



HAL
open science

Colonialité intérieure : le temps messianique de la traslato imperi franquiste

Brice Chamouveau

► **To cite this version:**

Brice Chamouveau. Colonialité intérieure : le temps messianique de la traslato imperi franquiste. Cahiers de civilisation espagnole contemporaine (de 1808 au temps présent), Histoire politique, économique, sociale et culturelle, 2021, 27, 10.4000/ccec.12593 . hal-04109005

HAL Id: hal-04109005

<https://hal.science/hal-04109005>

Submitted on 29 May 2023

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 Chamouveau

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

Colonialité intérieure : le temps messianique de la *traslatio imperi* franquiste

mots clés : franquisme, *traslatio imperi*, colonialité du pouvoir, droit, théologie

palabras claves : franquismo, *traslatio imperi*, colonialidad del poder, derecho, teología

key words : francoism, *traslatio imperi*, coloniality of power, law, theology

Résumés

Cet article propose une perspective d'étude sur la « colonialité intérieure » du régime franquiste, c'est-à-dire sur le reversement des pratiques de gouvernement coloniales sur les populations métropolitaines à partir du coup d'État de 1936. Il discute, en les acceptant, deux grandes lignes d'interprétation, l'ontologisation coloniale des figures de l'altérité idéologique par le franquisme et les interprétations post-coloniales de la Transition post-franquiste, qui n'incorporent pas le fait que le régime franquiste s'empare des langages de l'autodétermination des colonies dans le contexte onusien et atlantiste. À partir des usages théologiques et juridiques de Saint Paul par Francisco de Vitoria et de leur retour dans l'Espagne des années 1940-1960, le texte propose de résorber cette césure en situant la colonialité intérieure dans les procédures messianiques d'avènement de la « société civile » sous la dictature.

Este artículo propone una perspectiva de estudio sobre la « colonialidad interior » del régimen franquista, sobre la introyección de las prácticas de gobierno coloniales sobre las poblaciones metropolitanas a partir del golpe de Estado de 1936. Discute, aceptándolas, dos grandes perspectivas de interpretación : la ontologización colonial de las figuras de la alteridad ideológica por el franquismo y las lecturas poscoloniales de la Transición posfranquista, que no incorporan el que el propio régimen franquista se apropia los lenguajes de la autodeterminación de las colonias dentro del contexto onusiano y atlantista. Rastreando los usos teológicos y jurídicos de San Pablo por Francisco de Vitoria y su retorno en la España de los años 1940-1960, el texto propone colmar esta cesura situando la colonialidad interior dentro de los procesos mesiánicos por los que emerge la « sociedad civil » bajo la dictadura.

This article offers a perspective for studying the 'internal coloniality' of Franco's regime, i.e. the uses of colonial government practices on the metropolitan populations from 1936 onwards. It discusses two main lines of interpretation, with which it agrees : the colonial ontologisation of ideological enemies by Franco's regime and the post-colonial interpretations of the post-Franco Transition. Both of them do not take into account that Franco's regime introduce in its political rhetoric the languages of colonial self-determination in the UN and Atlanticist context. Based on the theological and legal uses of Saint Paul by Francisco de Vitoria and their return to Spain in the 1940s and 1960s, the text wishes to enlighten how coloniality returns in mainland Spain through the messianic temporalities that give shape to the « civil society » under francoism.

Deux récits post-coloniaux

Engagée dans l'étude des citoyennetés post-coloniales européennes, l'historiographie espagnole actuelle s'empare de la question coloniale sous le franquisme et se déploie sur deux voies interprétatives. D'une part, elle s'intéresse à l'histoire du colonialisme franquiste : le champ embrasse l'histoire des relations internationales jusqu'aux pratiques proprement coloniales du régime, dans les territoires extra-péninsulaires et dans les territoires métropolitains. Dans ce dernier cas, c'est l'identité africaniste des généraux du coup d'État de juillet 1936 qui retient l'attention, symptôme d'un renversement, dans la métropole, de technologies de gouvernement des populations civiles appliquées en territoires colonisés. Ces technologies sont appliquées à la communauté désignée par les rebelles comme l'Anti-Espagne, selon des procédures allant de la *metanoia* jusqu'à l'éradication physique et massive, génocidaire, pour restaurer la « nation impériale » espagnole¹.

La deuxième voie est sociologique : elle fait usage des théories post-coloniales pour les appliquer aux récits de la modernisation de l'Espagne à partir des années 1960, consacrés dans la Transition post-franquiste et ses logiques de la représentation démocratique². Ce que viennent identifier ces approches théoriques tient dans un usage des temporalités identique à celui de tout sujet moderne, futurocentré, pour qui le futur est disponible et réalisera son projet : dans ce cas, les classes moyennes du boom économique des années 1960 sont le sujet autodéterminé, incarné dans la « société civile », qui constitue un récit autour de l'avènement démocratique comme voie de son déploiement moral contre l'État dictatorial – la justice morale qu'incarne cette société civile est placée dans le futur post-dictatorial ; cette même temporalité est reproduite dans l'historiographie, où le passé de la citoyenneté est entièrement raconté au prisme de cette subjectivité qui subalternise ses autres et les plonge dans une altérité irréductible, étrange et dysfonctionnelle, selon le regard, pour reprendre la formule de Zygmunt Bauman, que porte l'historien moderne jardinier sur le garde-champêtre des forêts désordonnées que sont pour lui les mondes prémodernes³. Le présent de ce sujet constitue une énième fin de l'histoire à la manière de Hegel : il se présente comme un état finalisé, naturalisé comme tel, en faisant un usage moral des temps historiques de manière déictique et autoréférentielle sur le sens à donner à l'action collective à partir des années 1960⁴. La fin de l'émancipation du présentisme, les dystopies post-développementalistes d'une Europe en déclin, post-coloniale, la crise de 2008 et ses enjeux en matière de représentation démocratique renvoient ce récit à sa contingence historique et subjective. C'est ici que l'approche post-coloniale fait sens.

1 Les origines coloniales du franquisme sont bien connues désormais : Sebastián BALFOUR, *Abrazo mortal. De la guerra colonial a la Guerra Civil en España y Marruecos (1909-1939)*, Barcelone, Península, 2002 ; Gustau NERIN, *La Guerra que vino de África*, Barcelone, Crítica, 2005 ; les développements sur la permanence, dans la gestion des populations, de ces procédures coloniales contre l'ennemi naturalisé, tout au long de la dictature, dans Pablo SANCHEZ LEON, « Erradicar la ciudadanía: 1936 más allá de una guerra civil », dans Pablo SANCHEZ LEON et Jesús IZQUIERDO MARTIN, *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 et, du même auteur, *Exterminables sin deliberación. Cómo estudiar las masacres de civiles en la destrucción de la república democrática española*, Madrid, Postmetropolis Editorial, 2020.

2 Je renvoie principalement aux travaux de Jesús IZQUIERDO MARTIN, « Colonización antiutópica. Normalización y desarraigo de lo indeseable. (Reflexiones poscoloniales en torno a la Transición española) », in *Política y sociedad*, Vol. 55, N° 3, 2018, p. 913-936 et, du même auteur, « Reabrir el oscuro objeto de la Transición. Un enfoque poscolonial », in François GODICHEAU (dir.), *Lo que el posfranquismo ha hecho de nosotros*, Madrid, Postmetropolis Editorial, 2015, p. 16-32.

3 Zygmunt BAUMAN, *Legislators and Interpreters*, Cambridge, Polity Press, 1995.

4 Ces usages des temps sont ceux décrits par Reinhart Koselleck. Je renvoie à Reinhart KOSELLECK, *Los estratos del tiempo : estudios sobre la historia*, Buenos Aires, Paidós, 2001, et en particulier à l'introduction de Elías Palti, p. 9-32.

Les deux éléments sont aussi essentiels l'un que l'autre, puisque ces deux axes de recherche informent sur la permanence de différenciations ontologiques qui travaillent l'ordre post-franquiste à partir de matrices sémantiques et de pratiques sociales coloniales importées sur le territoire métropolitain à partir du coup d'État de 1936 pour ce qui est du temps présent. Ils buttent cependant sur une difficulté majeure : le régime franquiste défend, à l'inverse de la France et du Portugal par exemple, le principe d'autodétermination des territoires qu'il occupe dans les années 1950 et 1960. Il s'est acclimaté au « mundo de conceptos de las Naciones Unidas »⁵ au début des années 1960 et il revendique une tradition proprement hispanique et antérieure à la modernité capitaliste après le cycle 1936-1945, celle de l'École de Salamanque, pour s'insérer dans le nouvel ordre global qui fait s'entrelacer développementisme et émancipation des peuples colonisés. La doctrine coloniale espagnole, selon les termes de Francisco de Vitoria lecteur de Saint Paul, vise, après la conquête, à encourager le gouvernement des colonisés par eux-mêmes, à orchestrer leur passage de sujets de tutelle et mineurs à des sujets capables d'autogouvernement, en faisant émerger un acteur qui endosse la responsabilité morale de la démocratisation : la « société civile ». Cette procédure coloniale qui vise l'émancipation sous contrôle espagnol concerne les colonies, en particulier la Guinée Équatoriale, mais s'applique aussi à la population métropolitaine après la guerre de 1936.

C'est la césure entre les deux perspectives d'étude – l'histoire du colonialisme africaniste franquiste et la colonialité du récit sociologique de la démocratisation post-franquiste – que cette étude souhaite contribuer à résorber, pour les extraire du trope comparatiste ou métonymique dans lequel elles sont contraintes de saisir la colonialité intérieure du franquisme : la naturalisation des rapports d'inimitié idéologique *comme* est essentialisée la catégorie de « race » d'une part, le *déplacement* des théories post-coloniales sur un territoire métropolitain post-impérial de l'autre. Il est question ici d'identifier une procédure restituant sa cohérence interne au reversement de la doctrine coloniale hispanique sur la population métropolitaine sous la dictature.

La guerre « civilisatrice » du franquisme

L'ancrage colonial fondamental du franquisme se déploie dès le coup d'État des généraux africanistes. Le reversement des pratiques et des technologies de gouvernement des populations coloniales sur celles de l'Anti-Espagne républicaine est désormais bien connu de l'historiographie. L'élément civilisateur ne disparaît d'ailleurs pas avec la fin de la guerre, puisque les logiques concentrationnaires et du travail forcé ont été envisagées comme des formes d'esclavagisme auxquelles furent soumis ces prisonniers du franquisme⁶. L'élément est d'importance, car si habituellement le reversement des formes de violence coloniale en territoire européen métropolitain sont sporadiques, temporaires, dans ce cas, le franquisme se distingue par un usage structurel, qui dure au-delà de l'exceptionnalité de la guerre de 1936, si on la restreint à sa temporalité 1936-1939. L'expérience concentrationnaire invite à situer les procédures coloniales au moins sur une période

5 Rapport de la Direction Générale de la Politique Extérieure, 24 novembre 1960 : « no cabe duda de que nos encontramos ahora de lleno, y con muy poca flexibilidad en la maniobra, dentro del mundo de conceptos de las Naciones Unidas en esta materia », cité in Alicia CAMPOS SERRANO, *Política exterior, cambio normativo internacional y surgimiento del estado postcolonial: la descolonización de Guinea Ecuatorial (1955-1968)*, thèse de doctorat, Université Autonome de Madrid, 2000, p. 221.

6 Isaías LAFUENTE, *Esclavos por la patria. La explotación de los presos bajo el franquismo*, Madrid, Temas de Hoy, 2004.

équivalente au maintien de la résistance armée des maquis, qui excède largement la période qui s'achève en avril 1939⁷.

Le moment fondateur que suppose le coup d'État de 1936 est ainsi interprété comme le moment de l'introduction de rapports d'inimitié politique que la Seconde République ne connaissait pas : après une citoyenneté organisée selon des procédures démocratiques, la délibération collective, l'introduction de l'élément colonial fait intervenir un élément qui interrompt définitivement la possibilité de cette délibération. C'est l'usage de la « nation » impériale espagnole qui verrouille la délibération démocratique : l'histoire du droit espagnol en a montré les enjeux dans le constitutionnalisme historique, depuis *La Pepa*, où les droits fondamentaux et individuels séparent deux types de subjectivités politiques dans le droit. Les « individus » sont porteurs de droits inaliénables, fondamentaux et naturels, en ce sens, ils sont antérieurs à l'ordre constitutionnel nouvellement créé, au point que la figure ancienne du droit, la « mort civile », est désactivée dans l'ordre constitutionnel, puisque ces « individus » ne sauraient être dégradés de ces droits inaliénables dont ils sont *naturellement* pourvus⁸ ; les « personnes » quant à elles jouissent de droits liés à leurs statuts respectifs, établis à l'intérieur de l'ordre constitutionnel et elles ne sont pas réductibles, dans l'histoire du droit, à un corps individuel auquel la modernité attache les droits individuels : elles peuvent désigner des communautés entières, comme c'est le cas des peuples colonisés⁹. La différence est anthropologique, reconduit les inégalités produites par l'ordre colonial, et la « Nation » espagnole de *La Pepa* n'est jamais composée que d'« individus », pas de « personnes ». Le retour de cette « nation » avec le discours des africanistes en 1936 restaure ainsi une hiérarchie tenue pour ontologique et donc soustraite à la délibération collective. Dans cette procédure, la guerre de 1936 est, pour les « Nacionales » une guerre de civilisation où les rapports d'inimitié idéologique sont naturalisés avec la même efficacité catégorielle que la « race » l'est dans l'ordre euromoderne, abolissant toute possibilité de reconnaissance de rapports interindividuels dans l'inimitié politique. C'est cette procédure d'ontologisation du rapport d'inimitié idéologique qui permet d'expliquer la guerre de 1936 avec la catégorie juridique de génocide et non pas dans celle, politique, de guerre civile : celle-ci postule une même communauté politique qui se divise. Or c'est cette commune appartenance qui est répudiée par les franquistes. Le franquisme inscrit les différences idéologiques dans des procédures qui ethnicisent les différences idéologiques et légitime par cette procédure, dans sa perspective thanatopolitique, les violences de masse qui témoignent de la neutralisation de toute possibilité de délibération démocratique. En ce sens, la politique du franquisme est une im-politique¹⁰.

7 Mercedes YUSTA, « Una guerra que no dice su nombre : los usos de la violencia en el contexto de la guerrilla antifranquista (1939-1953) », in *Historia Social*, 61, 2008, p. 109-126.

8 Jesús VALLEJO, « Indicio liberal de la muerte civil. El proyecto de Código de 1821 y la definición del sujeto de derechos », *Historia Contemporánea*, 33, 2006, p. 581-603, en particulier p. 592-593.

9 Bartolomé 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 et *El orden de los poderes : historias constituyentes de la trinidad constitucional*, Madrid, Trotta, 2006. Carmen SERVAN, « La individualidad esquiava. Subjetividad jurídica y género en el constitucionalismo histórico español (1812-1869) » in Brice CHAMOULEAU, *De Colonialidad. Perspectivas sobre sujetos y género en la historia contemporánea española*, Madrid, Postmetropolis, 2017, p. 147-200 et *Laboratorio Constitucional en España : el individuo y el ordenamiento, 1868-1873*, Madrid, CEPC.

10 Pablo SANCHEZ LEON, *Exterminables sin deliberación*, op. cit. L'« impolitique » est une catégorie reprise à Roberto Esposito.

Les différences anthropologiques que suppose le retour de la « nation » infrapolitique réactualisent l'anthropologie catholique de la grâce au sein d'un ordre social naturalisé, sous la forme d'une « sociedad invisible de castas y mentalidad victoriosa de clase », comme l'indique Bartolomé Clavero dans l'essai qu'il consacre à sa « mémoire historique familiale », empruntant à Dipesh Chakrabarty l'idée des frontières invisibles de caste¹¹. Les différences idéologiques y sont éprouvées comme insurmontables dans l'expérience quotidienne et collective des rapports sociaux, organisant les formes du mépris et de la prédation et demeurent actives dans les mémoires et post-mémoires démocratiques actuelles. Clavero projette cette histoire dans l'organisation des pouvoirs démocratiques dans la Transition : dans le nouveau contexte européen, la Constitution de 1978 n'abroge pas la loi pré-constitutionnelle d'amnistie, organisant l'oubli des violences politiques et l'impunité de la dictature ; les droits humains y sont approuvés « *de bajo perfil* ». L'absence de justice transitionnelle et la faible pénétration de la culture des droits humains dans le droit constitutionnel sont là encore interprétés comme perpétuation d'une immunité de caste projetée dans le droit de l'État post-franquiste, redoublé par la perte de souveraineté espagnole en matière économique dans l'intégration européenne¹². Quant au droit international, l'incidence de ces classifications héritées de la dictature est suffisamment forte pour que l'application de la catégorie juridique de « génocide » aux violences perpétrées par le franquisme contre ses ennemi·es républicain·es soit contestée, celles-ci n'entrant pas dans les clauses établies par Lemkin en 1949 dans la Convention de l'ONU contre le génocide, faute de reconnaître l'ontologisation anthropologique des différences idéologiques que construit la perspective franquiste sur celles et ceux qu'elle désigne comme ses ennemi·es. La « race » – la catégorie qui prononce la biologisation de l'altérité politique – constitue pourtant une catégorie ancrée dans la Monarchie espagnole depuis les Rois Catholiques qui biologisent par le sang les différences religieuses au moment de composer leur communauté *politique* de référence, définie religieusement¹³. C'est un usage similaire que font les franquistes, qui naturalisent l'altérité qui n'est pourtant ni prépolitique ni biologique, mais bien politique : elle relève de l'ordre du langage et des classifications qu'il produit, alors que la perspective franquiste la situe en deçà du langage, dans la nature de ses ennemi·es.

C'est précisément dans la recomposition de cette matrice anthropologique dans la modernisation européenne de la société espagnole, à partir des années 1960, celles du développementisme, que l'historiographie a observé les procédures inégalitaires relevant de la colonialité du pouvoir – la matrice sémantique du pouvoir colonial, la déshumanisation qu'il impose aux populations qu'il gouverne et la projection de ces pratiques dans l'ordre des savoirs. Elle s'intéresse très largement aux figures de l'altérité de l'Espagne du consensus et de la concentration démocratique, où l'utopie de la modernité européenne est vécue comme une dystopie par ces subjectivités qui ne s'identifient pas au récit d'une profonde démocratisation post-dictatoriale, compte tenu à la fois des formes de violence institutionnelle que la démocratie maintient après la dictature, mais encore parce que c'est une communauté morale produite sous la dictature qui fait usage du répertoire politique de la démocratisation post-franquiste ; ces figures exotisées – les jeunesses radicales, les subjectivités gay, féministes – permettent de mettre au jour les limites morales de ce répertoire du consensus

11 Bartolomé CLAVERO, *El Árbol y la Raíz, Memoria histórica familiar*, Barcelone, Crítica, 2013, p. 37-48.

12 Bartolomé CLAVERO, *España, 1978. La Amnesia Constituyente*, Madrid, Marcial Pons, 2014 et Joan GARCÉS, *Soberanos e Intervenidos. Estrategias globales, americanos y españoles*, Madrid, Siglo XXI, 1996 (1^{ère} édition).

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

démocratique qui joue de l'antériorité institutionnelle de ses langages – ce sont ceux de l'État et de la réforme de Suárez¹⁴.

La colonialité inhérente à l'avènement de cette communauté démocratique produite sous la dictature et se retournant contre l'État dictatorial incapable de lui donner la représentation démocratique à laquelle elle aspire, manifeste dans les exclusions de la Transition, a été saisie à l'aune d'un autre symptôme, la progressive subalternité des subjectivités rurales à partir de la fin des années 1950¹⁵. Si les campagnes sont le lieu de la tradition qu'exalte le premier franquisme, le lieu d'une réserve nationale présentée comme préservée des affres de la modernité capitaliste, à partir des Lois de modernisation de 1959, elles sont l'objet d'un mépris institutionnel dans la relation qui les unit au monde du progrès technologique de la société de consommation urbaine. La forge des « *catetos* » et des « *paletos* » introduit un « reste » irréductible que la *metanoia* collective de l'œuvre civilisatrice, l'exode rural et la modernisation des formes de vie, ne suppriment pas, instaurant une fêlure subjective que Jesús Izquierdo Martín et Patricia Arroyo ont identifiée par comparaison avec la négritude de Fanon sous le terme d'« espagnolitude » – le sujet est travaillé intérieurement par cette scission qu'introduit en lui l'avènement modernisateur de la société urbaine de consommation et tâche en vain de répudier ses attaches prémodernes – son *paganisme*.

Traslatio Imperi

Il est néanmoins possible qu'aussi centrale que soit la fêlure subjective qu'introduit la modernisation économique, elle ne soit que le symptôme – flagrant, certes – d'une transformation plus vaste en cours dans l'Espagne franquiste des années 1940 à 1960, qui installe dans l'avènement d'une société civile dynamique, sur le modèle des sociétés de marché occidentales, une procédure inscrite dans les matrices coloniales du franquisme. La Guerre froide et l'émergence des nations post-coloniales dans les années 1950 ordonnent la scène internationale selon deux mots d'ordre, selon Carl Schmitt s'adressant à l'Institut d'Études Politiques, à Madrid en 1962 : le développement et la coopération internationale dans l'étape post-coloniale¹⁶. Dans ce contexte, l'Espagne franquiste occupe une place singulière : à la différence du Portugal, elle n'est pas membre de l'OTAN, sa position précaire la contraint à jouer – en particulier à partir du mandat de Fernando María Castiella comme Ministre des Affaires Étrangères (1957-1969) – d'alliances avec les anciennes colonies indépendantes, notamment africaines pour lesquelles les Espagnols font prévaloir au sein de l'Europe une expertise coloniale certaine¹⁷. Mais c'est dans ce mouvement d'aspiration à la reconnaissance et d'intégration dans l'ONU et les instances internationales de l'Ouest que l'Espagne franquiste réactive sa doctrine coloniale moderne, les thèses de Francisco de Vitoria en

14 En plus de l'ouvrage de Gonzalo WHELELMI, *Romper el consenso. La izquierda radical en la Transición española (1975-1982)*, Madrid, Siglo XXI, 2016, voir la publication des actes du premier colloque « Las otras protagonistas de la Transición » (2017), sur les gauches radicales pour un panorama général : <https://www.fundacionseguir.org/madrid/index.php/publicaciones/antiguas/113-libro-del-congresos-las-otras-protagonistas-de-la-transicion>

15 Jesús IZQUIERDO et Patricia ARROYO CALDERON, « Españolitud: la subjetividad de la memoria frágil en la España reciente », in Patricia ARROYO, Marta CASAUS, Clara GARAVELLI y María Luisa ORTEGA (coord.), *Pensar los estudios culturales desde España. Reflexiones fragmentadas*, Madrid, Verbum, p. 205-230.

16 Carl SCHMITT, « L'ordre du monde après la deuxième guerre mondiale » (1962), in Céline JOUIN (éditrice et traductrice), *La guerre civile mondiale. Essais 1943-1978*, Maison Alfort, Ère, p. 85-112.

17 Rosa PARDO SANZ, « La política descolonizadora de Castiella », in Marcelino OREJA *et alii* (éd.), *Entre la historia y la memoria. La política exterior de F. Ma. Castiella*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2007, p. 81-134.

particulier sur l'articulation entre conquête, colonialisme et émancipation des sujets mineurs. C'est cette matrice qui permet au franquisme de se présenter comme l'architecte de l'indépendance du Maroc en 1956, mais surtout, de la Guinée Équatoriale, portée à l'autodétermination en 1968 par les Espagnols, à l'inverse des Français et des Portugais, engagés dans les affres des guerres de décolonisation. Mieux : le franquisme fait usage des thèses coloniales de l'École de Salamanque pour réactiver sa responsabilité morale universelle dans le nouvel ordre international, elles sont l'instrument d'une nouvelle *traslatio imperi* espagnole – l'indépendance de la Guinée Équatoriale est proclamée le 12 octobre 1968, la référence aux origines juridiques de la conquête ne saurait être plus explicite¹⁸.

Le trope du *transfert d'empire* structure l'histoire européenne, et le concert moderne des États-nations consacrés en 1815 au Congrès de Vienne après le démantèlement de l'empire napoléonien ne l'enraye pas : il diffracte ce transfert d'empire dans chacun des États-nations qui composent l'Europe désormais multi-impériale. Dans le cas espagnol, l'histoire du droit a montré la pérennité des hiérarchies catholiques prémodernes dans les langages du libéralisme, introjectant les classifications anthropologiques de l'empire dans le gouvernement des populations dans l'Espagne contemporaine, selon des discriminations de genre, de race et de classe. Or, après la Seconde Guerre mondiale et dans le nouvel ordre international des années 1950 et 1960, l'Espagne de Franco redéfinit son rôle occidental : elle est cette nation à la frontière sud de l'Europe, elle étend les rhétoriques juridiques européennes en Afrique, elle aspire à contrôler l'expansion du communisme dans les nouvelles et « artificielles » nations africaines pour garantir les frontières méridionales de l'Europe¹⁹. Surtout, c'est sa mission coloniale que le franquisme réactive après ce que le régime conçoit comme l'effondrement du monde bourgeois capitaliste dans la période 1936-1945. La théorie coloniale de Francisco de Vitoria fait dans ce contexte retour par au moins deux voies : la première est celle de Antonio Truyol y Serra qui voit, dans le monde post-1945 et le développement des droits « de l'homme » le creuset assurant la possibilité de déploiement des thèses de l'École de Salamanque selon un horizon humaniste universalisant²⁰ ; la seconde est Carl Schmitt²¹. Pour lui, l'humanité n'est pas un sujet illimité et universel mais inscrit dans un ordre communautaire découpé au préalable par une décision. Le juriste allemand, « penseur espagnol »²², reprend Vitoria aux pacifistes de l'entre-deux guerres et met l'accent sur l'élément initial du projet civilisateur du juriste et théologien classique, la conquête comme étape originelle inéluctable du droit international – le lieu de la décision schmittienne qui tranche dans « le politique », sphère antérieure à l'État et à laquelle celui-ci doit donner forme. La projection du décisionnisme schmittien sur la doctrine coloniale de Francisco de Vitoria est essentielle ici, puisqu'elle inscrit cette matrice juridique dans le contexte spécifique du « court XXe siècle », celui d'un volontarisme vif visant à donner activement forme à l'humanité nouvelle, mais aussi dans le contexte spécifiquement espagnol – la

18 Sur la *traslatio imperi* comme mythogénèse européenne, Peter SLOTERDIJK, *Si l'Europe s'éveille*, Paris, Mille et une nuits, 2003.

19 Rosa PARDO SANZ, « La política descolonizadora de Castiella », *art. cit.*

20 Une traduction en français : Antonio TRUYOL Y SERRA, *Histoire du droit international public*, Paris, Economica, 1995.

21 Carl SCHMITT, *Le nomos de la terre*, Paris, PUF, 2012. Voir Céline JOUIN, « Carl Schmitt lecteur de Vitoria », in *Ágora Filosófica*, 1/2017, p. 63-83.

22 Miguel SARALEGUI, *Carl Schmitt, pensador español*, Madrid, Trotta, 2016.

décision sur la forme à donner à l'ordre politique a été prise lors du coup d'État de 1936 en Espagne²³.

La doctrine de Vitoria est mal connue des théories post-coloniales actuelles. Elle est pourtant indispensable, puisqu'elle complexifie la procédure coloniale décrite selon les seuls usages de la déshumanisation, de la violence physique et morale. La doctrine de Vitoria introduit dans le rapport colonial un horizon temporel : celui de l'émancipation des sujets mineurs et placés sous la tutelle des colons, horizon dans lequel se constituent les lieux d'énonciation des émancipations post-coloniales genrées et racisées. L'hispanisme a récemment réinvesti de manière éclairante cette doctrine²⁴: Vitoria reprend à Saint Paul la temporalité de l'émancipation des païens une fois embrassée la foi chrétienne et assurée leur entrée dans la Civitas Dei. Ce faisant, Saint Paul complexifie temporellement un rapport juridique que les Grecs, dans leurs conquêtes coloniales, établissaient de manière statique : les sujets libres, capables de gouvernement pour eux-mêmes dans la *polis* – la politique –, exerçaient leur pouvoir sur des sujets mineurs incapables d'auto-gouvernement – les femmes, les enfants, les esclaves et les barbares des conquêtes : les sujets de l'*oikos*, de l'économie. La différence chez les Grecs est anthropologique et infranchissable ; avec Paul de Tarse, cette frontière entre politique et économie n'est plus insurmontable, elle est comprise comme assimilation pneumatique des sujets dans la Civitas Dei, selon une procédure où le paganisme ne renvoie pas à un sujet monolithique qui pourrait intégrer directement, une fois converti, la Cité de Dieu, mais à des traditions internalisées par le sujet et définies comme ce qui, en lui, demeure archaïque, ancestral et incompatible avec le projet civilisateur chrétien. C'est cette même temporalité que Francisco de Vitoria projette dans le droit colonial à partir de la conquête des Indes de Castille : les Espagnols considèrent les populations amérindiennes comme des sujets libres mais incapables de faire usage de leurs propriétés, ils sont ainsi placés sous la tutelle des Espagnols le temps d'accéder aux compétences requises pour pouvoir se gouverner eux-mêmes. Les « Indiens » sont ainsi les « frères » des Rois Catholiques – « *nuestros hermanos los indios* » –, sujets *libres* mais *temporairement* mineurs ; des sujets conçus juridiquement par l'acte colonial dans l'interstice entre la politique et l'économie des Grecs. Avant la *Sattelzeit* de Koselleck et l'invention du sujet moderne temporalisé autour de l'avènement de sa Vérité dans le futur, les juristes et théologiens de la conquête espagnole des Indes construisaient une temporalité futurocentrée où l'histoire était tenue pour disponible, le lieu fantasmé de réalisation d'un projet colonial émancipateur, dont seuls les termes seraient modifiés par les colonisés dans les luttes pour l'indépendance à partir de la fin du XVIIIe siècle.

La *traslatio imperi* franquiste réactive ces termes dans l'étape post-coloniale et développementaliste des années 1950 et 1960. L'historiographie s'est accoutumée à décrire l'évolution de la politique coloniale franquiste comme un combat entre deux factions internes : Luis Carrero Blanco et l'entourage africaniste de la revue *África. Revista de Tropas Africanas*, fondée en 1924 à Ceuta par Queipo de Llano et Franco, renommée *África. Revista de Acción Española* en 1942 d'un côté, de l'autre, les phalangistes « aperturistas » de l'entourage de Castiella et Lequerica qui accèdent au

23 Sur ces procédures qui reconduisent la métaphysique dans le « court XXe siècle » jusque dans les théories post-structuralistes, Elías PALTÍ, *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2018.

24 Dardo SCAVINO, « Colonialidad del poder: una invención jurídica de la conquista », *Intersticios de la política y la cultura*, Universidad Nacional de Córdoba, 2016, 5 (10), p.141-178 et « El paradigma tutelar » dans *Las Fuentes de la Juventud*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2015, p. 29-50.

Ministère des Affaires Étrangères à la fin des années 1950. Les premiers incarnent l'orthodoxie du projet colonialiste espagnol qui doit, comme l'indiquait Franco pendant la guerre du Maroc, conduire au gouvernement d'eux-mêmes des colonisés, la loi sur la provincialisation des territoires africains de 1959 permettant de contenir les effets des demandes d'autodétermination des peuples colonisés. Pour le General Díaz de Villegas, qui dirige la revue *África* à partir de 1942, les provinces guinéennes de Fernando Poo et Río Muni sont des « provincias españolísimas en lo espiritual, que es a la postre lo que vale e importa sobre todo » : la provincialisation et l'uniformisation juridique entre territoires extra métropolitains et métropolitains que suppose la loi, comme *thelos* bien entendu, sont envisagées comme « culminación de un largo proceso de asimilación, desenvolvimiento y progreso », cependant incomplet et méritant de s'opposer, en raison de la « faible moralité des Guinéens », à leur indépendance²⁵. Les seconds, dans ce récit binaire, sont à l'inverse les tenants de la décolonisation dans les termes de l'ONU : Laureano López Rodó préside, en sa qualité de Commissaire au Plan, la commission interministérielle chargée de la nouvelle *Ley de Bases para Guinea* visant l'autonomie croissante de la Guinée, sous l'influence du Ministerio de Exteriores²⁶. Dans le contexte des décolonisations violentes et de l'accès à l'indépendance des nations africaines à partir de 1960, ce sont les manœuvres de Castiella et Lequerica pour « faire entendre raison » à Franco contre la Presidencia de Gobierno, Carrero Blanco, et ajuster la politique coloniale aux conditions onusiennes, garantissant à la fois la légitimité de l'Espagne dans les logiques développementalistes occidentales mais aussi le maintien d'un néocolonialisme sur les futures ex-colonies guinéennes. L'affrontement qu'instaure cette historiographie n'en est cependant pas un, puisque les deux positions partagent le même récit sur le rôle émancipateur des colons espagnols dans le gouvernement des populations africaines. Il ne sert qu'à légitimer historiographiquement la *traslatio imperi* franquiste pour le monde global post-colonial.

L'enjeu est certainement autre. Tant la loi sur les provinces que la participation de López Rodó, maître de la modernisation technocratique avec Fernández de la Mora, à la dynamisation de la société coloniale en Guinée sont les symptômes d'un processus colonial directement connecté aux transformations que subit la société métropolitaine. Juridiquement, une homologie formelle s'instaure entre provinces africaines et métropolitaines à partir de la Loi sur les Provinces Africaines de 1959, et les architectes du boom économique déploient simultanément leurs savoir-faire technocrates sur les territoires africains et métropolitains du régime. Néanmoins, le système d'équivalences narratives s'arrête sur ce à quoi renvoie le « paganisme » à civiliser : dans la société métropolitaine, « lo anticristiano » à réduire et à assimiler n'est plus constitué par les traditions ancestrales des populations rétives au progrès civilisateur occidental, mais par « el viejo espíritu clasista » de l'étape capitaliste selon Franco en 1959²⁷, alors que l'Europe entière lance ses plans de modernisation économique assurant son intégration dans le capitalisme de consommation global. La réduction de l'antagonisme entre prolétariat et bourgeoisie doit laisser place à une société civile réorganisée par le dictateur qui assure temporairement le pouvoir dans le Royaume, selon la Loi de Succession de 1947, pour mener à bien une mission civilisatrice : œuvrer à l'avènement d'une

25 Cité par Sten Erik NORLING, « José Díaz de Villegas, un militar al frente de la política colonial del franquismo », in *Aportes*, 2/2018, p. 205-231, p. 217.

26 Rosa PARDO SANZ, « La política descolonizadora de Castiella ».

27 Discours du Général FRANCO, « Es necesario que enterremos para siempre lo anticristiano del viejo espíritu clasista », *ABC*, 2 avril 1959.

société civile post-antagonique²⁸. La « fraternité » réconciliatrice qui devient à partir des années 1950 la principale rhétorique sur la guerre « fratricide » de 1936 doit alors connecter l'idéal chrétien et agonique de réconciliation avec une autre tradition de la fraternité, coloniale, celle que prononçaient les Rois Catholiques aux origines impérialistes de l'Espagne – « nuestros *hermanos los indios* », disaient-ils. Il n'est pas surprenant, dans cette configuration, que ce soit la théologie en langue grecque, Saint Paul en particulier et son interprétation de la temporalité messianique, qui fasse retour pour formaliser juridiquement le changement social et moral que doit prendre en charge la société civile espagnole, en projetant dans le futur l'avènement d'un ordre social fraternel, pacifique, consensuel – le moment de la « majorité » des Espagnols cessant de faire usage de la violence politique. C'est sur lui que s'appuie la définition de l'ordre civil de Francisco de Vitoria dans ses *Relecciones Teológicas* : avec Saint Paul, la matrice coloniale de Vitoria transforme le droit de l'Espagne métropolitaine en projetant la temporalité messianique sur l'expérience de l'antagonisme ontologique produit dans la guerre d'Espagne.

Le messianisme paulinien et le droit franquiste

On se trompe si l'on conçoit les identités politiques sous le franquisme comme rigidement statiques, intemporelles, contenues dans les matrices naturalisantes du national-catholicisme, et que l'on fait de leur brouillage dans les années 1970 la manifestation de la démocratisation de la société civile contre l'État. Dans le sillage de la crise du régime en 1956, Joaquín Ruiz-Giménez prononce son discours sur « La politique, droit et devoir de l'homme » (1957), dans lequel il en appelle à la réconciliation avec Platon s'adressant à ses amis de Syracuse, « al aconsejarles grandeza de alma y voluntad de integración de los 'vencidos' como condición de la estabilidad futura del Estado »²⁹. L'ex-Ministre de l'Éducation et ambassadeur d'Espagne auprès du Vatican propose dans ce texte une théorie de la nécessaire participation des « personnes » humaines dans un Un politique inclusif et ordonné vers l'absolu, spirituel, en jouant les langages néothomistes de l'Église catholique et le personnalisme des démocrates-chrétiens qui construisent alors l'Europe économique d'après guerre. Le projet de celui qui devient un dissident de l'intérieur du régime, quitte ses fonctions de Procurador aux Cortes en 1964 et déploie la même année cette dissension mesurée dans les *Cuadernos para el Diálogo*, vise à faire advenir une communauté nationale chrétienne « plurielle et vivante » à partir d'un Un communautaire postulé. C'est dans son sillage que se déploie la cohorte des sociologues et philosophes du droit qui s'approprie les doctrines européennes des droits « de l'homme », du pluralisme éthique et de sa projection dans le droit, pour envisager l'après dictature, auprès de Tierno Galván et, avant lui, de Luis Aranguren³⁰.

28 Ce sont ces termes qui sont allégués à la fin de la réponse au « rapport Renger », établi par Anne-Marie Renger et présenté devant la Commission des Nations non représentées au Conseil de l'Europe en novembre 1961, sur le non respect des droits humains par le régime franquiste : « Spain does not believe in the struggle of class, which workers had to bear as one of the characteristics of the liberal period of XIX economy, under the principle of 'laissez faire'. The workers had no other means against the oppression of the employers, than the arms of class struggle, in its different forms. But this period has been definitely superated. We are now in the epoch of cooperation between workers and employers, under the careful supervision of the State, checking the conditions of labour in the benefit of the worker ».

https://www.cvce.eu/obj/commentaires_sur_le_rapport_renger_et_la_situation_de_l_espagne_avril_1962-fr-6e8db67a-4ed8-4b2f-b75e-4c94d5760ea9.html

29 Joaquín Ruiz-Giménez, « La política, deber y derecho del hombre », in *Revista de Estudios Políticos*, 94, 1957, p. 5-29, p. 19.

30 Voir à ce propos un ouvrage essentiellement descriptif sur ces théories juridiques : Ricardo GARCIA MANRIQUE, *La Filosofía de los Derechos Humanos durante el franquismo*, Madrid, CEPC, 1996.

Néanmoins, si ce sont les disciples de Saint-Thomas qui constituent une des principales cohortes d'exégètes des droits humains dans l'Europe d'après 1945, en Espagne, la généalogie juridique de cette société civile post-antagonique du capitalisme de consommation est plus complexe que la désignation d'un Un politique catholiquement constitué. L'interprétation personaliste de Ruiz-Giménez et ses développements en philosophie et sociologie du droit pour qualifier le changement social sous la dictature puisent encore dans une autre tradition qui n'est pas directement néothomiste, dès lors que le personalisme de Saint Thomas est associé à la figure de Maritain qui refusait la qualification de « sainte » de la guerre menée par Franco à partir de 1936³¹. Sans amenuiser l'influence néothomiste sur la pensée du droit dans ce contexte, ce sont Saint Paul et la théologie des Pères grecs de l'Église qui constituent la matrice interprétative première des rapports entre droit et théologie sous la dictature. Luis Legaz Lacambra, le principal juriste de la dictature qui informe cette pensée récupérée par l'antifranquisme dans sa formalisation juridique du changement démocratique, ne part pas de la tradition théologique latine pour soutenir sa défense de la « personne » humaine au cœur du droit à instaurer, mais de la tradition grecque qu'il injecte dans le droit espagnol via le philosophe et théologien, heideggerien et personaliste, Xavier Zubiri³². La rupture avec la tradition latine est essentielle et le dissensus porte sur la Trinité : la tradition occidentale, latine, a suivi Saint Augustin et a pensé Dieu comme unité, à la différence de cette tradition grecque, retrouvée avec l'arrivée des théologiens russes après 1917 en Europe occidentale, qui permet d'engager le dialogue entre le droit, la philosophie des valeurs de Scheler, et l'historicisme :

Los latinos verán en Dios una sola naturaleza que subsiste en tres personas; distintas por su relación de origen, las personas ante todo se oponen. Los griegos verán más bien cómo Dios al realizarse como persona se tripersonaliza, de tal suerte que la trinidad de personas es justamente la manera metafísica de tener una naturaleza idéntica; las personas no comienzan por oponerse, sino por implicarse y reclamarse en su respectiva distinción. Mientras para los latinos cada persona *está* en la otra en el sentido de que las tres tienen una naturaleza numéricamente idéntica, para los griegos cada persona no puede existir sino *produciendo* la otra, y del concurso de esta producción personal queda asegurada (si se me permite la expresión) la idéntica naturaleza de un solo Dios. Para los griegos, la trinidad es el modo misterioso de ser un Dios infinito, uno por naturaleza³³.

La tradition grecque ne pense pas Dieu comme une entité aux contours définis et intangibles, mais comme activité, acte pur et procédure engendrant des « manières d'être » au sens de *manare*, jaillir : des « êtres ainsi »³⁴. « El amor y el movimiento como pura actividad es, pues, para los griegos el

31 Le personalisme de Mounier et Maritain entre cependant en Espagne dans les années 1950, notamment via Carlos Santamaría. Javier TUSELL, *El personalismo en España*, Madrid, Fundación Humanismo y democracia, 1985 et « Jacques Maritain et le personalisme en Espagne », in Bernard HUBERT (dir.), *Jacques Maritain en Europe: la réception de sa pensée*, Paris, Beauchesne, 1993, p. 181-206.

32 Luis LEGAZ LACAMBRA, « La noción jurídica de la persona humana y los derechos del hombre », in *Revista de Estudios Políticos*, 55, 1951, p. 15-46.

33 Xavier ZUBIRI, « El ser sobrenatural. Dios y deificación en la teología paulina », in *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 399-478, Madrid, Alianza, 1987 [<http://www.zubiri.org/works/spanishworks/nhd/diosydeificacion.htm>], p. 426.

34 La même tradition est commentée par Giorgio AGAMBEN. Mais à la différence de cette version essentialiste, contre l'existentialisme en vogue en Occident, Agamben extrait la théologie de Saint Paul de l'opposition entre essence et existence : la « manière d'être » ne désigne pas pour lui un mode d'être relié à un ordre métaphysique mais renvoie

principio de la vida trinitaria », c'est l'Incarnation des propriétés du Père dans le Christ, qui les révèle, et qualifie Dieu comme procédure, engendrement³⁵. La distinction est fondamentale pour la pensée de l'ordre social projeté dans le droit : si les thomistes pensent une communauté de personnes chrétiennes orientée vers l'absolu métaphysique, déjà comprises dans Dieu, ici, la relation à Dieu est pensée comme *religatio*, comme relation d'origine : Dieu est un principe inchoatif, il décide de s'extérioriser, de se projeter « *ad extra* » et c'est dans cette procédure active et divine que sont créés les êtres, engagés dans la quête de leur finitude parfaite par un retour à leur mêmeté, selon une procédure que le Christ a révélée à l'humanité de manière « exemplaire ». De sorte que « el ser finito es una acción dirigida hacia su propia forma ejemplar. La forma así entendida es el *agathón*, el bien ontológico en que cada ser constitutivamente consiste »³⁶. Ce faisant, l'altérité est pensée de manière constitutive à l'amour divin : « Somos, nos movemos y vivimos en Él, dirá San Pablo, repitiendo probablemente una fórmula ya tópica en toda su época »³⁷. C'est dans le rapport dynamique aux choses avec lesquelles il coexiste qu'advient phénoménologiquement l'être et qu'il opère son retour vers sa propre forme achevée, son ipsité parfaite, réalisée dans la vocation et la foi messianiques.

La philosophie du droit trouve dans ces matrices une réponse à opposer aux thèses existentialistes et libérales qu'elle abhorre et qui s'emparent des droits humains après 1945. Le risque qu'elles font encourir, pour Legaz Lacambra, est la réduction de la personne à sa vie sociale et publique, à sa seule représentation dans la banalité de la publicité – l'enjeu est en tout point celui de l'anthropologie catholique baroque que le Buscón, tout extériorité, pousse à l'excès et dégrade³⁸. À l'échelle communautaire, les droits humains, en réduisant le droit à sa fonction de donner forme à la vie sociale et publique, suppriment le lieu fondamental de la liberté humaine, la vocation messianique, qui est antérieure au droit positif. Tout en reconnaissant le caractère « construit » du droit – il est bien un découpage opéré par une décision qui ensuite a valeur d'ordre impersonnel –, la proposition de Legaz Lacambra pour articuler droits de l'homme et cette liberté inhérente à la vocation messianique est de défendre, comme premier droit de l'homme, le « droit à l'intimité », comme territoire non pas protégé du regard de l'État, mais comme lieu de la vocation messianique irréductible à la loi positive, garantissant que les personnes puissent faire usage de cette liberté métaphysique, y déployer leur mêmeté intime dans le rapport d'origine à Dieu et atteindre leur forme pleine. L'enjeu est, à nouveau, d'assurer une unité première, métaphysique, régissant l'ordre social : cette *religatio* qui doit être garantie par le droit à l'intimité est la désignation de cette instance impolitique où se situe ontologiquement le plein avènement de la personne chrétienne à laquelle le droit positif, « construit », doit donner forme sociale. Cette doctrine saisit ensemble l'essence du personnalisme chrétien et l'historicisme contre la croyance d'une conception intemporelle du droit franquiste figeant les identités. Dans ce sillage, les philosophes du droit du socialisme démocratique, personnalistes, font le pari d'un « historicisme ontologique » ou d'un

à un « être ainsi » purement exposé : *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux romains*, Paris, Rivages et Payot, 2000 et *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Paris, Seuil, 1990.

35 Xavier ZUBIRI, « El ser sobrenatural. Dios y deificación en la teología paulina », *art. cit.*, p. 427.

36 *Ibid.*, p. 439.

37 *Idem.*

38 Legaz Lacambra estime que cette réduction de la vie humaine à sa dimension sociale conduit au fait que « entonces todo el ser de la persona se habrá convertido en un inconsciente representar » in « La noción jurídica de la persona humana y los derechos del hombre », *art. cit.*, p. 29. Cette anthropologie baroque du secret et du voir exposée dans Fernando R. DE LA FLOR, *Pasiones frías. Secreto y disimulación en el Barroco hispano*, Madrid, Marcial Pons, 2005.

« jusnaturalisme critique », construit et historiciste, selon les formules de Elías Díaz, Gregorio Peces Barba ou Lucas Verdú, notamment : le droit donne forme à l'ordre social depuis sa contingence historique pour orchestrer cette relation d'origine de la personne à la création divine. Le droit à l'intimité n'interrompt donc pas l'organisation métaphysique de la vie sociale sous le franquisme ni après : il ne renvoie pas à une sphère échappant au contrôle de l'État, mais au lieu de l'exercice de la liberté messianique, de la tension avec la loi positive. La reconnaissance de ce droit redouble alors l'ordre catholique, il explicite l'extérieur constitutif du droit et l'impossibilité de penser la citoyenneté hors de cette cosmovision théologique. Le droit à l'intimité peut alors être allégué par exemple contre les luttes gays des années 1970 : l'irruption des sexualités dissidentes est considérée comme une violence faite au droit à l'*intimité* des Espagnols – à l'ordre métaphysique sur lequel on continue de penser que le « constitutionnalisme ouvert » de 1978 se découpe.

Nous ne sommes plus loin d'identifier ce que « colonialité intérieure » signifie sous le franquisme. Dans cette compréhension du rapport entre droit et personnalisme compris depuis les théologiens de langue grecque, Saint Paul en particulier, c'est la temporalité colonialiste que récupérait Francisco de Vitoria pour penser la conquête des Indes qui fait retour. Avant d'être colonialiste, elle est messianique. Elle n'est pas strictement eschatologique, tournée vers l'accomplissement du Royaume de Dieu à venir : elle consiste dans la modification du présent par l'annonce de ce futur qui a toujours déjà commencé. Le temps messianique est un temps *opératif*, comme le dit Agamben à partir de la linguistique guillaumienne, il est une transformation de l'expérience vécue du présent, toujours travaillé par ce « reste », cet « excédent » à venir qui le contracte – c'est le « temps qui reste » – et le rend toujours étranger à lui-même par l'annonce et la vocation³⁹. Dans le processus de développement modernisateur de l'Espagne en Europe et dans l'Occident de la Guerre froide, à propos du rapprochement souhaitable entre Europe de l'Est et de l'Ouest, Franco reprend en 1959 les propos de l'historien britannique du XVIII^e siècle Edward Gibbon : « Europa está asegurada contra cualquier irrupción de los bárbaros, pues éstos, antes de conquistarla, tienen que dejar de ser bárbaros ». Cette même temporalité messianique qui fonde l'acte juridique de la conquête est reproduite ici. Mais au moment où le régime approuve les lois de modernisation économique et l'ouverture aux capitaux étrangers, instaurant une société de marché, le *paganisme* qu'il faut désactiver est l'esprit du capitalisme industriel et ses antagonismes ; le projet d'instauration d'une société consommatrice réintroduit cette matrice coloniale de la temporalité messianique comme force de désactivation.

Or, de même que la temporalité messianique de Saint Paul part de la division entre Juifs et non-Juifs pour lui appliquer, sans la supprimer, une nouvelle ligne de division séparant chacune des catégories en son sein selon le souffle et selon la chair, selon l'appartenance à la *Civitas Dei* ou au paganisme⁴⁰, la temporalité fraternelle du franquisme en pleine modernisation fait advenir, à partir de la division entre Espagne et Anti-Espagne qu'elle ne supprime pas, une nouvelle ligne de partage fondée sur l'appartenance à la communauté de la transformation modernisatrice, les classes moyennes consommatrices, réconciliatrices, dont la représentation du temps est étendue comme horizon symbolique et moralisé à l'ensemble de la société espagnole – cette temporalisation est celle de la société civile démocrate et de ses actions intentionnelles progressivement déplacées contre la dictature. C'est là qu'est reconduite la procédure d'ontologisation de l'altérité introduite en

39 Giorgio AGAMBEN, *Le temps qui reste*, op. cit., p. 115-117.

40 *Ibid.*, p. 89-95.

1936 contre l'Anti-Espagne et que le droit recompose selon cette temporalité messianique de la modernisation socio-économique. Cette vocation s'incarne dans un acteur historique polyédrique, la « société civile », dont la cohérence subjective est assurée par la temporalité messianique que lui attribue l'État, à partir de la génération de 1956, et par les sciences sociales, grâce auxquelles cet acteur peut être chargé d'une mission éthique que le contexte historique à venir devra réaliser – l'avènement sous la dictature d'une société capable de se gouverner elle-même. La question de l'hypocrisie du régime⁴¹ à célébrer les « XXV años de paz » ou l'année « des droits de l'homme » en 1968 alors que l'État contient la « société civile » démocrate avant la lettre n'est telle que si l'on ne voit pas une hypocrisie de second ordre opérer : le refus de penser comment cette « société civile » et l'action intentionnelle qui lui est attribuée, temporalisée, est elle-même entièrement façonnée par le régime et les sciences sociales élaborées sous la dictature, affectant la moralisation des marqueurs temporels qui lui sont associés.

Que les sciences sociales se sont vu confier cette fonction instrumentale dans ce projet de modernisation socio-économique est déjà connu : la sociologie espagnole s'insère, via Tierno Galván, dans les courants fonctionnalistes de la sociologie européenne, accompagnant l'avènement des sociétés de consommation dès la fin des années 1950⁴². Mais il y a plus : dans l'entrelacs entre théologie et sciences sociales autour des théories institutionnalistes du droit, Zubiri indique la voie à suivre pour les sciences sociales, à partir de la révélation de Dieu comme acte pur créateur de « personnes » : « Que esta fecundidad sea productiva de personas, éste es el misterio revelado. Pero supuesta la revelación, la razón puede barruntar por lo menos la congruencia de los datos revelados »⁴³. L'enracinement historique de la sociologie dans le droit en Espagne est alors rejoué dans les années 1940-1960⁴⁴ : l'avènement de la société civile démocrate que décrit d'abord la sociologie du droit est indissociable de la temporalisation messianique de la modernisation. Cette « société civile » fait un usage moral des temps historiques pour légitimer les transformations ayant cours avec l'institutionnalisation du capitalisme de consommation, et le fondement de cette légitimation que décrivent ensuite les sciences sociales est *théologique*. De ces fondements dépendent les théories sur la société civile et ses acteurs rationnels dans la démocratisation espagnole. L'ontologisation théologique par la révélation de l'Incarnation de cette communauté dont les sciences sociales doivent décrire le plein déploiement comme société civile plurielle et inclusive, capable de se gouverner seule, a une conséquence majeure : elle situe à nouveau sur un plan théologique, ce qui signifie ici ontologique, les rapports d'inimitié que suppose la participation ou non à la vocation messianique de cette société civile plurielle et dynamique.

Que les sciences sociales, assumant le rôle que droit et théologie leur confient, prennent en charge la description de l'action intentionnelle propre à cette « société civile » fraternelle en voie d'émancipation dans les matrices temporelles pauliniennes, situe la colonialité et ses procédures

41 C'est ce récit qui prévaut dans le regain d'intérêt pour les « XXV años de paz » que l'historiographie n'aurait pas assez considérés. Une manifestation dans Asunción CASTRO et Julián DIAZ (coord.), *XXV años de paz franquista. Sociedad y Cultura en España hacia 1964*, Biblioteca Virtual de Castilla la Mancha, Libros, 2017.

42 Pablo SANCHEZ LEON, « Desclasamiento y desencanto: La representación de las clases medias como eje de una relectura generacional de la transición española », *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, 3, 2014, p. 63-99.

43 Xavier ZUBIRI, « El ser sobrenatural. Dios y deificación en la teología paulina », *op. cit.*, p. 426.

44 Voir les travaux d'Élodie RICHARD en la matière, en particulier : http://lier.ehess.fr/docannexe/file/2482/e_richard_droit_matrice_sciences_sociales_2014.pdf. Sur les rapports entre théologie et sciences sociales, Philippe BÜTTGEN et Alain RAUWEL (dir.), *Théologie politique et sciences sociales. Autour d'Érik Peterson*, Paris, EHESS, 2019. L'ouvrage, même s'il ne concerne pas l'Espagne, s'y rattache, puisqu'il rend compte des débats entre le théologien Erik Peterson et Carl Schmitt.

dans les langages de la critique sociale. Car la vocation de cette société civile est bien le lieu d'une *traslatio imperi* à proprement parler : dans les années 1990, dans le droit fil de cette tradition, le sociologue Manuel Lizcano situe l'apport de l'Espagne à « la paix et à la sécurité mondiales » dans la « *sobrehumanación* », une Espagne qui est toujours *plus*, « *lo siempre más y por hacer* », rappelant cette définition de la mythogénèse de l'Europe comme auto-intensification et recherche permanente des *maxima* identifiée par Paul Valéry⁴⁵. Cette « *sobrehumanación* », qui est présentée comme la contribution de l'Espagne à l'ordre global – la Transespaña planetaria –, consiste dans la « *evangelidad de Jesús* » et dans « la tradición cristiana [...] de la liberación transformadora ; del libre haciéndose como intimidad y como 'reino' o evangelidad de los libres, como u-topía misionera »⁴⁶. L'exégèse post-coloniale de l'Europe que requiert le XXI^e siècle est alors une tâche éminemment réflexive sur les usages des catégories d'analyse du changement social du temps présent.

Épilogue

C'est bien là un chantier ouvert : la gageure pour l'histoire de la citoyenneté espagnole dans les coordonnées post-coloniales actuelles tient bien en cela que ni l'histoire du colonialisme espagnol ni la convocation du répertoire théorique des études post-coloniales ne parviennent à rendre compte de ce reversement d'un projet colonial dans la métropole sous la dictature, précisément parce que la doctrine coloniale dont fait usage la dictature fait advenir le sujet-même qui hégémonise les logiques de la représentation dans la démocratie post-dictatoriale. Celui-ci ne peut se dire lui-même comme l'incarnation d'une narration juridique et théologique prémoderne, parce qu'elle est contraire aux mots qu'il convoque à son endroit lorsqu'il intègre la modernité européenne. Si l'on ne prête pas attention à cet élément, le risque est grand de subordonner les descriptions des pratiques et des langages sur l'émancipation dans l'Espagne du temps présent, et en particulier post-dictatoriale, à ce même récit théologico-juridique dont elles pourraient bien constituer l'épiphanie, plutôt que de le déjouer, en ne retenant pour dire l'horizon de justice sociale qui légitime ces descriptions le seul impératif de l'inclusion démocratique. Sans nul doute, le récit théologico-juridique de Francisco de Vitoria demeure largement indisponible à la critique, ce qui n'est pas sans conséquences pour l'histoire de la citoyenneté espagnole et la qualité de l'ordre civil aujourd'hui⁴⁷.

Une telle approche invite en effet, pour finir, à requalifier les violences politiques dans la démocratisation post-dictatoriale : elles sont condamnées moralement quand on situe l'analyse à l'intérieur des modalités normatives de la « société civile » – celles de l'agir communicationnel ancré dans la transcendante éthique du discours de Jürgen Habermas et de Karl Otto Apel –, en faisant un usage déictique d'une catégorie qui construit moralement son référent, qui partage les langages de l'État, c'est-à-dire en soustrayant à l'analyse l'accès au fondement théologique de

45 Paul VALÉRY, « La Crise de l'esprit », in *Variété I et II*, Paris, Gallimard, 1978 [1924] (p.51), cité in Peter SLOTERDIJK, *Si l'Europe s'éveille*, *op. cit.*, p. 41-42.

46 Manuel LIZCANO, « La aportación hispánica a la Paz y la Seguridad mundiales », in *Estrategia y Futuro: la Paz y Seguridad en la Comunidad Iberoamericana*, *Cuadernos de Estrategia*, Ministerio de Defensa, 86, 1996, p. 17-39, p. 33.

47 Il est en particulier question ici de enjeux politique de la déformation locale du droit humain à la vie privée en « derecho a la intimidad » dans la Constitution espagnole (art. 18), où l'individualité juridique n'est pensable qu'en référence à l'acte de « *religatio* » vers Dieu de la personne humaine, l'ordre civil étant saisi juridique à partir d'une perspective qui est avant tout pneumatique, imputable à Xavier Zubiri. Ces éléments sont explorés dans « Droit humain à la vie privée ou à l'intimité ? Le choix de traduction du juge espagnol Morenilla Rodríguez », *Grief. Revue sur les mondes du droit*, Paris, EHESS/Dalloz, 2021, pp. 19-36.

l'espace public dialogique où advient la société civile consensualiste. Les sciences humaines doivent faire un pas de plus en la matière et construire des *analyses explicatives* des usages historiques de la violence politique, plutôt que de s'en tenir au constat de ses usages par des acteurs multiples et autodéterminés. En montrant ici comment l'espace de la délibération rationnelle est construit par les sciences sociales à partir de fondements théologiques – l'autorité de la Révélation – , on comprend qu'est à l'œuvre une nouvelle naturalisation des rapports d'inimitié politique lorsque l'Espagne se modernise et se transforme en société de marché : l'ontologisation est manifeste dans la reconduction d'un ancrage métaphysique de l'ordre social, projeté dans les pratiques du droit de la dictature et de la monarchie constitutionnelle, et fonctionne sur le principe de la *privation* d'accès à une instance extérieure au social et posée comme souveraine, à laquelle le droit doit donner forme. Si elles suivent cette voie d'explicitation des procédures philosophiques et historiques privant les citoyennetés des instances politiques qui les instituent, les sciences humaines construisent des savoirs qui désactivent les usages de la violence sans décider au préalable de les disqualifier normativement. Elles consolident du même coup les logiques délibératives démocratiques à partir de subjectivités vouées à n'être plus que pures *ex-positions* poétiques.