs new post-colonial representations of the history of Spanish citizenship, with a strong focus on the subjects that intersectional thinking conceptualizes. This task ends up neglecting the understanding of coloniality as a procedure that affects even the definition of the first entity that postulates intersectionality –the individual. Therefore, the text proposes, as a result of the post-colonial contributions of the history of Spanish and Hispanic law, to establish a dialogue between intersectionality, as a metaphor that produces knowledge, and a history of the colonial organization of Spanish citizenship in the 20th century.

Keywords : Intersectionality, gender, post-Franco Transition, post-coloniality, conceptual history

[This public philosophy studies] the traditional practices and forms of problematisation of modern politics, but within a broader horizon that enables us to see them as a limited whole, as one historically specific ensemble of forms of government and practices of freedom among many, rather than as the comprehensive and quasi-transcendental framework, and so bring doubtful aspects of it into the space of questions.

James Tully, « Public philosophy as a critical activity »¹.

Préambule

Deux raisons motivent la traduction de ce texte sur l'intersectionnalité, originellement publié en espagnol². La première est celle de le mettre à disposition des étudiant·es non hispanophones du séminaire sur genre et colonialité que je donne dans le Master Études sur le Genre de l'université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, un espace de réflexion collective passionnant à bien des égards.

La seconde est théorique, ou « politique ». Le contexte critique contemporain fait usage de l'intersectionnalité comme si la catégorie renvoyait à des réalités objectives extra-linguistiques, refusant d'assumer pleinement qu'elle produit tout autant qu'elle décrit ses référents. La pensée intersectionnelle permet de développer des champs de savoirs critiques essentiels à l'heure des citoyennetés post-coloniales et il n'est pas ici question d'y renoncer. Mais elle fait aussi courir le risque d'une naturalisation des sujets d'énonciation qu'elle fait advenir, où les savoirs situés semblent confiner dans la délimitation de sujets aux expériences posées comme incommunicables, au fondement de différences insurmontables entre les sujets parlants – naturalisées dans la « race », dont on reconnaît en même temps qu'elle est « construite » ; l'ambiguïté est gênante. Il n'est pas question de décider si les savoirs situés sont nécessaires ou pas : ils le sont bien évidemment, mais comme toujours, ils le sont à la condition de mettre en tension des métarécits établis qui produisent davantage d'inconscients d'école et d'impensés que des pensées critiques. D'autre part, la « pensée intersectionnelle »

1 J. Tully, « Public philosophy as a critical activity », dans *Public Philosophy in a new key, Vol. I: Democracy and Civic Freedom*, New York, Cambridge University Press, 2008, p. 15-38, p. 25. « La philosophie publique étudie les pratiques et les formes de problématisation de la politique moderne, mais selon un horizon plus vaste qui nous permette de les voir comme un tout limité, comme un ensemble de formes de gouvernement et de pratiques de liberté disponibles parmi de nombreuses autres, et pas comme leur seul cadre d'analyse quasi-transcendantal, afin de porter au débat certains des aspects qui en elles suscitent le doute ». Je traduis.

2 La présente version est une autotraduction de B. Chamouveau, « ¿Una historia interseccional de la ciudadanía española ? Pensar más allá de una metáfora poscolonial », dans B. Chamouveau (dir.), *De colonialidad. Perspectivas sobre sujetos y género en la historia contemporánea española*, Madrid, Postmetropolis, 2017, p. 201-237. Je remercie Pablo Sánchez León pour ses commentaires lors de la première publication de ce texte.

est interpellée depuis des positions d'extrême droite comme associée à un supposé islamo-gauchisme universitaire, confinant dans des menaces de mort adressées à ces chercheur-es se revendiquant de cette pensée, signe qu'elle agit dans un contexte où les catégories « raciales » opèrent à plein, selon des procédures que la seule critique visant à dévoiler leur construction sociale et politique ne neutralise pas³. L'« intersectionnalité » devient alors un langage qui cristallise en particulier une problématisation de la « race » en France et au-delà qui est épineuse : comme l'indique Jean-Frédéric Schaub dans son *Pour une histoire politique de la race*⁴, il n'est plus suffisant de s'en tenir au constat de la « construction sociale et politique de la race », dès lors que la racialisation phénotypique, ethnique opère à plein dans les fantasmes de la « quête des origines » par l'ADN ou dans les banques de sperme où il est possible de choisir l'origine ethnique des donneurs ; les violences notamment policières ethniquement motivées s'inscrivent dans cette même dynamique. Plutôt que de s'engager dans une scène politique où le débat est posé en ces termes, il est urgent de penser la « race » comme une catégorie politique qui ne renvoie à rien d'autre qu'à ce contenu qu'y placent les énonciateurs qui en font usage, pour ne pas céder à un piège nocif obligeant à penser selon les termes racistes qu'imposent à la pensée les pratiques actuelles concrètes des sociétés post-coloniales. Spécifiquement ici, ce texte a pour objet de renvoyer l'intersectionnalité à sa dimension purement cognitive : elle est une métaphore qui produit des savoirs et des sujets, et pas l'inverse, c'est-à-dire qu'elle ne renvoie à rien d'objectif et d'extra-discursif qui lui préexisterait et dont elle devrait rendre compte efficacement. Le lieu du débat est alors celui des savoirs et des modes de saisie des expériences sociales par les sciences humaines et sociales. Pour y parvenir, cette contribution met l'intersectionnalité à l'épreuve de l'histoire de la citoyenneté européenne dans un contexte où la question coloniale s'est posée de manière particulièrement acerbe : l'Espagne du XXe siècle, où le franquisme reverse sur la population civile métropolitaine les technologies de gouvernement et les pratiques thanatopolitiques jusqu'alors réservées aux populations colonisées, dès juillet 1936, inscrivant dans la restauration de la « nation » espagnole une procédure coloniale dont le constitutionnalisme démocratique de 1978 ne se défait pas. La réflexion proposée porte sur la capacité de l'« intersectionnalité », et des contenus finalement « présentistes » qui l'habitent, à saisir ces procédures coloniales. L'exemple retenu a certes quelque chose d'exceptionnel en Europe ; mais ce reversement des matrices coloniales dans un territoire métropolitain européen invite à

3 E. Fassin, « Qui est complice de qui ? Les libertés académiques en péril », *Mediapart*, 1 novembre 2020.
URL : <https://blogs.mediapart.fr/eric-fassin/blog/011120/qui-est-complice-de-qui-les-libertes-academiques-en-peril> [consulté le 21 décembre 2020].

4 J. F. Schaub, *Pour une Histoire politique de la race*, Paris, Seuil, 2015.

formuler des comparaisons significatives pour une histoire post-coloniale de l'Europe où la colonialité n'est pas réductible aux héritages de la pensée « multiculturelle » et inclusive des années 1990. Mais là n'est pas immédiatement l'objet de ce texte : il vise à « penser au-delà » d'une métaphore dont il est nécessaire d'assumer l'historicité parce que les sujets d'énonciation actuels doivent reconnaître leur propre incomplétude pour signifier les mondes qu'ils et elles habitent, le caractère non absolu ni définitif des descriptions qu'ils et elles produisent. C'est une voie possible pour désactiver la constitution de scènes violentes d'invective politique.

Je remercie la revue hispaniste du Laboratoire d'Études Romanes, *Pandora*, d'avoir accepté de publier ce texte dans cette version française. Le texte original a été légèrement amendé et parfois complété de nouvelles références. Le texte traduit commence à la suite.

L'intersectionnalité est devenue un concept recteur des études de genre en Europe et en Espagne en une décennie : les savoirs européens importent une catégorie forgée par les théories critiques du droit et des mobilisations de femmes racialisées et prolétarisées aux États-Unis. À partir de la *Critical Race Theory* et de ses développements par le féminisme radical, on a dénoncé et conceptualisé les exclusions subies par certains sujets au sein des mouvements pour les droits des femmes et pour les droits des Afro-Américains (hommes cis-genres) aux États-Unis⁵. La proposition principale inhérente au concept consiste à décentrer les lieux d'énonciation des féminismes occidentaux, en soulignant leur racialisation, leur blancheur, et en élaborant d'autres lieux et sujets d'énonciation, affectés par une série de variables sociales : le genre, l'ethnie, la classe sociale, la capacité d'agir, le validisme, l'âge et un nombre illimité d'autres facteurs qui déséquilibrent les sujets revendiquant une stabilité

5 E. Dorlin (dir.), *Black Feminism (1975/2000)*, Paris, L'Harmattan, 2008. Comme cela a été souligné à maintes reprises, le concept entré dans l'académie européenne à la fin des années 2000 aboutit à une production incommensurable dans ses réalisations empiriques. Le volume le plus important dans le domaine universitaire espagnol est celui coordonné par L. (R.) Platero, *Intersecciones : cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, Barcelone, Bellaterra, 2012. Dans cet ouvrage, il est évoqué la possibilité d'écrire une histoire intersectionnelle en Espagne : « Est-il productif d'utiliser ce concept pour étudier des situations spécifiques de l'histoire récente de l'État espagnol en matière de sexualité ? » (p. 21). Le concept est entré dans la production universitaire, de sorte qu'il est désormais considéré comme un paradigme crucial à l'échelle mondiale dans A. M. Hancock, « Intersectionality as a normative and empirical concept », *Politics and Gender* 3/2, 2007, p. 248-254. L'ouvrage de L. (R.) Platero comprend également la traduction de deux textes fondamentaux pour la création du concept : le premier de K. Williams Crenshaw, « Mapping the margins » et l'autre, « Un manifesto feminista negro » du Combahee River Collective. À propos de l'inscription initiale du concept de Crenshaw dans l'étude critique du droit, je me réfère à K. Williams Crenshaw, « Les voyages de l'intersectionnalité », dans M. Roca i Escoda, F. Fassa et E. Lépinard (dir.), *L'intersectionnalité : enjeux théoriques et politiques*, Paris, La Dispute, 2016, p. 49-52. La plasticité de l'intersectionnalité permettant de conceptualiser de multiples oppressions a donné un tel succès au concept que la communauté scientifique qui l'utilise ouvre généralement ses textes de manière conventionnelle en soulignant le caractère incontournable de l'intersectionnalité, par son succès et son extension globale.

théorique et politique ou un monopole de la représentation. L'intersectionnalité en appelle à la pensée contre-hégémonique depuis la diversité.

La littérature scientifique est prolifique, signe que l'intersectionnalité cristallise les espoirs d'un langage commun aux féminismes⁶ : les études sur l'intersectionnalité abondent, qu'il s'agisse de décrire des phénomènes d'exclusion de la participation politique et de mettre en dispute la validité universelle de catégories coloniales incarnées dans des pratiques politiques, de remettre en cause les limites heuristiques du concept, eu égard à sa dimension mécaniciste ou fonctionnelle, ou enfin, de souligner l'individualisme méthodologique qui le structure⁷. Ce texte souhaite participer à ces débats, mais en adoptant une perspective attentive à l'historicité du concept qui permette d'étrangéiser des langages largement mobilisés à travers le champ académique et militant pour saisir les sujets politiques et leurs modalités d'action, sans renoncer à l'objectif premier qui motive le concept : penser la déshumanisation produite par la colonialité, inscrite dans des différences posées comme insurmontables parce qu'elles sont considérées comme naturelles, à l'instar de la « race », en adoptant la perspective offerte par sa dénaturalisation en tant que catégorie politique critique. La manière qui semble la plus appropriée pour tenter d'historiser les sujets et le social dans lequel ils adviennent est celle qui nous invite à considérer l'outil lui-même comme historique : depuis qu'elle a été énoncée par Kimberlé Crenshaw, « l'intersectionnalité » est une *métaphore*⁸ ou, pour d'autres, un *concept*, le statut rhétorique du mot ne faisant pas consensus. L'essentiel est ailleurs : c'est un apport cognitif fondamental qui s'impose dans l'agenda de la recherche scientifique et au-delà, de sorte que l'intersectionnalité est devenue un paradigme d'interprétation central des oppressions multiples.

L'intersectionnalité, qui charrie l'image de l'intersection des discriminations pour critiquer le fonctionnement des catégories qui ordonnent le social⁹, hybride un sens métaphorique avec une dimension conceptuelle : elle propose une description formaliste des rapports sociaux et des sujets constitués dans ces rapports. Quand elle est mobilisée pour

6 M. Carbin et S. Edenheim, « The intersectional turn in Feminist Theory. A dream of a common language ? », *European Journal of Women Studies*, 20/3, 2013, p. 233-248.

7 Un passage en revue des principales critiques formulées contre l'intersectionnalité dans B. Tomlinson, « To tell the truth and not get trapped. Desire, distance and intersectionality at the scene of argument », *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, 38/4, 2013, p. 993-1017. Le principal trope qu'identifie l'auteur dans la critique de l'intersectionnalité serait celui qui reproduit et valide cette organisation du pouvoir qu'elle aspire à remettre en question (« it reinscribes what it claims to redress », p. 999).

8 K. Crenshaw, « Les voyages de l'intersectionnalité », p. 45.

9 L. (R.) Platero glose ainsi le trope : « La interseccionalidad suele evocar la imagen de un sujeto atravesado, una especie de cruce de caminos que trata de reflejar un interés por ir más allá de una concepción estática, homogeneizante y cuasi-étnica de las desigualdades y los colectivos, para poder centrarse en la 'discriminación múltiple'. Este enfoque se vuelve más dinámico al considerar que no existe una sola causa de discriminaciones, sino una maraña de interrelaciones que conforman las experiencias complejas de las personas y de las estructuras sociales que organizan nuestras vidas », dans *Intersecciones*, p. 22-23.

décrire la réalité sociale, poursuivant l'objectif de la transformer pour plus de justice sociale, une médiation *linguistique* opère qui, comme tout langage expert, condamne l'intersectionnalité à ne pas rendre compte de manière transparente d'un extérieur objectivable¹⁰. Envisagée depuis la métaphorologie, l'intersectionnalité peut alors être analysée à partir de la valeur cognitive du déplacement de sens qu'elle opère pour décrire les dominations – une figuration géométrique de la domination et de la subjectivation, qui opère sur des « individus » ou des « personnes ». En ce sens, l'attractivité dont jouit le concept invite à s'interroger sur sa capacité heuristique à connaître le passé espagnol contemporain, et sur sa capacité à rendre compte de la colonialité dans laquelle s'est forgée la modernité hispanique : la question ne consisterait pas tant à savoir si la métaphore augure des descriptions jusqu'alors inconnues et inédites de l'histoire de la citoyenneté espagnole contemporaine, mais plutôt à comprendre comment cette métaphore, dans son sens premier de déplacement du sens, *traduit* les expériences passées pour les ajuster aux préoccupations actuelles sur les inégalités dans les rapports sociaux¹¹. Par conséquent, une telle approche pose crûment la question de savoir quels sont les restes de signification que le présent néglige dans sa traduction métaphorique du passé.

C'est la formule de Wittgenstein, en ouverture de *L'Inconscient politique* de F. Jameson, qui invite à une telle approche : « To imagine a langage means to imagine a form of life »¹². Les langages associés à l'intersectionnalité imaginent des formes de vie orientées vers la transformation sociale dans un monde post-colonial¹³ ; l'attention à l'historicité des langages invite à concevoir ces constellations sémantiques situées comme des grammaires pouvant développer l'imagination de formes de vie différentes. Mais elle enjoint également à concevoir que ces constellations peuvent entraver ou ignorer la traduction d'autres expériences citoyennes et sociales qui n'entrent pas dans l'intersectionnalité en tant que tentative d'interprétation. Si l'intersectionnalité constitue un outil cognitif qui construit ses objets, il convient de faire le pari de son incomplétude et d'envisager que des expériences

10 Par exemple, A. G. Gross, *Starring the text: the place of rhetoric in science studies*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 2006 ; F. Godicheau et P. Sánchez León, « Introducción. Por una semántica histórica sobre el vínculo social », dans F. Godicheau et P. Sánchez León (dir.), *Palabras que atan. Metáforas y conceptos del vínculo social en la historia moderna y contemporánea*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2015, p. 9-32.

11 J. Fernández Sebastián, « Metáforas para la historia y una historia para las metáforas », dans François Godicheau et Pablo Sánchez León (dir.), *Palabras que atan, op. cit.*, p. 33-62.

12 F. Jameson, *The Political Unconscious*, Ithaca, Cornell University Press, 1982. Paragraphe 19 des *Philosophical Investigations* de Wittgenstein.

13 Les féminismes décoloniaux, en particulier ceux d'Amérique latine, n'ont pas accordé autant d'importance au concept d'origine étatsunienne : ils en ont préféré d'autres, notamment celui de fusion (M. Lugones, « Colonialidad y género », *Tabula Rasa : revista de humanidades*, 9, 2008, p. 73-102). La possibilité est également évoquée que le concept n'a pas été aussi important en Amérique Latine/Abya Yala car il privilégierait l'articulation de genre et de race, en raison de la spécificité de la question raciale telle qu'elle se pose aux États-Unis, reléguant la question de classe au troisième niveau (M. Viveros Vigoya, « La interseccionalidad : una aproximación situada a la dominación », *Debate Feminista*, 52, 2016, p. 1-17).

peuvent échapper à ces descriptions qui, pourtant, nous semblent s'imposer lorsque nous nous proposons d'atteindre une plus grande justice sociale, face aux défis des citoyennetés globales. L'intersectionnalité, en tant que métaphore conceptuelle de la critique post-coloniale, pourrait donc constituer un « ensemble limité » [*limited whole*], selon la formule de James Tully.

Je fais le choix de considérer l'intersectionnalité comme une métaphore conceptuelle faisant partie d'une matrice sémantique et historique portant sur l'extension du champ démocratique : elle mérite d'être appréhendée à l'aune de la métaphorologie et de la capacité des métaphores politiques à construire des savoirs politiques¹⁴. L'insertion de l'intersectionnalité dans la métaphorologie est un moyen de tenir les connaissances historiques à distance de toute prétention à la validité normative, même lorsqu'elles sont produites à partir d'outils post-coloniaux. Les langages sociaux constituent les répertoires d'action des sujets, et l'étude historique de ces langages devrait illustrer « la dépendance de l'action sociale vis-à-vis des descriptions normatives disponibles pour légitimer nos comportements »¹⁵, pour ouvrir d'autres descriptions, peut-être plus précaires – en tout cas, limitant les conséquences que suppose l'incommunicabilité radicale de l'expérience de sujets donnés. Car en effet, il est possible que la description des actions sociales et des sujets politiques que construit cette métaphore conceptuelle post-coloniale, provenant du droit, soit régie par un ordre normatif préalable dont elle n'interroge pas la constitution. C'est là une critique théorique qui a été adressée au concept¹⁶, mais pas de manière contextuelle ni historique, encore moins depuis l'histoire de la citoyenneté espagnole contemporaine. Ce faisant, le pari est ici quelque peu déplacé d'ailleurs, car je souhaite réfléchir à l'historisation d'un ordre colonial antérieur à la conceptualisation des oppressions multiples, et que les analyses intersectionnelles dérobent au regard. L'étude des langages et des catégories cognitives depuis leur historicité procure l'avantage de nous inviter à penser au moment actuel et contextuel où est importé et approprié en Europe, et en Espagne, l'intersectionnalité¹⁷. Suivant cette démarche attentive à l'historicité des catégories d'analyse et de description du social, la métaphore conceptuelle post-coloniale invite à formuler des questions sur l'écriture d'une histoire qui prenne effectivement acte de la colonialité telle qu'elle a été codifiée dans l'Espagne contemporaine péninsulaire, et qui en

14 J. Martínez Palacios, « Exclusión, profundización democrática e interseccionalidad », *Investigaciones feministas : papeles de estudios de mujeres, feministas y de género*, Dossier consacré à *Justicia social, interseccionalidad y profundización democrática*, 8/1, 2017, p. 53-71.

15 Q. Skinner, *Visions of Politics. Vol. 1, Regarding Methods*, New York, Cambridge University Press, 2002, p. 5 : « the dependence of social action on the normative description available to us for legitimate our behaviour » (ma traduction).

16 C'est une critique que l'on retrouve en particulier dans J. Puar, « 'I would rather be a cyborg than a goddess'. Intersectionality, Assemblage, and Affective Politics », European Institute for Progressive Cultural Policies. URL: <http://eipcp.net/transveral/0811/puar/en> [consulté le 19/11/2017].

17 J. Butler, « Sexual Politics, Torture and Secular Time », *British Journal of Sociology*, 59/1, 2008, p. 1-23.

saisisse les formes locales. Les promesses de transformation sociale qui accompagnent les usages politiques et scientifiques de cette métaphore dépendent à mon sens de ces interprétations contextualisées.

L'intersectionnalité comme métaphore conceptuelle

Parmi celles et ceux qui font usage de l'intersectionnalité, un accord s'établit sur sa valeur pour critiquer les logiques de la représentation politique, traversée par des relations de pouvoir ethniques, classistes, genrées ou sexuées, entre autres, qui prévalent dans les discours des institutions politiques comme dans ceux des mouvements sociaux autour de la production de sujets et d'identités. L'intersectionnalité promet le décentrement des points de vue et d'énonciation, la polyphonie et une pensée complexe pour décrire le positionnement de celles et ceux qui se mobilisent pour transformer les mondes sociaux et culturels hérités, lestés par des inégalités inscrites dans les matrices coloniales euromodernes. L'intersectionnalité constitue un défi théorique aux formes monopolistiques de représentation théorique et politique des sujets ; là-dessus, tout le monde est d'accord.

Au-delà, le consensus s'effrite¹⁸. La plupart des critiques concernent l'aporie épistémique de l'intersectionnalité, en particulier à partir de sa (re)formulation par K. Crenshaw. L'autrice la concevait comme

le fruit d'une tentative visant à concevoir une méthode simple de captation de ces dynamiques diverses. L'intersectionnalité est en fait une métaphore susceptible de rendre compte des aspects tant structurels que dynamiques de cette discrimination.¹⁹

Le mouvement que permettrait la métaphore, depuis les expériences concrètes des discriminations et des oppressions vers leur conceptualisation abstraite, est entravé par la segmentation et la juxtaposition additionnelle des catégories de l'oppression – l'ethnie, le genre, la classe sociale, etc. – : l'intersectionnalité reproduirait l'ordre normatif et disciplinaire des institutions qui tentent de séparer des catégories qui, dans les expériences vécues par les sujets discriminés, sont indissociables²⁰. En ce sens, s'il est certain que

18 Je n'inclus pas ici les études qui méprisent le concept parce qu'il donnerait une portée théorique prétendument excessive aux sujets avec lesquels le concept est apparu aux États-Unis, les femmes racialisées et prolétarisées, pour autant que ces contributions s'appuient sur des préjugés raciaux évidents et manifestent des résistances à reconnaître les procédures d'ethnicisation qui président à la blanchité des savoirs et à la relativité culturelle de ceux-ci.

19 K. Crenshaw, « Les voyages de l'intersectionnalité », p. 45.

20 M. Lugones, dans « Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color », *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25, 2005, p. 61-76, à partir de Audre Lorde.

l'intersectionnalité a permis à des sujets politiques situés à l'intersection de différents rapports sociaux discriminants d'émerger et de subvertir les catégories qui les signifient comme subalternes (c'est « l'intersectionnalité contre l'intersection », selon l'expression de S. Chauvin et A. Jaunait²¹), la proposition analytique resterait dépendante des langages du pouvoir institutionnel et des ordres qu'ils produisent.

Face à la logique métaphoriquement intersectionnelle, qui ne rend pas correctement compte de la production des subjectivités singulières et contextuelles soumises à des oppressions multiples, les féminismes décoloniaux latino-américains ont préféré penser depuis la « fusion » ; les féminismes français matérialistes, de leur côté, parlent de la « consubstantialité » des catégories qui structurent les oppressions. Le genre, l'ethnie et la classe ne sont pas segmentables mais co-constitués, se nourrissent les uns les autres et produisent des sujets exposés à des situations de domination qui ne peuvent se résumer à la métaphore de l'intersection²². C'est là que fait sens l'observation de María Lugones selon laquelle il n'y a pas deux genres, le masculin et le féminin, mais une multiplicité de genres, qui placent les sujets dans une multitude de positions différenciées radicalement contextuelles.

Le débat sur la capacité de l'intersectionnalité à rendre compte des oppressions, à les conceptualiser depuis une perspective empirique jusqu'à une théorisation plus large oscille entre une « analyse de la domination » et une « phénoménologie de la domination »²³. Le débat semble cependant bien ancien pour les sciences sociales, et somme de choisir entre approches empiriques et aspirations conceptuelles normatives et théoriques, entre approches *emic* et *etic*. Dans ce débat, l'accord sur la capacité de la métaphore à décentrer les représentations hégémoniques cède rapidement le pas à un désaccord certain autour de la capacité de l'intersectionnalité à devenir un paradigme normatif avec lequel on peut rendre compte des oppressions²⁴. En cela, les sciences sociales peinent à reconnaître leur dimension

21 S. Chauvin et A. Jaunait, « L'intersectionnalité contre l'intersection », *Raisons politiques*, 58, 2015, p. 55-74.

22 M. Lugones, « Colonialidad y género », *art. cit.* À partir d'insatisfactions semblables, les féminismes matérialistes français ont proposé comme alternative la conceptualisation de la « consubstantialité » des rapports sociaux d'oppression (Danièle Kergoat, « Dynamiques et consubstantialité des rapports sociaux », dans E. Dorlin (dir.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, p. 111-125) ou encore, en incorporant une perspective décoloniale, celle de la « combinatoire straight » (J. Falquet, « La combinatoire straight. Race, classe, sexe et économie politique : analyses matérialistes et décoloniales », dans A. Bidet-Mordrel, E. Galerand et D. Kergoat (coord.), *Analyse critique et féminismes matérialistes*, Hors Série *Les Cahiers du Genre*, 2016, p. 73-96).

23 E. Dorlin, *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, *op. cit.*

24 L'intersectionnalité s'élève à la catégorie de paradigme dans P. H. Collins, *Black Feminist Thought : knowledge, consciousness and the politics of empowerment*, New York, Routledge, 2000, au rang de théorie marquée par une dualité analytique entre normativité et empiricité, entre approche macrosociologique et microsociologique dans A. M. Hancock, « Intersectionality as a normative and empirical concept », *art. cit.* par exemple ; dans les usages européens du concept, celui-ci semble aller de pair principalement avec un tournant post-moderne et post-structuraliste, ainsi qu'avec des concepts de Deleuze tel que celui d'« agencements ». La mise en débat n'amenuise pas la centralité de l'intersectionnalité : « l'intersectionnalité s'est déplacée, de métaphore et signe de conflit et de menace pour un féminisme auquel on a révéilé sa blancheur, elle est devenue la théorie féministe par excellence », écrit M. Viveros Vigoya, « La interseccionalidad : una aproximación situada a la dominación », *art. cit.*, à la suite de M. Carbin et S. Edenheim, « The intersectional turn in feminist theory », *art. cit.*

poétique, préférant se placer du côté de la validité de leurs critères d'évaluation (l'intersectionnalité est ainsi une « illusion *bien fondée* », correspondant à des réalités posées comme effectives et concrètes vécues par des personnes subalternisées²⁵). Il manque à de telles approches une théorie satisfaisante du sujet et de la construction historique des ordres sociaux dans leurs rapports aux interprétations et aux catégorisations produites par les sciences sociales, lorsqu'elles donnent à croire qu'il conviendrait de trouver des outils conceptuels capables d'élaborer un langage expert, transparent, sur la réalité sociale. L'effort est vain, on le sait : les langages de l'analyse sociale relèvent de la rhétorique, et c'est elle qui est l'objet du débat critique.

De fait, en reconnaissant que l'intersectionnalité est une métaphore provenant de théories critiques du droit aux États-Unis, elle reste effectivement un outil utile pour comprendre comment les normes juridiques notamment raciales et genrées s'entrecroisent dans la jurisprudence américaine. La question qui se pose est celle du transfert du droit étatsunien vers d'autres objets d'étude. En ce sens, Elsa Dorlin soulève des questions sur les possibilités de transfert de l'intersectionnalité vers des traditions juridiques différentes des traditions anglophones et étatsunienne et de leur singulière compréhension de la « race ». Elle se demande si, à partir de cet ancrage juridique, il est possible de penser avec l'intersectionnalité en dehors du droit, en particulier dans des contextes européens tels que la France – et j'ajoute l'Espagne – où la citoyenneté démocratique actuelle est comprise « *sans distinction de* » race, de sexe, etc. La philosophe observe que l'extension de l'intersectionnalité juridique de la domination hors de la sphère du droit déplace l'objet d'une procédure d'application du droit vers la situation des personnes, des individus ou des identités intersectionnelles se trouvant au carrefour de variables telles que le sexe, la race et la classe (avec ou sans privilège social). Le saut d'une *procédure* aux *sujets* ainsi saisis explique mal le « mode d'existence » qui accompagne ce lieu intersectionnel dans lequel se trouvent les individus :

s'agit-il d'identifier – et par là-même de produire – des entités sociales à l'intérieur d'ensembles et de rapports formalisés ou s'agit-il de s'interroger sur des expériences vécues et leurs modalités de politisation – et parmi ces modalités il y a justement l'impossible politisation de ces expériences ?²⁶

25 S. Chauvin et A. Jaunait, « L'intersectionnalité contre l'intersection », *art. cit.*

26 E. Dorlin, « L'Atlantique féministe. L'intersectionnalité en débat », *Papeles del CEIC*, 83, septembre 2012, p. 13.
URL : <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/83.pdf> (consulté le 13/11/2020)

Ce transfert d'une approche juridique vers des descriptions extensives des dominations est autorisé par une unité première, l'individu ou la personne, qui constitue l'unité de base *toujours* mobilisée dans les études intersectionnelles, et qui peut être comprise comme la catégorie qui établit un lien immédiat entre les ordres juridiques et ce qui est au-delà d'eux, entre le sujet du droit (historiquement et sociologiquement situé), en tant que substrat théorique, et ce sujet qui subit une oppression et promet une transformation démocratique.

Convaincu que les débats postcoloniaux doivent inclure dans une large mesure une réflexion sur le droit et les constitutionnalismes, puisque c'est le droit ici qui rejoue la formalisation de la subjectivité prise comme unité première du discours critique, cette contribution souhaite appréhender le découpage juridique préalable de ce qu'est cet « individu » ou cette « personne » dans la construction de l'ordre constitutionnel de 1978 en Espagne. L'objectif est de réfléchir à ses rapports, à la fois en tant qu'unité première théorique de l'intersectionnalité et que catégorie juridique dont l'existence est formellement garantie par l'ordre constitutionnel post-franquiste, avec les développements théoriques aspirant à produire des savoirs sur le substrat colonial de l'Europe et de l'Espagne ; en particulier, en amont des catégories juridiques de « personne » ou d'« individu », on peut observer des « exclusions précontractuelles » qui accompagnent la stabilisation de cette subjectivité juridique, pour emprunter une formule à Jean Leca que Boaventura de Sousa Santos, sociologue et théoricien de la post-colonialité, utilisait au même moment, lorsque les théories politiques s'interrogeaient sur les contenus sémantiques dans lesquels l'inclusion démocratique prenait sens : inclure, oui, mais dans quoi ?, se demandait John G. A. Pocock²⁷. Cette approche reconnaît ainsi le pouvoir cognitif du juridique, en particulier celui du constitutionnalisme de 1978 en Espagne, et se pose comme horizon normatif la possibilité d'un constitutionnalisme sans morale hiérarchisante²⁸. Il faut toutefois reconnaître que « l'individu » qui sert d'entité pour l'analyse intersectionnelle incorpore également d'autres généalogies possibles, inspirées des droits humains. Mais l'interprétation des droits humains doit également être insérée dans les traditions juridiques contextuelles et locales qui motivent leur appropriation dans l'Espagne du temps présent : ces traditions associent étroitement les droits humains aux

27 J. Leca, « Individualisme et citoyenneté », dans J. Leca et P. Birnbaum (dir.), *Sur l'individualisme. Théories et méthodes*, Paris, Presses de Sciences Po, 1991, p. 159-210 ; J. G. A. Pocock, « The Ideal of Citizenship since Classical Times », dans R. Beiner (dir.), *Theorizing Citizenship*, Albany, State University of New York, 1995, p. 29-52 ; B. de Sousa Santos, *Reinventar a democracia*, Gradiva, Lisbonne, 1998.

28 B. Clavero, « Matrimonio sin signo de género y con carga de historia (A propósito de Obergefell v. Hodges y de Marriage Equality) », *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 46, 2017, p. 897-961.

matrices sémantiques d'ordre et de désordre de l'État dans la construction des imaginaires civils post-dictatoriaux²⁹.

Avant cela, deux éclaircissements s'imposent. J'exclus de cette réflexion l'intersectionnalité telle qu'elle est déployée dans la théorie des nouveaux mouvements sociaux, bien qu'il s'agisse d'un de ses espaces privilégiés de déploiement. La raison est théorique : si l'intersectionnalité pense une action sociale, c'est celle de la participation non excluante de sujets à des mouvements sociaux selon des critères de race, de genre, de sexualité, de classe, etc.³⁰ Pourtant, en s'immisçant dans la théorisation des mouvements sociaux, l'intersectionnalité et ses sujets décentrés finissent par être inclus dans l'orbite épistémique de ceux-là : s'ils produisent une théorie sur l'action collective, c'est à partir de paramètres limités – les coûts et les bénéfices des sujets intéressés –, qui cachent mal aujourd'hui leurs relations avec une anthropologie historique libérale et rationnelle, incapable de rendre pleinement compte des motivations des actions humaines³¹. Nos actions et nos « moi » ne s'épuisent pas dans des rapports de coûts et de bénéfices et, partant, l'histoire de la citoyenneté non plus. D'autre part, ces théories négligent les conditions d'accès à la parole résistante, alimentant la croyance dans une société civile immédiate à elle-même³², et déroband au regard la lutte première et préalable pour la reconnaissance qui décide des sujets pris comme voix de la théorie des nouveaux mouvements sociaux³³.

D'autre part et pour finir, il convient de souligner que l'intersectionnalité est insérée dans un régime de métaphoricité parfaitement moderne, elle est indissociable d'une conception proprement moderne du temps historique : elle ne rompt pas avec la « conceptualisation proactive et centrée sur l'avenir, anticipant des expériences inédites, qui

29 A. Manuel Hespanha, « Is there place for a separated legal history ? A broad review of recent developments on legal historiography », *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* XLVIII, 2019, p. 7-28 ; une exploration détaillée dans B. Chamouleau, « Derechos humanos para el posfranquismo : lo político y la ciudadanía civil », *Kamchatka, Revista de Estudios Culturales*, 15, 2020, p. 445-469.

30 M. Viveros Vigoya, « La interseccionalidad : una aproximación situada a la dominación », *art. cit.*, p. 13. Les perspectives intersectionnelles privilégient, cependant, la description et la conceptualisation des individus et des identités plutôt que l'action sociale. Néanmoins, en certaines occasions, les perspectives intersectionnelles se combinent mal avec la théorie des nouveaux mouvements sociaux. Dans l'article de S. Chauvin et A. Jaunait (2015), on réfute la possibilité d'élever l'intersectionnalité au rang de paradigme pour conceptualiser l'action sociale : le décentrement inhérent à la critique intersectionnelle introduirait des demandes de représentation de la part de sujet minoritaires à l'intérieur des mouvements sociaux. En partant de l'idée que les identités des individus et des sujets collectifs sont multiples, et que les mouvements sociaux sont porteurs d'objectifs stratégiques et non d'intérêts objectifs, les auteurs en viennent à soutenir que les différents intérêts des sujets qui s'identifient à l'intersection de multiples oppressions doivent diffracter leurs luttes en autant de mouvements stratégiques qu'ils subissent d'oppressions – confirmant le sujet dominant qui s'accapare le monopole de la représentation. La question est ainsi théorique et a tout à voir avec la désignation du sujet de l'action sociale, conceptualisé dans la théorie sociale qui ne se considère pas comme une création théorique (limitée, partant) pour désigner ce reste qui lui échappe.

31 A. Pizzorno, « Considérations sur les théories des mouvements sociaux », *Politix*, 3/9, p. 74-80 ; « Sur la rationalité du choix démocratique », dans P. Birnbaum et J. Leca (coord.), *Sur l'individualisme*, Paris, Sciences Po, 1991, p. 330-369.

32 P. Rosanvallon, *Le capitalisme utopique : histoire de l'idée de marché* [1978], Paris, Seuil, 1999.

33 A. Honneth, « Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser », dans N. Fraser, A. Honneth (eds.), *Umverteilung oder Anerkennung ? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Suhrkamp, Francfort, 2003, p. 137 ; *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf, 2010.

caractérise l'entrée dans la modernité » européenne et occidentale³⁴, lorsqu'elle oriente les sujets et les actions en faveur de la transformation sociale. Le futur promis depuis les nouveaux sujets autodéterminés que fait advenir l'intersectionnalité incorpore la disponibilité de l'histoire et la moralisation de l'action sociale des sujets selon ce futur annoncé, celui du règne des citoyennetés post-coloniales harmonieuses, ce qui la place dans un champ de métaphoricité qui amenuise l'étrangeté de son entreprise visant à faire vaciller l'épistémè coloniale euromoderne : elle ne remet pas en cause un de ses piliers, sa temporalité et les usages politiques des temps du sujet moderne³⁵.

Sujets (sous la forme d' « individus ») et temporalité seraient ainsi les deux catégories qui structurent la métaphore et en font la pierre angulaire d'un rapport étroit et historique entre perception et action. L'apport post-colonial, en tant que poétique qui « imagine des formes de vie », doit être confronté à des contextes de délimitation des concepts les plus fondamentaux de la citoyenneté, en particulier celui d'individu, substrat que la métaphore postule comme son unité première, sur la base duquel sont attendues de nouvelles descriptions post-coloniales, depuis des positionnements variés. Les moments où se forment les significations associées à de tels concepts – et le plus immédiat pour le cas présent, la Transition espagnole et l'invention de son constitutionnalisme démocratique – constituent des scènes historiques pour réfléchir à l'historicité de la métaphore et des savoirs qu'elle construit sur les citoyennetés actuelles : le moment de la construction sémantique des catégories qui façonneront la vie démocratique et les outils cognitifs pour penser le social, constitue un contexte où les concepts de race, de genre et de classe, et tous les autres prédicats imaginables pour qualifier les lieux d'énonciation des sujets contemporains, n'épuisent pas le sens de la politique. Celui-ci est projeté dans des luttes entre communautés de sens, cristallisées dans des batailles pour nommer les choses et les sujets : là, l'individualité s'efface dans des logiques communautaires, que la modernité espagnole naturalise strictement dans une relation ami/ennemi prononcée par des sujets parlants s'habilitant comme tels en faisant usage de traditions colonialistes³⁶.

La question essentielle tient à savoir si l'intersectionnalité, en tant que métaphore historique, est capable de décrire les conflits et la construction de l'ordre social dans

34 J. Fernández Sebastián, « Metáforas para la historia y una historia para las metáforas », *art. cit.*, p. 53.

35 E. Palti, « Introduction » à Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelone, Paidós, 2001.

36 R. Koselleck, *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática de lenguaje político y social*, Madrid, Trotta, 2012, p. 189-198 ; P. Sánchez León, « Erradicar la ciudadanía : 1936 más allá de una guerra civil », dans P. Sánchez León et J. Izquierdo Martín, *La guerra que nos han contado y la que no. Memoria e historia de 1936 para el siglo XXI*, Madrid, Postmetropolis, 2017, p. 305-380 ; L. E. Delgado, *La nación singular. Fantasías de la normalidad democrática española, 1996-2011*, Madrid, Siglo XXI de España, 2014.

l'Espagne contemporaine en prenant effectivement en compte la naturalisation coloniale de l'ordre social et des différences entre les communautés humaines et politiques gouvernées par l'État espagnol dans la période contemporaine. À l'issue du parcours, il ne s'agira pas d'abandonner la métaphore conceptuelle, car une telle position reviendrait à disqualifier les sujets parlants qui l'ont composée historiquement ou qui en font usage pour élaborer leur lieu d'énonciation individuel ou collectif. La perspective historique permettra néanmoins de mieux étayer les fondements de la métaphore pour tenter de saisir plus finement l'organisation sociale coloniale, la « différence coloniale »³⁷ dans l'ordre politique espagnol contemporain, précisément parce que, dans certains contextes de l'histoire de la citoyenneté espagnole contemporaine, à l'intersection métaphorique et excluante de la race, du genre et de la classe, il se peut qu'il n'y ait tout simplement pas eu d'*individu*, au sens fort du terme.

L'individu intersectionnel à nouveaux frais

La Transition post-franquiste constitue certainement un contexte intéressant pour aborder la formation d'une catégorie d'« individu » dont les contours ont cessé d'être considérés comme délimités historiquement et qui est mobilisée comme unité première par les sciences sociales faisant usage de l'intersectionnalité. L'intérêt pour ce contexte est redoublé dès lors que la colonialité inhérente à la forge de la catégorie d'« individu » a cessé d'y être perceptible. La tâche consiste alors à penser la production de l'ordre social constitutionnel de 1978 non pas en identifiant a priori des « individus », mais en cherchant des formes dissensuelles d'individuation – ou des « modes [confluctuels] de composition des individualités »³⁸. Je retiens dans ce processus les subjectivités gay, protéiformes dans les années 1970 en Espagne, mais qui offrent le grand avantage pour l'analyse d'avoir éprouvé, en tant que sujets historiques, d'un point de vue biopolitique, la production progressive de ce qui sera tenu, dans l'ordre de 1978, pour « individu », cette entité pourvue des garanties juridiques fondamentales. Ce sont des sujets dont les trajectoires biopolitiques sont décisives dans le processus constituant, si l'on accepte de concevoir la capacité cognitive que prennent les catégories du constitutionnalisme de 1978, confrontées ici aux expériences sociales sur lesquelles ces dernières se sont découpées pour composer historiquement une « individualité » juridique et subjective³⁹. Bien certainement, la théorie *queer* conceptualise, à rebours de cette

37 M. Lugones, « Toward a decolonial feminism », *Hypatia*, 25/4, 2010, p. 742-759.

38 P. Rosanvallon, *Le capitalisme utopique*, op. cit.

39 M. Lorente Sariñena, « Cultura constitucional e historiografía del constitucionalismo en España », *Istor: Revista de Historia Internacional* 16/4, Centro de Investigación y Docencias Económicas, 2004.

réflexion sur les individuations, la déconstruction de l'individualité et s'intéresse à la horde post-humaine⁴⁰. Il reste qu'à la différence des non-humains, et sans y voir une supériorité spéciste, l'énonciation d'un « nous » doté d'une histoire politique consciente n'est l'attribut politique et langagier que des humains, et l'individualité juridique se délimite précisément, dans ce cas espagnol, dans l'invocation de limites communautaires autour de sujets d'énonciation faisant usage des différences catégorielles eux/nous.

D'autre part, la dépendance historique de l'individualité actuelle, qui construit les imaginaires de la démocratie sexuelle espagnole, vis-à-vis de la délimitation politique de ses contours dans les années 1970, est prononcée dans le droit : dans l'arrêt 198/2012 de la Cour constitutionnelle du 6 novembre 2012, rejetant le recours en inconstitutionnalité de la loi 13/2005 de modification du Code civil concernant le droit au mariage (*Ley de modificación del Código Civil en materia de derecho a contraer matrimonio*) – ou loi sur le « mariage entre personnes de même sexe » – déposé par le Parti Populaire, le rejet est motivé par l'interprétation de l'article 32.2 de la Constitution espagnole qui stipule que « [I] la loi régit les formes du mariage, l'âge et la capacité pour le contracter, les droits et devoirs des époux, les causes de séparation et de dissolution et leurs effets ». En 2012, la Cour constitutionnelle interprète que

ce que [l'Assemblée constituante] établissait en 1978 à propos du mariage n'avait rien à voir avec l'orientation sexuelle des personnes le contractant, mais avec la volonté de séparer le mariage et la famille, de proclamer l'égalité des époux au sein de l'institution et de constitutionnaliser la séparation et la dissolution du mariage.⁴¹

L'article 32 de la Constitution n'aurait ainsi pas inclus ni exclu l'idée d'un mariage entre « personnes de même sexe » : la Constituante aurait même déjà anticipé la transformation de l'Espagne en une démocratie sexuelle où la loi elle-même permettrait l'expression d'individualités que le franquisme tenait pour abjectes. Réinterprété à la lumière d'un changement anthropologique majeur dans la conceptualisation de l'individu dans le contexte post-colonial, influencé par le respect des droits humains et l'image de l'Espagne comme « démocratie sexuelle » en première ligne à l'échelle planétaire, le constitutionnalisme de 1978 incorporerait en puissance l'égalité des citoyen-ne-s promise par les nouvelles politiques familiales, indépendamment de l'orientation sexuelle et du genre. Cette réinterprétation de la Constitution de 1978 est également étayée par un récit historique plus profond, dont la

URL: http://www.istor.cide.edu/archivos/num_16/dossier5.pdf

40 Par exemple, I. Ziga, *Devenir perra*, Barcelone, UHF, 2010.

41 *Boletín oficial del estado*, 28 novembre 2012, p. 212. Je traduis.

Transition est la matrice sémantique, qui structure une représentation collective d'une rédemption démocratique après la dictature en matière de sexualité et de genre, reposant sur le plein épanouissement individuel dans la démocratie post-franquiste⁴². Dans ces récits, l'historicité de ce que « individu » pouvait signifier dans la période constituante est perdue de vue : il s'agit pourtant d'un concept traversé par de profondes inégalités morales dans le constitutionnalisme historique espagnol que la fin des années 1970 en Espagne remet sur le métier.

L'histoire du droit constitutionnel hispanique et espagnol a établi la hiérarchisation anthropologique qui s'opère, dans l'avènement des libertés individuelles à l'aube du libéralisme, héritée des traditions prémodernes. Les *individus* seront des « sujets de droits absolus ou fondamentaux », alors que « la *personne* est l'homme (l'individu) considéré dans son statut [à l'intérieur de l'ordre constitutionnel établi] [...]. Il ne peut y avoir de *personne* sans qu'elle soit considérée selon un statut ou un autre », souligne l'historien du droit Bartolomé Clavero : la différenciation historique, dont hérite le constitutionnalisme espagnol, propre à une anthropologie prémoderne jusnaturaliste et catholique, établit une relation hiérarchique entre les deux catégories. Les personnes, dépendantes de *statuts*, sont, si l'on reprend la métaphore du masque, des entités fictives et non des individus. Ces derniers sont définis comme occupant une position subjective antérieure, préalable et préexistante à l'ordre constitutionnel. Ils le précèdent et l'ordonnent subjectivement. La relation de subordination entre les individus et les personnes est un élément constitutif de l'ordre colonial : « les individus, les mêmes individus constitutionnels, dominant également les peuples des colonies »⁴³, où *individu* fait référence à une position de domination coloniale et *personne* prend un signifié non-humain, une qualité qui s'étend, à l'intérieur de la péninsule et dans les colonies espagnoles, à des peuples et à des communautés entières⁴⁴. Cette distinction anthropologique travaille le cœur des constitutionnalismes européens, ancrés dans le pouvoir domestique exercé d'abord dans les territoires colonisés, pensés comme les lieux d'élaboration des théories constitutionnalistes européennes⁴⁵. Cette généalogie de l'individualité euromoderne, puisant dans l'individualisme propriétaire et convergeant dans

42 B. Chamouveau, *Tiran al maricón. Los fantasmas queer de la democracia (1970-1988)*, Tres Cantos, Akal, 2017.

43 B. Clavero, « “La Máscara de Boecio” : Antropologías de sujeto entre ‘Persona’ e ‘Individuo’, ‘Teología’ y ‘Derecho’ », *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 39, 2010, p. 7-40, p. 29, 31, 33.

44 « Los *individuos*, esto es quienes dominan, se encuentran en la mejor posición para mantener, reforzar y expandir su posición. Es la historia del siglo XIX y buena parte del XX, durante la cual constitucionalismo interno y colonialismo exterior no son fenómenos paralelos e independientes, sino concurrentes y complementarios. Es la antropología que se ha expandido por la activación de sus posibilidades de dominación colonialista. Hay así sociedades enteras en las que, para Europa, todos y todas han sido *personas* y no, en absoluto, *individuos*, con las serias implicaciones que esto mismo comporta y que ya no hace falta que reiteremos. El sentido no humano de *persona* habilita el dominio entre seres humanos no sólo individualmente, sino también en forma colectiva, como culturas o como pueblos », *ibid.*, p. 39.

45 B. Clavero, *El orden de los poderes: historias constituyentes de la trinidad constitucional*, Madrid, Trotta, 2006.

une aristocratie civile pour l'étape libérale, est essentielle pour les citoyennetés post-coloniales actuelles et doit compléter les autres formes d'individuation qui émergent dans la confrontation entre *communitas* et *societas* ou agrégat d'individus à l'aube de l'ère moderne⁴⁶, en prenant soin de ne pas naturaliser ce que « race » veut dire, et en prêtant attention à la capacité de la procédure qui motive la catégorie naturalisant l'ennemi politique à se déplacer et à agir où les différences phénotypiques ne sont pas opératoires pour classer et hiérarchiser les populations⁴⁷.

Dans l'exemple retenu, l'état de sujétion des peuples vis-à-vis des individus de la modernité hispanique a bien sûr tout à voir avec l'ordre culturel hérité par la démocratie de la dictature franquiste, comme nous le verrons ; mais la période constitutionnelle post-dictatoriale est également le moment où disparaissent les différences *formelles* entre personnes et individus, au profit de droits individuels fondamentaux garantis pour la communauté démocratique par l'État post-franquiste. La question qui se pose est de savoir comment l'équation contemporaine entre les personnes et les individus est lestée par une tradition séculaire de différenciation entre les personnes et les individus, ou comment l'individuation post-franquiste charrie aussi des inégalités, d'origine coloniale, qui cessent d'être prononcées dans les termes constitutionnels, mais qui prévalent encore dans la délimitation anthropologique de la citoyenneté espagnole. En ce sens, l'hypothèse est qu'être considéré comme individu (pourvu de droits) requiert l'inscription dans une communauté de sens dans laquelle l'individuation est signifiée, notamment en termes de droits civils effectifs et de droits subjectifs.

Historiquement, postuler un individu à la croisée d'intersections apparaît comme le résultat d'une opération interprétative tentant d'appréhender avec un regard présentiste des entités politiques plus difficiles à stabiliser qu'il n'y paraît. Le démantèlement du front gay dans la lutte pour les droits civils dans la période de Transition post-franquiste offre un point d'observation intéressant. Bien que le récit le plus répandu, en Espagne comme ailleurs, décrive les conflits dans une opposition entre réformateurs et révolutionnaires, on établit souvent que l'épuisement du cycle de contestation gay post-dictatorial est dû au fait que le nouveau contexte démocratique constitutionnel – en particulier marqué par l'abrogation de l'article sur les « actes d'homosexualités » de la loi d'exception franquiste de dangerosité sociale, et par le respect par l'État espagnol des droits fondamentaux qui inspirent la Constitution de 1978 – reconnaît un individu dont les capacités d'un plein déploiement sont

46 L. Dumont, *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* [1983], Paris, Seuil, 1991.

47 J. F. Schaub, *Une Histoire politique de la race*, op. cit.

désormais garanties juridiquement. Cette exégèse des luttes citoyennes énoncées depuis des positions sexuelles et genrées minorisées ignore cependant la capacité d'ordonnement dont a joui le « *consenso* » démocratique, en tant que macro-concept de la Transition, également dans le démantèlement du front gay. Le consensus ne constitue pas seulement un nouvel espace dialogique et irénique permettant l'accès à une nouvelle parole légitime gay dans la Transition : il dessine également une communauté de référence étatique, dont les membres, en s'identifiant aux institutions de l'État et à leurs langages, reconnaîtront qu'ils sont détenteurs des droits individuels et exigeront même de l'État plus de droits. C'est ce que fait le Front d'Alliberament Gay de Catalunya en adressant une lettre à Adolfo Suárez, co-signée par les collectifs étrangers membres de la toute jeune International Gay Association en 1979, invitant le gouvernement espagnol à respecter les conventions européennes relatives aux droits humains ratifiées par l'État espagnol : « *[i]t is our very profound hope that in the very near future we will be able to report a positive and sympathetic attitude towards human rights by the Government of Spain* »⁴⁸. Compte tenu de la vigueur des dissensus militants dans l'Espagne transitionnelle et en particulier dans les premières années de l'ordre constitutionnel, l'affirmation d'un individu détenteur de droits individuels exigeant davantage de reconnaissance de la part de l'État doit être comprise comme le symptôme d'une inscription communautaire avec laquelle d'autres secteurs de la jeunesse gay sont profondément en désaccord.

Dans une perspective historique, parier sur cet individu identifié à l'État pour écrire une histoire inclusive de la citoyenneté dans l'Espagne post-franquiste conduit à neutraliser d'autres descriptions des conflits qu'incarnèrent les subjectivités gay juvéniles dans le contexte d'ouverture démocratique et de demandes de droits civils, puisque ces subjectivités furent considérées, avec d'autres, comme des dangers sociaux. Elles furent la cible d'une loi d'exception capable non seulement de les exclure de la communauté de référence de l'État, mais de *créer* un ordre social et une communauté morale singuliers. Dans cette description d'un *individu* sexuel minoritaire puis *empowered* dans le constitutionnalisme de 1978, intervient une colonialité épistémique déjà identifiée pour les contextes arabo-musulmans⁴⁹ qui, dans le cas espagnol, converge vers une colonialité que reconduisent les catégories

48 « Nous espérons vivement que, dans un futur proche, nous puissions rendre compte d'une attitude positive et favorable en matière de droits humains de la part du Gouvernement espagnol ». Je traduis. Front d'Alliberament Gai de Catalunya, « Carta de la Internacional Gay Association a Adolfo Suárez, Bergen, Holanda, 1979 », reproduite dans B. Chamouleau, *Tiran al maricón*, op. cit., p. 293.

49 J. Massad, « Re-Orienting Desire: The Gay International and the Arab World », *Public Culture*, 14/2, 2002, p. 361-386 et *Desiring Arabs*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 2007.

constitutionnelles⁵⁰ qui évincent la conflictualité ayant accompagné leur avènement et leur affermissement, lorsque se constitue une individualité reconnue dans le droit. C'est là encore une *individualidad esquiva*, pour reprendre une formule de Carmen Serván⁵¹. La colonialité de cette individualité démocratique se construit dans des logiques d'identification qui actualisent des généalogies politiques naturalisées, autour de la revendication de la liberté d'expression de désirs sexuels propres et de l'insatisfaction face à l'hétérosexualité obligatoire. La question n'est pourtant pas de savoir si oui ou non des sujets ayant des désirs non hétérosexuels dans le passé ont existé, mais celle de la place symbolique donnée à ces désirs et aux subjectivités qui se sont construites dans l'énonciation politique de ces désirs. Les « moi » *queer* des années 1970 projetaient l'expressivité de désirs inhabituels ou non majoritaires dans une réorganisation symbolique du monde et des biens dans le moment post-dictatorial – une réorganisation morale émancipée des valeurs de la communauté de référence étatique dont l'imaginaire social provenait du développementisme franquiste.

Une fois ordonnée la citoyenneté démocratique, ces voix, prenant alors la forme d'un groupe minoritaire au sein du collectif gay reconnu par l'État, poursuivent une bataille sur le nom de la catégorie qui s'impose alors pour les classer socialement : en 1984 encore, on s'exclame que « gai » ne doit pas être un « mot à la mode » ni un signe de modernité, mais doit conserver sa capacité à remettre en question les répertoires moraux qui construisent l'anthropologie politique de la citoyenneté démocratique⁵². Wittgenstein soulignait que « l'accord sur les signifiés signifie un accord dans les jugements »⁵³ : la rupture autour du sens de l'individualité gay reconnue et incorporée à la citoyenneté post-franquiste témoigne de l'existence d'une autre communauté morale – à l'orée de la débâcle que supposerait l'épidémie de VIH –, en conflit avec celle qui est encouragée et qui identifie les sexualités comme le fondement de leur désaffiliation par rapport à la communauté de référence étatique. La scission ne dépend pas d'une variable sociale ou d'une convergence de critères discriminatoires, mais d'un point d'énonciation moral dissensuel.

50 Cette colonialité est à mettre en lien avec la colonialité discursive de C. T. Mohanty, « Under Western Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourse », dans C. T. Mohanty, A. Russo, L. Torres, Lourdes (coord.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indianapolis, Indiana University Press, p. 61-88.

51 C. Serván, « La individualidad esquiva. Subjetividad jurídica y género en el constitucionalismo histórico español (1812-1869) », dans B. Chamouveau (dir.), *De colonialidad. Perspectivas sobre sujetos y género en la historia contemporánea española*, Madrid, Postmetropolis, 2017, p. 147-200.

52 Comme indiqué dans le fanzine des Supermales dels Col·lectius Roses à Barcelone, en 1984 : « La paraula gai és, per a nosaltres, molt més que la definició moderna i à-la-page, d'una certa pràctica sexual. És una paraula que desqualifica els gèners masculí i femení, els papers atribuïts a l'home i a la dona. Gai hauria d'ésser un crit (un [xiscle] històric, millor) contra la competitivitat xunga i les ganes d'enfonsar el personal en una societat més aburrida que una missa de dotze », cité dans B. Chamouveau, *Tiran al maricón, op. cit.*, p. 40.

53 Cité par C. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelone, Paidós, 2006, p. 63, à partir du paragraphe 242 des *Philosophical Investigations*.

La communauté morale du constitutionnalisme de 1978, qui signifie l'individualité en termes juridiques, ferme la voie à des « moi » qui, pourtant, avaient élaboré leur expressivité alors que s'inventait la citoyenneté post-dictatoriale, irréductible à leur classification morale en tant que dangers sociaux. Ce sont les voix citoyennes de l'antimorale démocratique constitutionnelle. En tant que telles, elles ne tiennent pas dans l'individualité juridique, qui sert de base cognitive à la naturalisation de ce qu'est un individu ou une personne aujourd'hui. Dans une perspective intersectionnelle, une analyse *ex post* (après les faits, qui néglige l'expérience des temporalités dans lesquelles se construisent les subjectivités) ne tiendrait pas compte de cette dimension morale.

En effet, une façon d'aborder la contention de ces voix dans l'invention de la citoyenneté post-franquiste consiste à s'intéresser à la documentation policière : celle-ci permet d'explicitier quelle population l'État prétend discipliner avec la loi de dangerosité sociale, en particulier à partir de 1974 dans les juridictions catalanes. L'État cesse de concentrer la répression sur les « invertis » délinquants qui commettent des actes contre la propriété (« los bujarrones »), et déplace son attention vers les pratiques transgressives en matière de genre : les individus interpellés ne sont, pour la plupart, pas nés en Catalogne – ce sont des *xarnegos queer* –, nés dans la seconde moitié des années 1950, installés dans des pensions bon marché du Barrio Chino de Barcelone, et qui troublent le genre en public. Pour une part significative d'entre eux, ils se désignent progressivement eux-mêmes comme « *travestis* » et « *transsexuales* », des catégories qui entrent également dans le jargon de la police pour identifier des figures nouvelles de la dissidence transgenre. L'absence de personnes insérées dans les structures du travail salarié régulier dans les dossiers policiers et judiciaires ouverts pour « actes d'homosexualité » donnant lieu à une condamnation, consacre la caractérisation de ces subjectivités comme dangereuses alors que l'ordre démocratique se construit : leurs ressources limitées et leurs conduites de résistance les situent à l'intersection de deux interpellations, le genre et la classe, qu'elles peuvent déjouer ou pas.

Néanmoins, une telle interprétation, pour être soutenue, devrait dialoguer avec une historiographie consolidée sur la désaffiliation, pendant la construction démocratique, d'une génération provenant également des classes moyennes du franquisme, qui identifiait dans l'éducation reçue sous la dictature une violence épistémique que l'antifranquisme dans ses formes plus traditionnelles n'avait pas identifiée comme un objet de lutte⁵⁴. Il est ainsi possible de circonscrire une communauté morale juvénile, composée de profils sociologiques

54 G. Labrador Méndez, *Culpables por la literatura : imaginación política y contracultura en la transición española (1968-1986)*, Tres Cantos, Akal, 2017.

variés, inadaptée au champ d'expérience hérité, et dont les horizons d'attente⁵⁵ ne correspondent pas aux signifiés que le consensus post-franquiste est en train de stabiliser. Par conséquent, ce n'est pas que le positionnement économique de ces sujets cesse d'importer, bien au contraire : ceux qui jouissent des ressources les plus faibles sont exposés à la loi de dangerosité et subissent directement la discipline de l'État et ils passent très souvent de la rue à la prison. Mais ce symptôme que constitue leur incarcération ne doit pas faire perdre de vue que leur interpellation policière pour dissidence de genre a lieu parce qu'ils incarnent une mise en danger de la reproduction de la formation sociale issue de la dictature, élément qu'ils partagent avec d'autres sujets positionnés plus favorablement d'un point de vue économique dans l'ordre social. La communauté d'interprétation qui en résulte, propre à cette démocratie en construction, n'est pas uniforme, loin s'en faut, sauf dans sa critique morale de l'horizon démocratique en cours d'avènement, et cela bien qu'elle ne soit pas parvenue à se constituer en un sujet politique articulé et audible de manière stable dans l'Espagne post-franquiste.

On touche là un problème majeur d'une analyse intersectionnelle qui n'intégrerait pas une certaine réflexivité historique sur ses propres diagnostics : en considérant une segmentation des variables régissant les rapports sociaux de la discrimination qui opèrent chez les individus intersectionnels – qui ici tenteraient de tenir en échec les catégories du pouvoir –, on omettrait l'inscription de ces subjectivités dans des communautés morales produites dans des rapports dynamiques, qui signifient l'individualité en tant que qualité de ceux et celles qui se reconnaîtront dans la culture juridique attribuant des droits désormais accessibles, alors que d'autres subissent un déclassement radical et constituent une cohorte de *morts civils*⁵⁶. Il convient d'observer par ailleurs qu'en suivant de telles descriptions, nous nous distancierions de l'objectif premier ayant motivé l'avènement de l'intersectionnalité comme langage politique : saisir et défaire les différences ethniques qui, codifiées racialement, transforment de manière « substantielle » et indépassable les rapports politiques d'inimitié⁵⁷. Une alternative sérieuse consisterait à proposer une interprétation de cette individualité « fuyante » et insaisissable, capable d'expliquer comment la reconnaissance d'un

55 Les deux concepts de champ d'expérience et d'horizon d'attente repris à R. Koselleck, *Le futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, EHESS, 2016.

56 L'hypothèse formulée à partir des travaux d'A. Simonin, *Le Déshonneur dans la République. Une histoire de l'indignité (1791-1958)*, Paris, Grasset, 2008 ; une exploration pour l'Espagne dans B. Chamouveau, « Indignidad y muerte civil: las voces gays de la antimoral constitucional posfranquista », dans G. Trujillo et A. Bezosa (éds.), *Fiestas, memorias y archivos: Política sexual disidente y resistencias cotidianas en España en los años setenta*, Madrid, Brumaria, 2019, p. 307-333.

57 A. Simonin, dans *Le déshonneur dans la République*, op. cit., p. 308, retrouve ce sens de l'inimitié dans l'œuvre de Carl Schmitt, dont l'influence est notoire dans la pensée juridique franquiste et post-franquiste : pour le juriste allemand, nazi et antisémite, « L'ennemi substantiel, c'est l'ennemi de race, le juif », à partir de Y. C. Zarka, « L'ennemi substantiel », dans *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, Paris, PUF, 2005, p. 39. Sur la pensée schmittienne dans l'Espagne post-franquiste, J. A. López García, « La presencia de Carl Schmitt en España », *Revista de Estudios Políticos*, 91, 1996, p. 139-168 et M. Saralegui, *Carl Schmitt, pensador español*, Madrid, Trotta, 2016.

individu dans l'Espagne de l'immédiat post-franquisme se produit simultanément avec une naturalisation profonde, anthropologique, de différences culturelles et politiques, au moment où s'érige la démocratie consensuelle post-dictatoriale. Dans le contexte singulier de l'ouverture européiste de l'Espagne, on pourra identifier un fonctionnement colonial qui, en naturalisant l'inimitié politique en arrière de ce qui peut être porté à la délibération collective, désactive la critique portée par des voix qui, pour exister, exigeaient de soumettre à la délibération ce qui structurerait moralement la communauté du consensus.

Impolitique post-franquiste et « moi » subversifs

C'est là que les apports des féminismes décoloniaux latino-américains, construits dans l'identification de la colonialité du pouvoir et du savoir enracinée dans l'événement global que suppose l'année 1492, font sens pour l'analyse. María Lugones insiste sur la perte d'humanité qui a marqué le processus de colonisation espagnole en Amérique latine, où le genre sert de système culturel situé structurant l'appartenance à l'humanité. Elle souligne que les femmes colonisées n'appartenaient pas à l'humanité parce qu'on ne leur reconnaissait pas un genre propre, féminin :

Les femmes non blanches étaient considérées comme des animaux au sens profond qu'elles étaient des êtres « sans sexe », sexuellement marquées en tant que femmes, mais sans les caractéristiques de la féminité. Les femmes racialisées en tant qu'êtres inférieurs furent d'abord considérées comme des animaux, puis ensuite, comme des copies de femmes, déclinées dans les multiples « versions » que les processus du capitalisme eurocentré et global exigeaient.⁵⁸

L'animalisation doit être comprise, dans le système colonial, comme la procédure maximale de réification et d'exclusion hors de la politique. Il s'avère que cette animalisation s'observe également dans le contexte gay transitionnel espagnol, rendant manifestes les limites anthropologiques de la communauté des individus du constitutionnalisme de 1978 : bien qu'elle ne puisse être réduite à sa signification homosexuelle, la « *humanimalidad* » forgée par le poète Eduardo Haro Ibars⁵⁹ entretient un rapport avec une communauté qui établit des contours forts pour définir ce qui est humain et ce qui ne l'est pas, et l'on peut identifier dans ce néologisme une tentative de penser de manière post-humaine la communauté politique que le poète met à distance. Les expressions les plus radicales sur les homosexualités dans les

58 M. Lugones, « Colonialidad y género », *art. cit.*, p. 94.

59 E. Haro Ibars, *Obra poética* [1980], Madrid, Huerga y Fierro, 2001, p. 138.

années 1970 mobilisent la métaphore du rat, identification transnationale que l'on retrouve également dans le contexte gay catalan de la Transition et ses « ratas de las cloacas »⁶⁰.

La permanence de cette animalisation est liée à une procédure d'institution communautaire qu'il convient de saisir dans une temporalité longue – l'animalisation des autres subalternisé·e·s, la soumission contrainte aux individus masculins, blancs et propriétaires, dont les visages varient au fil du temps, des peuples indigènes, des femmes, des femmes rouges républicaines, de ces sujets « gay » des années 1970 – et qui renvoie à une logique métapolitique occidentale d'exclusion des subjectivités contre lesquelles la communauté de référence de l'État tend à s'immuniser. Cette procédure transhistorique a été qualifiée d'impolitique⁶¹ : certaines substances sémantiques, politiques, sont soustraites à la délibération collective, et se présentent sous la forme d'éléments naturalisés et incontestables – infrapolitiques. La création poétique qui défie cette impolitique fait advenir et positionne de manière conflictuelle plusieurs communautés linguistiques, qui sont, toujours en suivant Wittgenstein, aussi des communautés morales dissensuelles. Il devient alors nécessaire d'étudier comment se recompose cette substance sémantique naturalisée, qui sépare anthropologiquement les individus et les personnes au moment même où l'État espagnol embrasse les langages des droits humains et où s'institue une culture nouvelle de droits individuels fondamentaux formellement extensible à l'ensemble de la communauté que l'État administre et gouverne.

Les échos de l'impolitique hispanique dans la Transition sont perceptibles si l'on observe que le régime démocratique mis en place en 1978 reconduit un modèle d'État monarchique, dont la définition ou la « composition » des individualités dépendra. En particulier, dans le contexte post-franquiste, les continuités avec l'ordre dictatorial sont de nature morale et se projettent dans l'interprétation des lois⁶². L'individualité, dans le contexte monarchique dans lequel se déploie la réforme « pactée » et consensuelle entre réformisme franquiste et antifranquisme, se constitue entre deux extrêmes conceptuels : la dangerosité sociale d'une part, qui interpelle des sujets dissidents au moyen d'une loi d'exception, et de l'autre, l'honneur. C'est entre l'application de la loi de dangerosité sociale et le retour du concept d'honneur que se structure moralement ce que signifiera être individu et citoyen dans l'anthropologie politique de l'Espagne post-franquiste. En ce sens, on peut comprendre la lutte pour la protection de la vie privée, dans laquelle les sexualités non hétéronormatives

60 B. Chamouveau, *Tiran al maricón*, op. cit., p. 33-36.

61 R. Esposito, *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires et Madrid, Katz, 2006.

62 C. Jiménez Villarejo et A. Doñate Martín, *Jueces, pero parciales. La pervivencia del franquismo en el poder judicial*, Barcelone, Ediciones de Pasado y Presente, 2012 et B. Clavero, *España, 1978. La amnesia constituyente*, Madrid, Marcial Pons, 2014.

seront confinées, dans le cadre d'une biopolitique de l'honneur au début du constitutionnalisme de 1978. On expliquerait là le désaccord qui sépare la majorité des jeunes gays se réclamant de pratiques libertaires, de leurs aînés sur le front gay catalan. D'un côté, certains allaient formuler une politique absolue⁶³ à partir de laquelle ils créeraient des horizons d'attente transformant les héritages moraux qui entravaient leur autonomie et l'expression de leurs individualités ; de l'autre, d'autres se présenteraient comme des sujets politiques exigeant le respect de leur vie privée au sein du système politique consensuel en cours de consolidation, où la part dissensuelle de l'individualité serait soustraite au regard du public et de l'État.

Dans la répudiation de cette anthropologie gay juvénile, au-delà du constat banal et convenu de l'historiographie qui décide de la répartition des âmes entre radicaux et réformateurs sans l'expliquer, un concept du lien social et communautaire, de nature infrapolitique et charriant de lourdes hiérarchies morales, se reconfigure : l'honneur se perpétue dans l'institution de la communauté démocratique au point de devenir une condition pour être reconnu citoyen, limitant ainsi les formes légitimes de participation dans l'espace de la délibération collective – autrement dit, délimitant des vies « pouvant être vécues », dans une perspective biopolitique. L'amendement de la loi sur la dangerosité sociale du 26 décembre 1978 abroge l'article sur les actes homosexuels, mais il maintient en vigueur une répression à l'égard de la prostitution et encore, bien qu'abrégé lui aussi, l'article 2.9, selon lequel « ceux qui, manifestant un mépris notoire des règles de la coexistence sociale, se comportent de manière insolente, brutale ou cynique, entraînant des dommages à la communauté ou portant atteinte à des animaux, des plantes et des choses » tombent dans le champ d'application de la loi d'exception. Ce que reconduit avant tout ce cadre juridique, ce sont des « normes de coexistence sociale », au contenu fortement moralisé : qu'on les observe depuis leur codification juridique dans la Transition ou depuis leur application par les tribunaux d'exception dans la période constitutionnelle et jusque dans la première moitié des années 1980, il appert qu'elles convergent dans la performativité sociale et politique du concept d'honneur.

Celui-ci apparaît lorsqu'il est question de « garantir le droit à l'honneur, à l'intimité familiale et à la vie privée, ainsi qu'à l'image de soi », dans l'article 18 de la Constitution de 1978, et il se manifeste dans les dossiers des enquêtes de voisinage effectuées en application de la loi de dangerosité sociale par les forces de l'ordre, la police ou la garde civile, où il s'agit de s'assurer de la « bonne morale publique et privée » des individus interpellés.

63 A. Pizzorno, *Le radici della politica assoluta e altri saggi*, Milano, Feltrinelli, 1993.

L'honneur – et le réseau sémantique qui lui est associé : la pudeur, la retenue, la dissimulation des passions – prend une dimension biopolitique dans ses usages institutionnels par les tribunaux spéciaux de dangerosité sociale afin de discipliner les corps selon les injonctions de l'hétérosexualité obligatoire et de son régime somatique contextuel. Dans l'immédiat après dictature et dans le contexte transitionnel, l'honneur conserve sa valeur de lien social pour une communauté morale restreinte et immunisée ; de fait, pour ceux qui ont en charge l'application de la loi d'exception de dangerosité sociale, il ne fait guère de doute que ces sujets qui sont interpellés pour scandale public « blessent » (« hieren », « lesionan ») le sens moral d'une communauté nationale naturalisée, « organique ».

Les pratiques citoyennes dont on considère qu'elles « causent des lésions » à l'ordre social, en tant qu'elles portent à l'espace public un dissensus anthropologique, doivent être réduites au silence et comprises comme des pratiques intimes : bien que les sexualités soient respectées – ce qui vaut aussi pour les homosexualités, puisqu'il s'agit désormais d'un droit individuel fondamental –, elles ne peuvent accéder à l'espace public de l'Espagne en transition, la gestion biopolitique de sujets homosexuels radicaux étant inséparable de la répudiation de la pornographie, un sujet dont s'empare avec vigueur la magistrature espagnole s'adaptant aux nouveaux temps démocratiques, en plein *destape* et après⁶⁴. D'autre part, la sémantique de la communauté blessée ne peut être séparée, dans le contexte monarchique, des crimes et délits de lèse-majesté, au sens des crimes infligés à la communauté incarnant le pouvoir du roi⁶⁵ – c'est là une moralisation peu démocratique et infrapolitique de l'appartenance à la communauté de référence de l'État, ici immunisée au moyen de tribunaux d'exception. Ceux qui sont tenus pour « scandaleux » et qui subissent la loi d'exception de dangerosité sociale sont le symptôme que l'honneur est la propriété d'une partie de la population, définie de manière dynamique et relationnelle par rapport à une altérité définie en termes de genre. Ces différences somatiques et culturelles deviennent les marques d'une

64 La « blessure » infligée à la communauté par les « intimités » considérées comme amORALES apparaît dans J. M. Morenilla Rodríguez, « Peligrosidad social y la tipología del sujeto peligroso », *Documentación Jurídica* 20, 1978, p. 529-613, p. 598 : «[L]a homosexualidad como las demás manifestaciones de la sexualidad, tiene una profunda influencia en la personalidad. Pero esta importancia no puede justificar un tratamiento legal específico de las anomalías del impulso sexual mientras no se exterioricen por actos determinados que lesionen la libertad sexual de los demás o los valores morales aceptados por la comunidad. La intimidad es un derecho fundamental del individuo, y por tanto un límite a la acción del Estado [...]. La sexualidad es una actitud vital intrínsecamente personal o privada que solamente puede ser objeto de sanción -penal o administrativa- cuando trasciende o se hace pública por esos actos que atacan la igual libertad [a la intimidad] de los demás, [...] u ofenden unos "sentimientos de pudor" que cada grupo social estima que constituyen una intromisión en el derecho a la intimidad". Des expressions similaires figurent dans les mémoires du Ministère public espagnol (Fiscalía del Estado) dans l'ouvrage de C. Jiménez Villarejo et A. Doñate Martín déjà mentionné, à propos de pornographie, p. 40-46 : dans le rapport de 1982, le procureur Gil-Albert « vuelve a plantear los riesgos que entraña la pornografía y los límites que ello exige a la libertad de expresión, en cuanto, dice, 'atenta a los sentimientos de moralidad, decencia y morigeración propia de una sociedad civilizada' », *op. cit.*, p. 46.

65 B. Clavero, « Delito y pecado: noción y escala de transgresiones », dans F. Tomás y Valiente (dir.), *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid, Alianza, 1990, p. 57-91.

désaffiliation par rapport à la communauté morale des classes moyennes, instituée sous le second franquisme, et accédant à une représentation politique pendant la Transition. En posant les choses de cette manière, l'analyse de la désaffiliation des subjectivités gay juvéniles permet d'identifier d'« impossibles » sujets d'énonciation dans l'Espagne transitionnelle, incarnations d'une anthropologie subalterne – l'anthropologie de l'antimorale constitutionnelle post-franquiste –, dans un moment qui réactualise immédiatement les enjeux des héritages coloniaux d'une Espagne post-impérialiste s'ouvrant à l'Europe : la *procédure* qui naturalise la différence coloniale entre individus et personnes, qui n'est pas restreinte aux territoires extramétropolitains.

Les inégalités coloniales entre individus et personnes sont renforcées violemment avec le coup d'État des généraux africanistes en juillet 1936⁶⁶. Dans la destruction de la citoyenneté républicaine, au moins trois dimensions de la violence politique convergent : celle de la guerre civile, celle de la guerre sainte menée par les rebelles et, enfin, celle d'une guerre de conquête coloniale et civilisatrice. Celles-ci établissent fortement l'identification franquiste avec une « communauté nationale exceptionnelle dans ses matrices d'exclusion sémantiques », qui non seulement font appel aux langages de l'exclusion pour des raisons idéologiques, mais dont les langages portent aussi en eux une épaisseur anthropologique ayant la capacité d'identifier consubstantiellement les ennemi·e·s de l'Espagne, en suivant une anti-anthropologie propre : « les anti-Espagnols étaient les *rouges* – ennemis idéologiques de l'ordre établi –, des hordes de barbares – auxquelles on dénie toute appartenance à la civilisation – et les athées ou les incroyants de la véritable religion »⁶⁷, naturalisation extrême dont la dimension impolitique se manifeste en particulier par une réduction de la politique à une relation ami/ennemi insurmontable et essentialisée. L'auto-identification de la communauté franquiste en tant que « nationale » permet d'autre part d'exclure ceux qui auraient pu s'identifier comme Espagnol·e·s – à l'instar de celles et ceux identifié·e·s comme l'anti-Espagne – « rendant inutile toute délibération qui aurait obligé à sélectionner un par un qui était inclus et qui était exclu de l'espagnolité ; c'est-à-dire sans qu'il soit nécessaire de recourir à une prise de décision politique »⁶⁸ – de manière *impolitique*, donc. L'élément est essentiel pour l'histoire de la citoyenneté : la définition de l'Espagne comme « nation impériale » charrie l'image d'une extension des logiques institutionnelles espagnoles dans les territoires extra-péninsulaires, mais dans certaines circonstances, elle rend possible de « gérer

66 P. Sánchez León, « ¿Tan solo una guerra civil? 1936 como conquista colonial civilizadora y yihad católica moderna », *Bajo palabra. Revista de filosofía* 13, 2017, p. 19-37.

67 P. Sánchez León, « Erradicar la ciudadanía : 1936 más allá de una guerra civil », *art. cit.*, p. 324.

68 *Ibid.*, p. 355-356.

la population de la métropole comme s'il s'agissait de sujets coloniaux », ce qui avait déjà été mis à l'épreuve dans les Asturies en octobre 1934 et que le coup d'État de juillet 1936 étend à l'ensemble du territoire métropolitain⁶⁹.

La biopolitique et la nécropolitique franquistes s'enracinent dans les violences coloniales et leurs implications épistémiques sur l'érosion et la destruction des savoirs des populations dominées, dans ce cas porteuses de cultures démocratiques. En considérant la « nation » comme un bastion anthropologique supérieur, préexistant à l'ordre politique – la Nation du premier constitutionnalisme de 1812 est strictement composée, d'un point de vue juridique, par des « individus » –, l'exigence de maintenir fermement l'immunité de cette communauté a conduit le franquisme à « classer l'autre avec la même force que s'il s'agissait d'une race, d'un peuple, d'un groupe ethnique ou d'une communauté confessionnelle différents, ou réunissant tous ces éléments pris ensemble »⁷⁰, procédure qui devrait se maintenir même lorsque le credo dictatorial se déplacerait de la guerre vers la paix et le développement économique et culturel de l'Espagne. Dans le contexte post-franquiste, l'absence d'une justice transitionnelle et la forclusion hors de la politique des voix qui politisèrent ce substrat impolitique – se réorganisant désormais vers l'identification aux valeurs et aux institutions européennes –, est un signe de la permanence de cette métapolitique dans la production de la citoyenneté démocratique.

C'est précisément la communauté provenant de la dictature qui est mise en danger par l'anthropologie gay et son expérience communautaire : ces subjectivités interrompent et mettent en péril sa perpétuation, inscrite dans les langages naturalisés sur les corps. Les propos d'un des juges de dangerosité sociale à Barcelone, Ángel Díez de la Lastra, en 1977, corroborent un tel constat, lorsqu'il indique que ces sujets de l'antimorale démocratique fragmentent la communauté sociale de référence de l'État⁷¹ : ces sujets cessent de se sentir partie intégrante d'un tout supérieur – le *signifiant-maître*, diraient les lacaniens –, cristallisé dans la nation telle que la concevait le franquisme, une communauté essentielle menacée de division devant de telles inventions citoyennes. L'observation du juge de dangerosité sociale, répétition d'une conception anti-individualiste de l'anthropologie citoyenne – renvoyant à une conception ontologique de la communauté de référence de l'État –, doit être confrontée au fait que, lorsqu'elle est proférée, certains secteurs du collectif gay de la Transition accèdent bien à l'espace de la délibération collective, en mobilisant des références occidentales et

69 *Idem*.

70 *Ibid.*, p. 361.

71 Juge de dangerosité sociale Ángel Díez de la Lastra, entretien recueilli dans V. D. Lorén, *Los homosexuales frente a la ley. Los juristas opinan*, Barcelone, Plaza y Janés, 1977, p. 251-252.

européennes pour légitimer leur condition de sujets parlants audibles, tandis que les anthropologies d'autres sujets sont maintenues dans une altérité irréductible et littéralement indiscutable, par l'État et les représentants des associations homonormatives qui les repoussent dans les confins de la violence.

Le nœud du problème réside dans le déplacement des référents communautaires de la société civile démocratique, advenue sous la dictature et tournée vers l'Europe, processus qu'accompagnent les institutions répressives tels que les tribunaux spéciaux de dangerosité sociale, symptômes de ce réordonnement : professer des doctrines sur la dangerosité sociale en Espagne et des doctrines sur les droits de l'homme hors d'Espagne, dans le processus d'alignement institutionnel avec la CEE, ne sont pas deux postures incompatibles, loin s'en faut. En témoigne la trajectoire de cet autre juge de dangerosité sociale promu juge à la CEDH dans les années 1990 pour l'Espagne, José María Morenilla Rodríguez, pour qui le respect de l'« intimité » en tant que droit humain va de pair avec une technologie de la pudeur, légitimant le maintien de la loi de dangerosité sur les homosexualités après 1978⁷². Cela invite à réfléchir à la mutation contingente et formelle d'une communauté identifiée impolitiquement, aspirant à l'homogénéité, au sein de poétiques garantes de liberté et d'émancipation, de diversité (démocratie et droits humains). Il se joue là une moralisation de cette société civile qui incarne le changement social, embrassant l'Europe et ses langages, élément qui est rarement historisé, préférant toujours à cette histoire possible celle de l'homologation institutionnelle, plus facile à percevoir, et qui jouit d'innombrables développements historiographiques. En termes de contention anthropologique, dans les années 1970, les signifiés que produisent les tribunaux de dangerosité sociale déplacent leur logique d'immunisation, depuis les ennemis essentiels du franquisme – comme c'était le cas des *bujarrones* sous Franco⁷³ – vers ces subjectivités qui remettent en question, depuis l'alliance consubstantielle des corps et des idéologies, la politique consensuelle post-franquiste et les valeurs morales qui la codifiaient, des subjectivités qui ne tenaient pas dans le strict partage entre public et privé imposé aux corps, alors que se forgeait l'individualité démocratique.

72 L'absence d'incompatibilité entre droits humains et l'interprétation impolitique de la communauté de référence de l'État apparaît également dans la trajectoire institutionnelle du juge Morenilla Rodríguez, juge du tribunal n°1 d'exception et de dangerosité sociale à Madrid (1974-1977), reconverti avec succès dans les juridictions européennes des droits humains, identifiée dans B. Chamouveau, *Tiran al maricón, op. cit.* Il faut ici observer que « derecho a la intimidad » traduit dans la Constitution de 1978 l'équivalent de « droit à la vie privée », qui est nommé « derecho a la vida privada » dans la version castillane de la DUDH. Le « droit à l'intimité » ne correspond pas à sa traduction dans les langages libéraux autour du binôme public/privé mais renvoie ici à cet excédent métaphysique sur lequel se découpe le droit positif et qui fonde une relation d'origine à Dieu, à partir de Xavier Zubiri et des Pères de l'Église en langue grecque appropriés par la philosophie du droit sous la dictature, Legaz Lacambra au premier chef.

73 Sous le « premier » franquisme, ils étaient associés à la figure du « rouge » dans *Los Sodomitas*, de Mauricio Carlavilla, publié en 1956.

L'altération introduite par l'anthropologie gay dans la communauté construite sous la dictature affecta la possibilité d'énonciations de « moi » qui ne correspondaient pas à la codification communautaire et dominante, élément qui dépasse la contention hétéronormée des désirs, puisque la Transition est aussi le moment où des désirs *queer* ont circulé et accédé à la représentation, quoi qu'ils fussent méprisés par les majorités. Dans la recomposition d'une communauté nationale « en danger », ayant besoin de s'immuniser, la sélection de sujets (*individus*) non hétéronormés, habilités pour faire partie du nouvel État providence européiste, ou pour voir dans cette démocratie un ensemble de valeurs qu'il serait possible de faire valoir pour déployer pleinement des individualités, mérite d'être comprise depuis la recomposition d'un discours colonial sur la modernité, cette fois-ci occidentale et européiste, où les sujets gays homonormatifs incarnent un style de vie moderne et progressiste, – « à la page », soulignaient Les Supermales. dels Col·lectius Roses en 1983 – ; pour sa part, dans ce contexte, l'anthropologie *humanimal* finit par apparaître anachronique, monstruosifiée même, en tant que cet autre visage de la modernisation qui n'a pas été retenu, bien qu'elle fût vécue par des parts significatives de la population qui tentèrent d'articuler sexualités et politique dans des termes qui échappaient à l'État. La sphère privée et la performance de l'honneur leur étant inaccessibles – leurs corps portent irrémédiablement en public la marque de leurs inventions anthropologiques dissensuelles –, ces subjectivités seraient tenues pour indignes de l'anthropologie citoyenne post-franquiste.

Genre et colonialité

L'anthropologie gay de l'antimorale constitutionnelle allait se voir confinée dans une animalité déshumanisante. Celle-ci allait qualifier des sujets et des formes de lien social incompatibles avec l'anthropologie de la communauté consensuelle et dominante. Le genre est dans ce contexte symptomatique de profonds dissensus, et sa conceptualisation à partir du binôme masculin / féminin devient une condition pour entrer dans la communauté humaine. Il est donc intéressant de relier la colonialité épistémique du genre, identifiée par les féminismes décoloniaux⁷⁴ avec la tentative des *Pilinguis*, les Radicales des Collectifs Roses catalans, dans le contexte du post-franquisme, de mettre fin au genre⁷⁵. La violence épistémique que

74 M. Lugones, « Colonialidad y género », *art. cit.*

75 Les *Pilinguis* professent cet horizon de refondation anthropologique en 1983 : gay est « una paraula que desqualifica els gèners masculí i femení, els papers atribuïts a l'home i a la dona » et le *gender trouble* qu'ils pratiquent s'entend comme une « arme » qui « ha de fotre a terra les bases més sòlides d'aquesta 'moral' tan avorrida que ens toca suportar », cité dans B. Chamouveau, *Tiran al maricón, op. cit.*, p. 39.

comporte l'interprétation de ces sujets à partir d'un genre présumé par le binôme homme/femme ou masculin/féminin reproduit la logique carcérale de réhabilitation – qui est également « réhumanisante » selon la logique subjective de l'État – qui inculquaient aux inculpés rendus coupables « d'actes d'homosexualités » les normes de la pudeur à travers une rééducation sur ce qui sépare le public et le privé. Mais il y a plus : ces tribunaux d'exception ont sciemment utilisé le genre en tant que catégorie d'interprétation culturelle du social, même lorsqu'il s'agissait de réaffirmer un ordre ontologique impolitique. Dans certains dossiers d'inculpés, les théories de John Money sont convoquées pour préconiser une intervention chirurgicale sur les corps des individus qui étaient considérés comme « transsexuels », laissant ainsi intacte la bicatégorisation hétérosexuelle homme/femme. Le genre en tant que catégorie épistémique intervient dans les corps pour rétablir un ordre considéré comme ontologique, bien qu'il faille pour cela invoquer un tournant culturaliste qui consiste à assumer que, dans la communauté de référence étatique, le *gender* est une *technologie* qui permet d'immuniser la matrice impolitique qui ordonne les corps, toujours tournée vers le rétablissement de la bicatégorisation hétéronormée, indissociable de la moralisation de la communauté démocratique.

Décoloniser l'interprétation de ces sujets dans l'institution de la communauté démocratique ne saurait consister uniquement dans un diagnostic sur le degré de déconstruction du genre hérité ; c'est la voie dans laquelle la critique s'engage toujours, détournant son attention de ces sujets pour leur préférer les « post-travestis » « parodiant » en conscience le système sémiotique du genre hérité (posé comme clos). Avant l'identification de la subversion qu'incarnent certaines pratiques culturelles et politiques, il convient de les situer dans des communautés éthiques différenciées au moyen d'une substance sémantique infrapolitique héritée de la mise en ordre coloniale des mondes hispaniques. Prendre en charge ces fractures morales est une tâche essentielle pour que l'histoire du genre apporte des connaissances significatives sur l'épaisseur anthropologique de la citoyenneté espagnole. Si les jeunes gays des années 1970 démantelèrent l'architecture du genre et, ce faisant, constituèrent une anti-anthropologie transitionnelle, qui signifiait une large rupture morale avec la communauté représentée dans l'État, ne pas inscrire la subversion de genre dans ces rapports communautaires ne rend pas compte des conditions anthropologiques qui habilitent les subjectivités à devenir sujets d'énonciation politique dans l'Espagne contemporaine.

Sans ces précisions sur ces communautés éthiques différenciées, l'*individu* ou la *personne* intersectionnelle pourraient présumer des homologues et des alliances dans les résistances là où il n'y en a tout simplement pas. Mais ces éclaircissements, qui viennent

réaffirmer dans une perspective historique la relationnalité du moi dans des communautés linguistiques et morales différenciées⁷⁶, doivent faire un pas de plus dans la compréhension de la colonialité, que n'épuise pas une approche intersectionnelle : celle-ci se propose comme horizon, que ce soit dans une logique inclusive et normalisatrice ou non, la « transformation sociale ». Le problème tient dans le fait que l'intersectionnalité propose une approche pour concevoir l'interaction intersubjective, qui structure des logiques de subjectivation et de reconnaissance sociale, mais pas pour penser l'*action*. Il sera difficile d'élaborer une compréhension de la colonialité si l'on ne réfléchit aux formes d'action auxquelles ont eu recours les sujets subalternes de l'anthropologie démocratique ; en particulier si l'on se donne comme objectif, parmi ceux qui pensent l'action depuis l'expérience radicale, de saisir les luttes de sujets d'oppression insurgés (« sujetos de opresión insurgentes », María Lugones), structurés par les inégalités coloniales historiquement déterminées⁷⁷.

Récupérer les répertoires d'action des sujets hétéronomes par rapport à ce « signifiant-maître » communautaire – le consensus post-franquiste – est un élément décisif d'un investissement décolonial de l'histoire contemporaine : si la répudiation des *humanimales* a à voir avec le rejet de leurs inventions anthropologiques et de leurs formes de participation dans l'espace public, la réflexion sur la colonialité et l'impolitique hispanique doit s'étendre à la régulation des formes d'action possible – inextricablement liée aux sujets d'énonciation – : « agir n'est rien de plus que montrer que l'on aspire à se faire entendre »⁷⁸. Dans ces conditions, cette réflexion doit s'immiscer dans la colonialité qui régit non seulement la structuration des sujets (individus ou personnes), mais surtout les modalités communautaires d'institution du lien social dont dépend la composition des individualités possibles.

Sujets, action et ordre social

Dans la reconstruction d'un cadre moral pour l'action politique, ceux qui cessèrent de s'identifier à l'institution d'une communauté éthique singulière dans la Transition furent confinés dans la violence. C'est un élément à la fois assumé par l'historiographie homonormative espagnole et patent dans la documentation historique : les « gays » violents du post-franquisme le sont parce qu'ils transgressent un ordre anthropologique indiscutable, et

⁷⁶ C. Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*

⁷⁷ M. Lugones, « Toward a decolonial feminism », *art. cit.*, p. 755.

⁷⁸ L. Moscoso, « 'Si tomo la ballesta, ¡Vive el cielo...!' Los movimientos sociales en tiempos de la cólera », dans J. Álvarez Junco, R. Cruz et F. Peyrou (coord.), *El historiador consciente. Homenaje a Manuel Pérez Ledesma*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid/Marcial Pons, p. 335-362, p. 354.

leurs actions politiques sont considérées comme violentes si on les compare aux formes contemporaines de lutte en matière de sexualités et de genre. Il ne fait aucun doute que ces sujets sont advenus dans le cadre d'une « Révolution sexuelle » et des mœurs de l'Espagne des années 1970 ; de son côté, la démocratie post-franquiste a ouvert la voie à des formes d'action et de reconnaissance permettant la prise de parole non violente depuis des positions LGBT+.

Mais écrire l'histoire de ces sujets dissidents en se basant sur les formes d'action légitimées par les institutions démocratiques ignore qu'ils n'étaient pas seulement les sujets d'une révolution *sexuelle*. Commencer par les sexualités n'a fait qu'ouvrir la porte vers une réorganisation nécessaire des communs à partir de l'expérience d'une subalternité radicale confrontée à une réification extrême de la politique dans des termes excluants et immunitaires, quoique dissimulés sous des discours enthousiastes sur la modernité et le confort dans le nouveau contexte européiste. Les luttes et les actions violentes doivent être prises comme le symptôme d'une mise en ordre politique communautaire à son tour porteuse d'une violence épistémique forte : ces subjectivités firent usage de la violence politique au sein d'un champ politique dans lequel les référents civiques et moraux qui avaient supporté et signifié leurs pratiques tenues pour subversives par l'État et sa communauté étaient menacés, réduits au silence par l'institutionnalisation de langages comme la tolérance et le droit à la vie privée, qui allaient condamner leur voix collective à n'être plus qu'inaudible et inerte.

Ici comme dans d'autres contextes de l'histoire de la citoyenneté espagnole, ces sujets ont exprimé une répudiation de la communauté de référence de l'État, qui allait se présenter dans ce cas singulier de la Transition comme inclusive, intégratrice des différences individuelles, mais perpétuant un pouvoir autoritaire et peu démocratique, face à laquelle ces sujets de l'antimorale constitutionnelle joueraient « la stabilité des référents qui leur procuraient la sensation de leur intégrité morale »⁷⁹. En d'autres termes, ils assistaient à l'érosion de la possibilité d'expression et d'énonciation de « moi » manifestement conflictuels avec les « orientations morales » de la communauté démocratique⁸⁰, ce qui ne manquerait pas d'avoir des conséquences biopolitiques immédiates. En tenant l'ordre social comme un processus – une *mise en ordre* toujours incomplète – qui positionne les sujets inscrits dans des communautés moralement différenciées, repenser la violence politique, en tant qu'acte d'énonciation et de préservation d'un ensemble de valeurs morales communautaires menacées, devient une tâche centrale pour une critique de la colonialité qui accepte de se

79 P. Sánchez León, « ¡Unión, hermanos proletarios! Trayectoria de una metáfora conceptual de fraternidad en la España contemporánea », dans P. Sánchez León et F. Godicheau (dir.), *Palabras que atan. op. cit.*, p. 273-322, p. 309.

80 C. Taylor, *Fuentes del yo, op. cit.*, p. 63.

confronter aux hiérarchisations spécifiques des imaginaires libéraux de la modernité hispanique, auxquelles la Transition n'échappe pas.

Ces sujets et leurs valeurs épousent en effet bien mal notre épistémè actuelle, où l'on considère naturel que la culture de l'État pénètre – comme protection et garantie des libertés individuelles fondamentales attentives à la diversité humaine, certes – dans les sexualités et les corps des individus. Ils déstabilisent, si on les prend en considération, la croyance dans la légalité des démocraties sexuelles comme *empowerment*, et redessinent l'interprétation de l'histoire de la citoyenneté à partir des désaccords entre communautés différenciées anthropologiquement. Si l'on fréquentait cette voie, cependant, on romprait la dépendance conceptuelle entre les langages scientifiques qui pensent les résistances à partir des théories post-coloniales ou décoloniales et les poétiques ayant mis en ordre la citoyenneté post-franquiste, encore agissantes dans une bonne part des usages actuels de ces théories. Enfin, il est entendu que cette approche ne peut aller que de pair avec une contextualisation et une traduction radicales de ces langages indispensables qui circulent dans les théories *queer*, post-coloniales et décoloniales.

L'action sociale dépend des descriptions normatives dont on dispose pour légitimer nos comportements, comme je le soulignais avec Quentin Skinner au début de ce texte. La perspective historique doit contribuer à déstabiliser la croyance dans un substrat communautaire impolitique qui soutient l'individualité contemporaine, à partir d'expériences confinées hors de l'humanité, selon les procédures de nomination et d'assujettissement du sujet colonisé que l'histoire de la citoyenneté espagnole connaît bien⁸¹. Dans ce champ de travail ouvert, d'autres descriptions de la citoyenneté contemporaine, d'autres pratiques de libération, deviennent possibles et pensables, depuis des hétéronomies qui permettent de dénaturiser les assemblages et les matrices coloniales reconduisant la croyance dans un tel substrat, et qui nous permettent de nous sentir, à notre tour, partie prenante des matrices coloniales dont nous héritons. La tâche des interprètes du passé à venir consistera peut-être à nous expliquer le passé européen non plus pour « savoir qui nous sommes » mais pour « become other than we are » (« devenir autre que ce que nous sommes »), comme le propose James Tully. En suivant cette voie, se défaire de tels héritages sociaux et conceptuels apparaît comme une condition essentielle pour mettre fin aux constitutionnalismes moraux, étape qui ne sera franchie que lorsque l'on aura commencé de considérer l'histoire coloniale comme notre propre histoire.

81 À nouveau M. Lugones, « Toward a decolonial feminism », à mettre en relation avec les réflexions sur les nouvelles alliances et le post-humanisme développées dans R. Braidotti, *Lo Posthumano*, Barcelone, Gedisa, 2015.

BIBLIOGRAPHIE :

- BRAIDOTTI, Rosa, *Lo Posthumano*, Barcelone, Gedisa, 2015.
- BUTLER, Judith, « Sexual Politics, Torture and Secular Time », *British Journal of Sociology*, 59/1, 2008, p. 1-23.
- CARBIN, Maria et EDENHEIM, Sara, « The intersectional turn in Feminist Theory. A dream of a common language ? », *European Journal of Women Studies*, 20/3, 2013, p. 233-248.
- CHAMOULEAU, Brice, « Derechos humanos para el posfranquismo : lo político y la ciudadanía civil », *Kamchatka, Revista de Estudios Culturales*, 15/2020, p. 445-469.
- CHAMOULEAU, Brice, « Indignidad y muerte civil : las voces gays de la antimoral constitucional posfranquista », dans G. Trujillo et A. Bezosa (éds.), *Fiestas, memorias y archivos : Política sexual disidente y resistencias cotidianas en España en los años setenta*, Madrid, Brumaria, 2019, p. 307-333.
- CHAMOULEAU, Brice, *Tiran al maricón. Los fantasmas queer de la democracia (1970-1988)*, Tres Cantos, Akal, 2017.
- CHAUVIN, Sébastien et JAUNAIT, Alexandre, « L'intersectionnalité contre l'intersection », *Raisons politiques*, 58, 2015, p. 55-74.
- CLAVERO, Bartolomé, « Delito y pecado : noción y escala de transgresiones », dans Francisco Tomás y Valiente (dir.), *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid, Alianza, 1990, p. 57-91.
- CLAVERO, Bartolomé, *El orden de los poderes : historias constituyentes de la trinidad constitucional*, Madrid, Trotta, 2006.
- CLAVERO, Bartolomé, *España, 1978. La amnesia constituyente*, Madrid, Marcial Pons, 2014.
- CLAVERO, Bartolomé, « “La Máscara de Boecio” : Antropologías de sujeto entre ‘Persona’ e ‘Individuo’, ‘Teología’ y ‘Derecho’ », *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 39, 2010, p. 7-40.
- CLAVERO, Bartolomé, « Matrimonio sin signo de género y con carga de historia (A propósito de Obergefell v. Hodges y de Marriage Equality) », *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 46, 2017, p. 897-961.
- COLLINS, Patricia H., *Black Feminist Thought : knowledge, consciousness and the politics of empowerment*, New York, Routledge, 2000.
- DELGADO, Luisa Elena, *La nación singular. Fantasías de la normalidad democrática española, 1996-2011*, Madrid, Siglo XXI de España, 2014.
- DORLIN, Elsa (dir.), *Black Feminism (1975/2000)*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- DORLIN, Elsa, « L'Atlantique féministe. L'intersectionnalité en débat », *Papeles del CEIC*, 83, septembre 2012, URL : <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/83.pdf>.
- DORLIN, Elsa, *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, 2009.
- DUMONT, Louis, *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* [1983], Paris, Seuil, 1991.
- ESPOSITO, Roberto, *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires et Madrid, Katz, 2006.
- FALQUET, Jules, « La combinatoire straight. Race, classe, sexe et économie politique : analyses matérialistes et décoloniales », dans A. Bidet-Mordrel, E. Galerand et D. Kergoat (coord.), *Analyse critique et féminismes matérialistes*, Hors Série *Les Cahiers du Genre*, 2016, p. 73-96.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier, « Metáforas para la historia y una historia para las metáforas », dans F. Godicheau et P. Sánchez León (dir.), *Palabras que atan. Metáforas y conceptos del vínculo social en la historia moderna y contemporánea*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2015, p. 33-62.
- GODICHEAU, François et SÁNCHEZ LEÓN, Pablo, « Introducción. Por una semántica histórica sobre el vínculo social », dans F. Godicheau et P. Sánchez León (dir.), *Palabras que atan. Metáforas y conceptos del vínculo social en la historia moderna y contemporánea*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2015, p. 9-32.
- GROSS, Alan G., *Starring the text : the place of rhetoric in science studies*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 2006.
- HANCOCK, Ange Marie, « Intersectionality as a normative and empirical concept », *Politics and Gender* 3/2, 2007, p. 248-254.
- HARO IBARS, Eduardo, *Obra poética* [1980], Madrid, Huerga y Fierro, 2001.
- HESPANHA, António Manuel, « Is there place for a separated legal history ? A broad review of recent developments on legal historiography », *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* XLVIII, 2019, p. 7-28.
- HONNETH, Axel, « Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser », dans N. Fraser, A. Honneth (eds.), *Umverteilung oder Anerkennung ? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Suhrkamp, Frankfurt, 2003.
- HONNETH, Axel, *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf, 2010.
- JAMESON, Fredric, *The Political Unconscious*, Ithaca, Cornell University Press, 1982.

- JIMÉNEZ VILLAREJO, Carlos et DOÑATE MARTÍN, Antonio, *Jueces, pero parciales. La pervivencia del franquismo en el poder judicial*, Barcelone, Ediciones de Pasado y Presente, 2012.
- KERGOAT, Danièle, « Dynamiques et consubstantialité des rapports sociaux », dans E. Dorlin (dir.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, p. 111-125.
- KOSELLECK, Reinhart, *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática de lenguaje político y social*, Madrid, Trotta, 2012, p. 189-198.
- KOSELLECK, Reinhart, *Le Futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, EHESS, 2016.
- LABRADOR MÉNDEZ, Germán, *Culpables por la literatura : imaginación política y contracultura en la transición española (1968-1986)*, Tres Cantos, Akal, 2017.
- LECA, Jean, « Individualisme et citoyenneté », dans J. Leca et P. Birnbaum (dir.), *Sur l'individualisme. Théories et méthodes*, Paris, Presses de Sciences Po, 1991, p. 159-210.
- LÓPEZ GARCÍA, José Antonio, « La presencia de Carl Schmitt en España », *Revista de Estudios Políticos*, 91, 1996, p. 139-168.
- LORÉN, Victoriano Domingo, *Los homosexuales frente a la ley. Los juristas opinan*, Barcelone, Plaza y Janés, 1977.
- LORENTE SARIÑENA, Marta, « Cultura constitucional e historiografía del constitucionalismo en España », *Istor: Revista de Historia Internacional* 16/4, Centro de Investigación y Docencias Económicas, 2004, URL: http://www.istor.cide.edu/archivos/num_16/dossier5.pdf
- LUGONES, María, « Colonialidad y género », *Tabula Rasa : revista de humanidades*, 9, 2008, p. 73-102.
- LUGONES, María, « Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color », *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25, 2005.
- LUGONES, María, « Toward a decolonial feminism », *Hypatia*, 25/4, 2010, p. 742-759.
- MARTÍNEZ PALACIOS, Jone, « Exclusión, profundización democrática e interseccionalidad », *Investigaciones feministas: papeles de estudios de mujeres, feministas y de género*, dossier consacré à *Justicia social, interseccionalidad y profundización democrática*, 8/1, 2017, p. 53-71.
- MASSAD, Joseph, *Desiring Arabs*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 2007.
- MASSAD, Joseph, « Re-Orienting Desire: The Gay International and the Arab World », *Public Culture*, 14/2, 2002, p. 361-386.
- MOHANTY, Chandra Talpade, « Under Western Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourse », dans C. T. Mohanty, A. Russo, L. Torres, Lourdes (coord.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indianapolis, Indiana University Press, p. 61-88.
- MORENILLA RODRÍGUEZ, José María, « Peligrosidad social y la tipología del sujeto peligroso », *Documentación Jurídica* 20, 1978, p. 529-613.
- MOSCOSO, Leopoldo, « 'Si tomo la ballesta, ¡Vive el cielo...!' Los movimientos sociales en tiempos de la cólera », dans J. A. Junco, R. Cruz et F. Peyrou (coord.), *El historiador consciente. Homenaje a Manuel Pérez Ledesma*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid/Marcial Pons, p. 335-362, p. 354.
- PALTI, Elías, « Introduction » à Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelone, Paidós, 2001.
- PIZZORNO, Alessandro, « Considérations sur les théories des mouvements sociaux », *Politix*, 3/9, p. 74-80.
- PIZZORNO, Alessandro, *Le radici della politica assoluta e altri saggi*, Milano, Feltrinelli, 1993.
- PIZZORNO Alessandro, « Sur la rationalité du choix démocratique », dans P. Birnbaum (coord.), *Sur l'individualisme*, Paris, Sciences Po, 1991, p. 330-369.
- PLATERO, Lucas (R.), *Intersecciones : cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, Barcelone, Bellaterra, 2012.
- POCOCK, John G.A., « The Ideal of Citizenship since Classical Times », dans R. Beiner (dir.), *Theorizing Citizenship*, Albany, State University of New York, 1995, p. 29-52.
- PUAR, Jasbir, « 'I would rather be a cyborg than a goddess'. Intersectionality, Assemblage, and Affective Politics », European Institute for Progressive Cultural Policies, 2011, URL : <http://eipcp.net/transversal/0811/puar/en>.
- ROSANVALLON, Pierre, *Le capitalisme utopique : histoire de l'idée de marché* [1978], Paris, Seuil, 1999.
- SÁNCHEZ LEÓN, Pablo, « Erradicar la ciudadanía : 1936 más allá de una guerra civil », dans P. Sánchez León et J. Izquierdo Martín, *La guerra que nos han contado y la que no. Memoria e historia de 1936 para el siglo XXI*, Madrid, Postmetropolis, 2017, p. 305-380.
- SÁNCHEZ LEÓN, Pablo, « ¿Tan solo una guerra civil? 1936 como conquista colonial civilizadora y yihad católica moderna », *Bajo palabra. Revista de filosofía* 13, 2017, p. 19-37.
- SÁNCHEZ LEÓN, Pablo, « ¡Uníos, hermanos proletarios! Trayectoria de una metáfora conceptual de fraternidad en la España contemporánea », dans P. Sánchez León et F. Godicheau (dir.), *Palabras que atan. Metáforas y conceptos del vínculo social en la historia moderna y contemporánea*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2015, p. 273-322.
- SARALEGUI, Miguel, *Carl Schmitt, pensador español*, Madrid, Trotta, 2016.

SCHAUB, Jean-Frédéric, *Pour une histoire politique de la race*, Paris, Seuil, 2015.

SERVÁN, Carmen, « La individualidad esquiwa. Subjetividad jurídica y género en el constitucionalismo histórico español (1812-1869) », dans B. Chamouleau (dir.), *De colonialidad. Perspectives sobre sujetos y género en la historia contemporánea española*, Madrid, Postmetropolis, 2017, p. 147-200.

SIMONIN, Anne, *Le Déshonneur dans la République. Une histoire de l'indignité (1791-1958)*, Paris, Grasset, 2008.

SKINNER, Quentin, *Visions of Politics. Vol. 1, Regarding Methods*, New York, Cambridge University Press, 2002.

SOUSA SANTOS, Boaventura de, *Reinventar a democracia*, Gradiva, Lisbonne, 1998.

TAYLOR, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelone, Paidós, 2006.

TOMLINSON, Barbara, « To tell the truth and not get trapped. Desire, distance and intersectionality at the scene of argument », *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, 38/4, 2013, p. 993-1017.

TULLY, James, « Public philosophy as a critical activity », dans *Public Philosophy in a new key, Vol. I: Democracy and Civic Freedom*, New York, Cambridge University Press, 2008.

VIVEROS VIGOYA, Mara, « La interseccionalidad : una aproximación situada a la dominación », *Debate Feminista*, 52, 2016, p. 1-17.

WILLIAMS CRENSHAW, Kimberlé, « Les voyages de l'intersectionnalité », dans M. Roca i Escoda, F. Fassa et E. Lépinard (dir.), *L'intersectionnalité : enjeux théoriques et politiques*, Paris, La Dispute, 2016, p. 49-52.

ZARKA, Yves Charles, « L'ennemi substantiel », dans *Un Détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, Paris, PUF, 2005.

ZIGA, Itziar, *Devenir perra*, Barcelone, UHF, 2010.