

Dossier d'habilitation à diriger des recherches, Brice Chamouveau, université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis

Le dossier d'habilitation à diriger des recherches présenté ici dans sa dimension scientifique a été soutenu publiquement le 24 juin 2022 à l'université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, devant un jury composé de Mari Paz Balibrea (*Reader*, Birkbeck College, University of London), Pascale Thibaudeau (Professeure, 14^e section, université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis), François Godicheau (Professeur, 22^e section, université Toulouse Jean-Jaurès), Dardo Scavino (Professeur, 14^e section, université de Pau et des Pays de l'Adour), Jean-Frédéric Schaub (Directeur d'études, EHESS), Mercedes Yusta Rodrigo (garante, Professeure, 14^e section, université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis) et présidé par Severiano Rojo Hernández (Professeur, 14^e section, Aix-Marseille Université). Ce dossier d'HDR est le résultat d'un parcours qui s'est déployé à l'université Bordeaux Montaigne, à la Casa de Velázquez, à l'université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis où je suis maître de conférences depuis 2015 en civilisation espagnole contemporaine, au sein du Laboratoire d'Études Romanes tout particulièrement.

Le dossier soutenu s'intitule « Une histoire morale de la citoyenneté espagnole (temps présent) » et comporte un ouvrage inédit, *Politique des savoirs sur l'ordre civil post-franquiste. Une histoire des droits humains en Espagne (années 1940 à 1990)*. Le dossier scientifique s'ordonne selon trois grands chantiers, qui couvrent la période de travail séparant l'obtention du doctorat à l'université Bordeaux Montaigne en 2014 de la soutenance de l'HDR en 2022 à Paris 8 : le premier articule une réflexion sur l'histoire du genre dans l'Espagne du temps présent ; le second fait état des recherches menées autour des descriptions post-coloniales de l'Espagne contemporaine, dans un renouvellement théorique suscité par les études subalternes, post-coloniales et décoloniales ; le dernier est constitué par un ensemble de travaux mettant à l'œuvre une pratique réflexive sur les catégories des sciences sociales et sur leurs usages dans l'historiographie portant sur l'Espagne contemporaine, en particulier sur la dictature franquiste et sur la Transition post-franquiste.

L'ouvrage inédit s'intéresse aux conditions d'une justice transitionnelle en Espagne, au moment du projet de Ley de Memoria Democrática, qui semble affecter les pactes d'oubli sur lesquels s'est édifié le moment constitutionnel, en revendiquant une politique mémorielle respectueuse des droits humains, à rebours de la loi d'amnistie de 1977. Dans le sillage des savoirs sur les justices transitionnelles désormais bien installés en Espagne, ce projet de loi butte cependant sur un problème bien identifié par l'historien du droit sévillan Bartolomé Clavero (*España, 1978. La amnesia constituyente*, Madrid, Marcial Pons, 2014) : la loi d'amnistie de 1977 est préconstitutionnelle, le droit constitutionnel lui-même est en mesure de la considérer comme invalide, sans avoir à s'en remettre à des langages juridiques qui donnent à penser à l'unité globale du droit (Rainer M. Kiesow, *L'unité du droit*, Paris, EHESS, 2014). L'effervescence sur la circulation transnationale des savoirs et des pratiques des justices transitionnelles butte ainsi en Espagne sur une manière de faire exister, dans le débat public et dans le droit, une loi dépourvue de toute valeur juridique comme un extérieur au droit, tout à la fois fondement moral inique de l'ordre démocratique et élément rendu indiscutable et indisponible à la délibération démocratique par le Tribunal Constitutionnel. La recherche inédite discute ces deux positions qui visent toutes deux l'institution d'un ordre respectueux des droits humains après leurs violations au cours du XX^e siècle espagnol – celle qui fait intervenir la langue et les catégories transnationales des justices transitionnelles dans le contexte espagnol ; celle qui considère que

le droit constitutionnel est en soi formellement habilité par lui-même à juger le franquisme et à instituer un ordre politique respectueux des droits fondamentaux.

Le point de départ tient au constat qu'il n'est pas certain qu'au début de la troisième décennie du XXI^e siècle, observer la fin de l'ordre symbolique inique établi par la loi d'amnistie de 1977 garantisse la bonne qualité de la vie démocratique en Espagne. En ne considérant que le rapport au passé, on n'observe pas suffisamment que cette citoyenneté est lestée par un rapport domestique et clientéliste à la chose publique, héritage du franquisme, certainement, mais projeté dans une texture d'ordre économique, la question est celle de la répartition des richesses juridiquement ordonnée. On n'observe pas non plus qu'en considérant seulement le non-respect des droits humains en matière de mémoire, on néglige un autre pan essentiel de savoirs et de pratiques politiques par lesquels l'Espagne se présente comme une démocratie accomplie à l'échelle planétaire, le genre et les sexualités. En retour, à dire que c'est bien le cas, on se soucie peu de l'impunité du franquisme en démocratie. Mais en ne s'intéressant qu'à l'impunité du franquisme en démocratie, on risque bien de ne pas voir que l'ordre post-franquiste a donné cours à des formes d'émancipation imprévisibles sous la dictature. Dans l'un et l'autre cas, le problème tient essentiellement à la manière qu'ont les historiographies respectives de faire exister un même problème – la qualité d'une culture juridique fondée sur les droits humains codifiés en droits fondamentaux dans la constitution de 1978 – de manière autoréférentielle. Il est possible de prendre le problème autrement, c'est-à-dire non plus à partir des positionnements des sujets engagés dans la dénonciation des violations des droits humains ou au contraire dans la proclamation de leur instauration et de leur défense dans la démocratie post-dictatoriale, mais depuis la grammaire qui ordonne ces usages des droits humains pour parler de la qualité de la citoyenneté post-franquiste.

C'est à ce titre que la recherche inédite propose une histoire conceptuelle des théories sur les droits humains sous la dictature franquiste, de leurs usages et de leurs appropriations, où les langages onusiens dialoguent en Espagne avec les théories sur le droit naturel et le personnalisme chrétien, des courants par lesquels la démocratie organique franquiste est tout à fait en mesure de se positionner dans les courants intellectuels qui construisent les démocraties chrétiennes d'après-guerre, bien malgré le mépris de Franco pour Jacques Maritain. Le travail de recherche s'emploie ainsi à une requalification de la catholicité sous la dictature franquiste, trop facilement réduite dans les interprétations du national-catholicisme à une patrie essentialisée, impériale, repliée sur les seuls désirs fantasques et désuets de grandeur d'un *Caudillo* africaniste. Cette recherche s'est emparée des savoirs sur la catholicité élaborés par un champ central en la matière mais inexploré par l'historiographie qui préfère voir dans le national-catholicisme une idéologie – la théologie. En lieu et place du seul thomisme que l'on sait identifier dans le national-catholicisme pour dire que le régime naturalise la Patrie espagnole en une communauté essentielle et impolitique, dont se différencie en miroir la liquidité de l'Espagne post-franquiste, le travail a fait émerger la présence de saint Paul et les conséquences politiques du retour du paulinisme dans les conditions épistémiques et philosophiques du second XX^e siècle. Préférant Thomas d'Aquin parce qu'il se prête à cette identification d'une communauté nationale seule capable de garantir l'identité nationale sur laquelle se tient le régime, l'historiographie en oublie Paul de Tarse – et ce n'est pas d'une historiographie secondaire dont il est ici question, mais bien de celle qui ordonne les savoirs en la matière (Paul est directement absent du texte le plus vif sur ces sujets, Ferran Gallego, *El evangelio fascista. La formación de la cultura política del franquismo (1930-1950)*, Barcelone, Crítica, 2014). Imprégnés de paulinisme, les tenants du droit naturel se prêtent volontiers à la déconstruction d'un ordre social passéiste, tridentin sur lequel se tiendrait le national-catholicisme durant toute la dictature, pour considérer au contraire que Dieu n'est désormais

plus qu'*acte pur* révélé par la parole, dans le *Logos*, faisant des formes du droit les seules capables d'assurer au droit naturel les conditions de sa perpétuation dans les sociétés plurielles et ouvertes suscitées par le capitalisme de consommation : c'est dans les formes du droit que trouve à se perpétuer la diversité de la communauté chrétienne remise à soi dans son ordination à Dieu par l'action de l'État. En prenant en compte l'évolution des savoirs théologiques et leur articulation aux sciences sociales et au droit sous la dictature franquiste, la recherche vient tenter de saisir les origines théologiques du constitutionnalisme ouvert de 1978, dans les travaux de Legaz Lacambra, Tierno Galván, López Aranguren, Elías Díaz, Gregorio Peces-Barba tout particulièrement : il garantit la diversité non plus seulement des sujets, mais plus directement des savoirs et des herméneutiques tournés unitairement vers la révélation historique du mystère divin. La perspective thomiste dialogue avec un Saint Paul qui permet au droit naturel de subir une kénose, un évidement de sa substance sémantique pour devenir pure forme ouverte aux usages garantissant le plein déploiement d'une communauté nouvellement amoureuse et fraternelle, pacifiée, voie par laquelle on retrouve les langages politiques dans lesquels la dictature franquiste a converti dans sa Croisade sa nouvelle communauté de référence, dès les années 1950. La recherche s'intéresse tout particulièrement aux savoirs produits en Espagne par Xavier Zubiri et aux usages que sa philosophie, très attentive aux renouvellements du paulinisme, aux relectures de Paul et des Pères de l'Église en langue grecque, a suscités : c'est par sa réception que la « désubstantiation » formaliste du droit se produit entre les années 1950 et 1970, assurant à la métaphysique chrétienne les conditions de sa perpétuation dans les savoirs au-delà de la dictature. En cela, par ailleurs, les savoirs élaborés sous la dictature nuancent très largement la croyance dans une exceptionnalité espagnole en Europe : ces savoirs sur le Logos divin, d'un « Dios que *da de sí* », sont ceux de Karl Rahner que reverse Zubiri en Espagne, qui sont au fondement de *Dei Verbum* (1965), l'encyclique de Vatican II qui consacre cette autocommunication de Dieu par la parole.

Cette matière n'intéresse que parce qu'elle a dû être reconstituée après avoir identifié une déformation puissante organisée par les constituants de 1978 et inscrite dans la Constitution, celle de l'altération du droit humain à la vie privée en un droit humain à l'« intimité ». Ce droit, écrit en 1951 dans la *Revista de Estudios Políticos* Legaz Lacambra, ami intellectuel de Carl Schmitt à Saint-Jacques de Compostelle, est des droits « de l'homme » le premier à devoir être respecté dans le nouvel ordre global qu'inaugure la culture onusienne des droits humains. Et s'il l'est, c'est parce qu'il ne désigne pas une différence d'intensité par rapport à la « vie privée » où les individus s'extraitent des langages de l'administration publique, mais une différence de qualité : l'intimité, via Paul relu par Zubiri, désigne la *forme* pleine de la personne humaine chrétienne en Dieu, à laquelle l'État, par ses moyens historiques, doit concourir au plein déploiement. Agit donc en sous-texte des droits humains devenus droits fondamentaux constitutionnalisés un substrat théologique et juridique : dans cette pensée des droits inaliénables entés sur cette matière théologique, il est question non pas des droits subjectifs du citoyen moderne qu'exècre la tradition conservatrice espagnole, mais bien des droits subjectifs naturels de la personne humaine, toujours déjà engagée dans un ordre communautaire spirituel, pneumatique, avec lequel l'État légitime son action historique et contingente. Que la dictature nationale-catholique ait présupposé cet extérieur théologique à elle pour se justifier est une chose ; que la constitution de 1978 fasse exister cette même sphère lorsqu'elle institue l'ordre civil post-dictatorial en est une autre. Certes, cette citoyenneté se découpe sur une sphère antérieure à elle, dont il est assumé qu'elle a été évidée de toute substance, qu'elle n'est que principe formel, ouvrant ainsi une étape que l'on peut tenir pour « post-catholique ». Pourtant, elle inscrit dans l'ordre constitutionnel la subordination du respect des droits humains, *radicalement individuels et antérieurs à toute appartenance communautaire*, à l'appartenance présupposée à une communauté pneumatique, jouant une perpétuation de la séculaire

anthropologie de la grâce, saisie à partir des travaux des historiens du droit ibériques, Bartolomé Clavero et António Manuel Hespanha, invitant à ne pas sous-estimer le rôle de la foi dans les langages des subjectivités du passé, même récent. La langue du droit démocratique institue en effet ici un extérieur, qui n'est pas doté a priori d'un contenu sémantique définitif, il est toujours mouvant, mais permet de classer les sujets politiques entre celles et ceux qui font exister la diversité dans l'unité par leurs savoirs, et ceux et celles qui menacent cette unité toujours ouverte. Une ligne de partage tacite entre sujets parlants, autour de leur capacité à participer à la diversité dans l'unité, s'explique bel et bien dans le texte constitutionnel et ordonne la répartition communautaire des garanties juridiques dans le contexte constitutionnel. Car le problème qui se pose ici n'est pas de l'ordre du contenu mais concerne une procédure régissant l'intersubjectivité démocratique réglée par le droit constitutionnel : l'intimité comprise dans sa tradition chrétienne et paulinienne établit un présupposé dans l'institution de l'ordre civil démocratique, qu'elle inscrit dans la langue juridique, sur laquelle s'édifient les savoirs des sciences sociales sur l'extension du champ démocratique. Son présupposé est linguistique : elle établit que les sujets parlants, les « je » citoyens sont toujours déjà partie prenante d'un ordre collectif, d'un « nous » communautaire dont ils ne peuvent s'extraire pour être pourvus de droits civils. La difficulté critique qui rend cette entrave à l'existence d'un « je » pourvu de droits humains *avant* la communauté de droit (Max Weber) tient à ce que le « nous » qui toujours empiète déjà sur le « je » n'a pas de contenu sémantique définitif, il est labile et dynamique, mais parce qu'il se présente comme impolitique, se prête à des usages disciplinaires au nom d'une unité toujours disponible pour être investie sémantiquement. C'est donc la qualité de cette intersubjectivité qui devient le lieu où est entravée la reconnaissance en Espagne d'une individualité en-deçà des catégories du droit constitutionnel national, prérequis cognitif à la justice pénale internationale et, au-delà, à l'existence même d'une justice globale fondée sur les droits humains. Parce que la constitution de 1978 continuera à faire exister cet extérieur indisponible à la délibération démocratique, faute d'avoir constitué les conditions d'un rapport inter-individuel formel et politique, la Ley de Memoria Democrática – et les savoirs dont elle est le symptôme – restera incapable de régler les déficits démocratiques en Espagne. Le nœud n'est pas hors de la Constitution, mais dans la Constitution elle-même, dans sa manière de déformer localement les conditions de l'individualité à laquelle la modernité occidentale a attaché des droits inaliénables.

Cette histoire conceptuelle de l'intimité présente le grand avantage d'interrompre la collusion entre les langages analytiques et les catégories que les acteurs mettent en jeu pour parler de la qualité démocratique en Espagne, par l'entremise des droits humains. Il faut dire que les déploiements particulièrement intenses en Espagne sur le genre pour dire la qualité démocratique dès la Transition viennent rendre indisponible, sous le spectacle permanent des *intimités* qui s'exposent sous diverses modalités pour dire l'extension illimitée du champ citoyen et sa qualité (en termes thomistes, la diversité de la communauté chrétienne), l'identification d'une « citoyenneté *intimidée* », par un jeu de *solapamiento* entre les signifiés disponibles après le cycle des années 68 autour du signifiant « *intimidad* », dont l'ancrage théologique devient illisible mais demeure tout autant agissant dans la délimitation communautaire des sujets porteurs de la diversité dans l'unité constitutionnelle. En la matière, la ligne de partage pneumatique, par nature invisible, et qui est prononcée dans le droit constitutionnel, s'est bien incarnée dans la délimitation entre *humanimales* et sujets sexualisés demandeurs de droits et de reconnaissance – des sujets en quête d'amour, pour le dire avec Lacan –, une ligne de partage encore projetée dans les savoirs de la démocratie sexuelle post-franquiste qui peinent à ne pas reverser toujours l'histoire des langages des subjectivités passées dans le récit de l'« intimité » communautaire, dans l'exigence d'une reconnaissance par le droit constitutionnel. Voilà qui dénature radicalement le rapport au genre et aux sexualités dans

l'Espagne post-franquiste, et compte tenu de ce que l'on sait des effets cognitifs des catégories du constitutionnalisme de 1978 sur l'histoire de la citoyenneté espagnole contemporaine, cela permettra d'articuler de nouvelles descriptions des modalités et des pratiques de l'émancipation dans l'Espagne contemporaine.

Il faut dire que cette *ciudadanía intimidada* que lègue le franquisme à la démocratie est un reste puissant de sa Croisade à l'événement démocratique qui lui fait suite. C'est bien par Paul que cette intimité est reversée dans le droit, et Paul, je l'annonçais, est celui sur qui la doctrine coloniale historique espagnole se tient pour justifier la prise de la terre et la conversion des païens. Cette citoyenneté intimidée, où l'intersubjectivité démocratique est entravée par son inscription forcée dans un espace théologico-juridique, est certainement la meilleure réussite de la Croisade franquiste, précisément parce qu'elle est passée inaperçue de la critique : elle vient pourtant installer le répertoire des citoyennetés occidentales en un lieu symbolique qu'elle a engendré. La transformation à laquelle la population civile espagnole métropolitaine a été soumise sous la tutelle des africanistes franquistes a bien eu pour objectif de restaurer l'Espagne, en une communauté chrétienne capable d'autogouvernement dans les termes décidés par la dictature – réconciliation, paix, fraternité, consensus, unité constitutionnelle – exactement comme permet de le penser Paul, missionnaire qui convertit les païens pour les rendre libres, c'est-à-dire pour les habiliter à se gouverner eux-mêmes (Dardo Scavino, « Colonialidad del poder: una invención jurídica de la conquista », *Intersticios de la política y la cultura*, Universidad Nacional de Córdoba, 5/2016, pp. 141-178 et « El paradigma tutelar » dans *Las Fuentes de la Juventud. Genealogía de una devoción moderna*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2015, pp. 29-50). Avec ce Paul qui fait retour avec les savoirs sur l'ordre civil élaborés par l'École de Salamanque, la doctrine coloniale historique des Espagnols est reversée sur le territoire métropolitain pour instaurer un nouvel ordre civil, après avoir détruit celui de la République. De même que Paul a permis aux Rois Catholiques puis à Vitoria de penser une fraternité présupposant un état provisoire de minorité des populations colonisées, des sujets libres mais mineurs, placés dans la domesticité imposée par la tutelle des Espagnols, le temps qu'ils soient capables de se gouverner eux-mêmes selon les modalités établies par les colons, le franquisme a puissamment transformé les Espagnols en plaçant la nouvelle communauté « démocratique » en un lieu conceptualisé par Paul, entre domesticité et politique, entre minorité et majorité : la politique sera pratiquée après la dictature à partir d'une intimité indiscutable. Voilà la contrainte que cette recherche permet d'identifier sur le *locus* démocratique post-franquiste et sa dépendance vis-à-vis de savoirs élaborés sous la dictature. On comprend que l'impérialité des africanistes franquistes peut bien continuer à avoir quelque lien avec les herméneutiques qui disent l'extension démocratique post-franquiste, tant que cette intimité et les règles qu'elle lègue à l'intersubjectivité démocratique, au lieu conceptuel où elle a cours, ne sont pas prononcées et désactivées. En ce sens, la tâche d'une description post-coloniale de l'histoire contemporaine espagnole est, bien plus directement que le seul reversement de catégories analytiques dites extra-européennes, un indispensable exercice de réflexivité sur la dépendance des savoirs sur la citoyenneté contemporaine à l'endroit des médiations qu'impose le constitutionnalisme de 1978, renvoyées progressivement à leur historicité.

Il faut dire encore que cette recherche vient qualifier la catholicité que l'historiographie parvient à saisir quand il s'agit de circonscrire la Croisade du franquisme, mais pas quand il s'agit d'en penser ses mutations dans l'ordre épistémique contemporain, celui qui s'ouvre avec le dernier quart du XXe siècle. Le paulinisme, l'attention au *logos*, permet aux tenants du droit naturel de faire le saut vers les sociétés pluralistes du capitalisme de consommation. Mais s'il le permet, c'est parce qu'il met en tension la croyance, attribuée aux pensées réactionnaires sur lesquelles

se tient le régime franquiste, d'une parfaite fixité de leurs ennemis politiques. Paul, au contraire, ne pense pas la fixité du sujet, mais bien sa division entre traditions anciennes – le paganisme – dont il doit se dépouiller et la foi nouvelle qu'il doit embrasser pour devenir libre – le *signifiant* Croix, exactement. Bien certainement les subjectivités refusant la conversion et sa promesse de rédemption mise entre les mains des bourreaux d'une des plus longues dictatures ouest-européennes s'exposent à une mort certaine devant un régime qui jamais ne baisse les armes. Mais la présence de Paul, qui fait retour avec Francisco de Vitoria dans le dernier tiers du XIXe siècle, met au centre de la production des logiques de l'inimitié, et des figures dans lesquelles ces antagonismes s'incarnent, le processus de la *conversion*. Cette perspective ouvre la possibilité de descriptions à nouveaux frais des antagonismes politiques dans la modernité hispanique : importe moins la qualité des sujets contraints de se positionner face à l'acte de conversion imposé que le lieu d'énonciation où l'autorité les conduit à prendre la parole ou à se taire à jamais. L'affaire tient moins à ce qui est dit qu'à la qualité de la parole, désignée ici politiquement par le lieu où les sujets parlants la tiennent.

Le dossier déposé revendique ainsi son attachement à l'hispanisme français : les entraves à une justice et des mémoires effectivement respectueuses des droits humains en Espagne ne reposent pas sur un extérieur métaphysique au texte constitutionnel que fait exister le champ des justices transitionnelles (la Ley de amnistía, dont le projet de Ley de memoria democrática vient prononcer l'obsolescence et donc son caractère d'entrave strictement symbolique et non technique) mais sont inscrites dans le texte de 1978. L'identification de l'intimité comme socle de l'ordre civil permet de proposer une *analyse explicative* des exclusions impolitiques hors de la titularité des droits fondamentaux en Espagne dans l'ensemble du moment constitutionnel – qu'il s'agisse de violations en matière de sexualités, de genre, territoriales, économiques, de droit au logement encore. Ce que met radicalement en tension l'intimité, c'est cette idée simple : pour considérer que l'on est titulaire de droits, il faut postuler un accord avec l'instance qui les garantit ; ici, cette instance partage les voix citoyennes impolitiquement, en altérant la qualité du rapport essentiel à la représentation politique entre deux personnes grammaticales, le *je* et le *nous* : en assurant un *je* de basse intensité, c'est-à-dire inaudible devant la communauté s'il ne se pose pas d'abord comme en faisant partie, le « nous » démocratique antépose l'appartenance communautaire, qui est théologique, à la qualité de la délibération inter-individuelle pour advenir. Le parcours dans l'hispanisme dont ce travail de recherche inédit est l'aboutissement, sous la forme d'une étape dans la réflexion, toujours incomplète, bien sûr, fait ainsi dialoguer deux des disciplines maîtresses de ce champ d'études, l'histoire et la civilisation contemporaine espagnoles avec la linguistique énonciative (Benveniste, Ducrot tout particulièrement, pour le rapport à la présupposition et à l'inscription *dans la langue* des règles de l'intersubjectivité).

Ce double appareillage, nourri de l'histoire des concepts koselleckienne, de ses circulations dans l'historiographie espagnole contemporaine, revendique sa singularité épistémologique, son ferme ancrage dans la philologie et son indéfectible attachement à l'histoire de la langue, pour proposer une contribution des savoirs élaborés par l'hispanisme français aux enjeux qui travaillent la citoyenneté espagnole d'aujourd'hui. Il ouvre un champ de travail important : si l'histoire des concepts s'efforce de documenter les usages des concepts sous la forme paradigmatique du dictionnaire, il vient en désigner une aporie – la langue s'articule aussi sur l'axe syntagmatique, et donc l'histoire des langages politiques doit être redimensionnée au moyen d'une histoire politique des règles régissant l'intersubjectivité politique et ses usages sociaux. L'horizon premier est celui d'un chantier d'envergure sur le paulinisme et la requalification de la catholicité au XXe siècle en historisant les rapports entre théologie et sciences sociales et leur manière de saisir le rapport entre *je* et *nous*. Mais parce qu'il est aussi question d'un retour d'une matière théologico-juridique en provenance du Siècle d'Or et du

« delirio hermenéutico » de son moment baroque, ce qui est en jeu est, sur le temps long, de redécrire les antagonismes travaillant la citoyenneté espagnole dans sa modernité une fois reconnue l'historicité de la médiation imposée par les savoirs élaborés sous la dictature franquiste aux catégories de l'intersubjectivité politique post-dictatoriale, depuis lesquelles le présent pense aujourd'hui. L'horizon est alors celui d'une saisie collective de la perpétuation de l'anthropologie de la grâce dans les langages politiques, de ses variations épistémiques et de ses incidences sur le partage des voix, dans la modernité espagnole.