

Juan Bautista Alberdi ou une singulière liberté qui se fait plurielle

MELANIE SADLER

(Université Paris 3 Sorbonne Nouvelle)

Résumé

L'historiographie traditionnelle a souvent fait de J.B. Alberdi l'une des figures de proue de l'avènement d'une certaine modernité en Argentine. Le publiciste emploie fréquemment des « singuliers collectifs »¹ comme celui de « liberté » qui se sont forgés dès le XVIII^e siècle afin de partager un langage commun avec les nations qu'il juge « civilisées » et qu'il souhaiterait voir collaborer au « progrès » de l'Argentine. Je me propose² de mettre en évidence le fait que, dans ses discours, ce concept recoupe en réalité très souvent les libertés – les prérogatives – d'une catégorie du corps social d'Ancien Régime : les *vecinos*. En outre, ce concept jouit d'une très grande plasticité sémantique dans ses écrits, ce que nous étudierons. Plus encore, la liberté ne demeure pas dans son abstraction française : elle s'incarne. Elle s'incarne dans le « bon ordre », qui n'est pas sans rappeler le *buen gobierno* d'Ancien Régime.

Argentine, XIX^e siècle, Alberdi, ordre d'Ancien Régime, Libéralisme

Abstract

Traditional historiography has often held up J. B. Alberdi as one of the figureheads of the advent of modernity in Argentina. The author often employs “collective singulars” such as “liberty” which were formed from the XVIIIth century on in order to share a common language with the nations that he judges “civilized”, which he hoped would collaborate with the “progress” of Argentina. I aim to highlight the fact that, in his discourses, this concept often matches up with the liberties – the rights – of a special social category of the Ancien Régime: the *vecinos*. Moreover, this concept displays a very large semantic plasticity in his writings, which will be studied as well. Furthermore, we will see that Liberty does not remain in its French abstraction: it incarnates it. It embodies the *buen orden* and the *buen gobierno* of the Ancien Régime.

Argentina, XIXth century, Alberdi, Ancien Régime order, Liberalism

L'historiographie traditionnelle a souvent fait de Juan Bautista Alberdi (1810-1884) l'une des figures de proue de l'avènement d'une certaine « modernité » et d'un « libéralisme » politiques et économiques en Argentine – ses *Bases y punto de partida para la organización política de la República argentina* ayant été une source majeure de la Constitution de 1853, laquelle est toujours en vigueur aujourd'hui malgré de multiples

¹ Pour reprendre l'expression de Koselleck. Reinhart KOSELLECK, *Le futur passé, contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990.

² En m'appuyant notamment sur les écrits de l'historien du droit B. Clavero.

amendements. Avant même d'interroger cette conception, une précision s'imposera d'emblée : le concept même de « modernité » serait à remettre en question (puisqu'il a tendance à renvoyer au modèle de la modernité occidentale de façon normative, comme s'il s'agissait de la seule « modernité » envisageable), tout comme son pendant, la « tradition ». Nous resterons donc vigilants en employant ces termes. La tradition sera ici strictement associée à l'idée d'ordre d'Ancien Régime. Quant à la « modernité », elle renverra à celle qui s'est effectivement imposée dans de nombreux pays du monde, c'est-à-dire à celle qui a vu se consolider des catégories comme « la liberté » ou « l'individu-citoyen », non pas comme un critère « éthique » ou comme rémanence d'un téléologisme historique, mais tout simplement parce qu'Alberdi s'inscrit dans ces paradigmes. Le langage de l'époque impose ces termes et acceptions (on parle notamment de l'« antiguo » et du « nuevo » « orden »), et c'est précisément dans ce cadre que le Tucuman cherche à manœuvrer. Nous verrons que l'auteur s'inscrit dans une culture hybride ; il récupère le langage de la « modernité » occidentale qui a cherché à s'imposer comme la seule « modernité » possible et la réinterprète en fonction de sa propre réalité – toujours empreinte de culture juridictionnelle – et des catégories qui font sens, fussent-elles anciennes, dans sa structuration. Ainsi, nous pouvons constater que – dans ses écrits – le publiciste emploie fréquemment des « singuliers collectifs³ » comme celui de « liberté » qui se sont forgés dès le XVIII^e siècle afin de partager un langage commun avec les nations qu'il juge « civilisées » et qu'il souhaiterait voir collaborer au « progrès » de l'Argentine. Il emploie ce concept, mais la réalité qu'il lui fait recouper mérite d'être analysée en détail. Il est d'autant plus intéressant de mener cette étude que le publiciste est, par ailleurs, toujours encore largement considéré comme l'un des fers de lance du *libéralisme* argentin sans que l'on ne questionne davantage cette notion de libéralisme ni l'évolution sémantique et conceptuelle qu'elle a pu connaître. On ne peut en effet débiter cette réflexion sans rappeler d'une part que l'une des clés de lecture les plus répandues pour analyser la réalité latinoaméricaine contemporaine a été celle de l'opposition entre conservateurs et libéraux, et que, d'autre part, on a dans bien des cas conclu à l'échec du libéralisme en Amérique latine. En suivant divers auteurs dont les membres du projet *Iberconceptos* comme Javier Fernández Sebastián ou Fabio Wasserman ou encore des chercheurs de l'histoire critique du droit⁴, nous sommes amenés à réinterroger ces

³ Pour reprendre l'expression de Koselleck. KOSELLECK, Reinhart, *Le futur passé, contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990.

⁴ Parmi lesquels A. M. Hespanha, B. Clavero, C. Garriga, ou encore M. Lorente.

paradigmes et conclusions et à chercher, dès lors, d'autres lectures possibles des tenants et aboutissants du libéralisme du XIX^e siècle et plus précisément du libéralisme promu par Alberdi. Si l'on se dégage de nos catégories actuelles, il est possible de partir d'une constatation qui peut de prime abord sembler quelque peu provocatrice : si, parmi ses principes, la Révolution française a promu la liberté entendue comme « singulier collectif⁵ », toute l'affaire du premier libéralisme – tel qu'on l'observe dans la première constitution libérale de Cadix notamment – a été à l'inverse de canaliser cette liberté, de la réduire⁶. Alberdi, nous le verrons, s'inscrit encore dans une large mesure dans ce paradigme. Il me paraît donc important de réinterroger ces notions de liberté / libertés sans oublier celle de libéralisme telles qu'elles apparaissent sous la plume alberdienne. Et ceci en gardant à l'esprit que – tout comme pour de nombreux penseurs et hommes politiques du XIX^e siècle latinoaméricain – la grande question pour le publiciste demeure celle de l'ordre à redonner au corps social après la commotion des Indépendances et, dans le cas de l'Argentine, des décennies de guerre civile qui ont suivi. Alberdi hérite d'une double culture : il hérite d'une part de l'ordre juridictionnel traditionnel d'Ancien Régime et, d'autre part, de la culture qui s'est imposée avec les indépendances et qui a notamment promu des concepts nouveaux comme la liberté, l'individu citoyen, etc. L'analyse détaillée des discours alberdiens⁷ nous permet de mettre en évidence le fait que le concept de liberté recoupe bien souvent dans ses propositions les libertés – les prérogatives – d'une catégorie du corps social d'Ancien Régime : les *vecinos*. En outre, ce concept de liberté jouit d'une grande plasticité sémantique dans ses écrits. On connaît le grand projet d'Alberdi pour l'Argentine : *gouverner, c'est peupler*. Alberdi veut attirer l'immigration européenne – anglosaxonne de préférence – afin qu'elle « peuple » le territoire qu'il considère « désert »⁸ : cette immigration doit « importer » de bonnes habitudes de travail ainsi que des principes moraux devant permettre à la nation de se développer. Assurer les

⁵ Pour reprendre l'expression de Koselleck. Reinhart KOSELLECK, *Le futur passé, contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990.

⁶ Comme le commente Portillo Valdés, si la question de l'économie politique et des réformes institutionnelles qu'elle impliquait était au cœur des préoccupations de nombreux penseurs et hommes publics (et ce, même durant les changements d'orientation de la politique de Floridablanca à partir de 1789, ou de Godoy), c'est aussi que ces hommes considéraient précisément cette voie de réformes comme alternative à une révolution radicale (le spectre français est bien présent). José M. PORTILLO VALDES, « Constitucionalismo antes de la Constitución : la economía política y los orígenes del constitucionalismo en España », (28 janvier 2007), [en ligne], *Nuevo mundo, mundos nuevos*, n°7, [03 septembre 2015], <URL : <https://nuevomundo.revues.org/4160>.>

⁷ Pour cette étude, les écrits de l'historien du droit B. Clavero ont été d'une aide précieuse.

⁸ Ce terme est bien entendu à mettre en relation avec les politiques d'« invisibilisation » des communautés indigènes (pour reprendre un terme de Mónica Quijada) qui iront jusqu'au génocide de ces populations (voir à ce sujet les travaux de l'anthropologue Diana Lenton).

libertés de circuler et d'entreprendre semble donc une condition *sine qua non* au projet d'Alberdi. Mais la liberté peut également être présentée comme une *finalité* à atteindre dans d'autres passages de l'auteur, nous le verrons.

Pour étudier cette articulation entre les libertés et la Liberté, je reviendrai donc dans un premier temps sur le libéralisme d'Alberdi. Je m'intéresserai ensuite à l'idée de *self-government* qui, pour l'auteur, est synonyme de « liberté bien entendue », avant de me pencher sur la question des libertés civiques, et sur la définition excluante qu'il propose de l'individu citoyen.

La question du libéralisme chez Alberdi

Pour Alberdi, le libéralisme doit promouvoir – je le cite – « la liberté de religion, la libre immigration, l'industrie, le commerce, le travail et l'instruction à tous, le respect des personnes, des propriétés, des croyances, des opinions, du foyer, de la vie privée et l'égalité de droits civils »⁹. Jusqu'ici, rien de très original. Plusieurs éléments sont toutefois à souligner lorsque l'on se penche sur sa conception du libéralisme : tout d'abord, les libertés qu'il défend peuvent se référer à divers corps ou personnes – comme les *pueblos* ou les provinces – et ne se limite pas aux seuls individus, ce qui témoigne de la culture juridictionnelle qui nourrit encore largement ses considérations. Il faut également remarquer qu'Alberdi ne présente pas son libéralisme comme un courant inédit ou véritablement « moderne », mais qu'il l'inscrit dans une longue tradition qu'il fait remonter à la révolution hollandaise de 1579. Il s'agirait bien plutôt d'une « *regeneración liberal* » qu'il resterait à effectuer dans le Río de la Plata¹⁰.

Par ailleurs, ce sont avant tout les libertés d'entreprendre, d'industrie, de commerce qui sont mises en avant, et il faut souligner que cette conception rejoint amplement les principes d'économie politique qui se sont développés dès le XVII^e siècle avec pour but de fomentier la prospérité générale¹¹. Alberdi écrit son projet de *constitution* pour promouvoir l'économie politique, clé de voûte selon lui de la pacification de la société et

⁹ Cette longue énumération apparaît dans le Tome XI des *Œuvres Complètes*. (Elle est répétée, avec quelques variations, dans d'autres écrits). Juan Bautista ALBERDI, *Obras completas*, Escritos póstumos: ensayos sobre la sociedad, los hombres, las cosas de Sud-América, Buenos Aires, Imprenta Cruz Hermanos, 1900, t.XI, p.206.

¹⁰ Pour approfondir l'argument de la non-pertinence de la notion de « modernité » dans l'analyse des idées, se référer notamment à : José Carlos CHIARAMONTE, *Usos políticos de la historia*, Buenos Aires, Sudamericana, 2013, p.69.

¹¹ Se reporter à mon introduction.

il rejoint là amplement toute la dynamique qui, d'après Portillo Valdés, a été sous-jacente aux premiers constitutionnalismes libéraux. Il faut rappeler aussi que si cette science de l'économie politique a été amplement diffusée dès le XVIII^e siècle, c'est notamment parce qu'elle était bien souvent considérée comme une voie de réforme, alternative nécessaire à une révolution radicale similaire à la Révolution française¹². Or Alberdi s'inscrit toujours dans une large mesure dans cette perspective. Pour tout à la fois lutter contre ce qu'il appelle le despotisme de Buenos Aires qui s'est séparée de la Confédération argentine et pour clore la révolution initiée en 1810, il faut que le constitutionnalisme promeuve des principes d'économie politique et garantisse ainsi un certain nombre de libertés favorisant la circulation et le commerce^{13 14}. Rabinovich synthétise bien l'objectif des *Bases* (je dirais même, l'objectif alberdien tout court) : c'est un « programme qui fournissait à la fois la théorie et la pratique du démantèlement de la société guerrière »¹⁵ dans le Río de la Plata. Et ce démantèlement pourrait se faire – selon le publiciste tucuman – par la promotion du commerce. Il envisage le commerce dans son acception ancienne de lien entre les personnes, et comme échanges commerciaux. C'est un lien (on retrouve ici la notion fondamentale et traditionnelle de *vínculo*) entre les individus ou les corps (que ce soient les institutions, les provinces, etc.) qui doit participer de l'établissement et de la consolidation d'un nouvel ordre après la commotion des révolutions.

Dans ce cadre, le principe de liberté occupe une place très importante et cependant ambiguë. En effet, dès les *Bases*, associant liberté et commerce, l'auteur stipule : « El Código¹⁶ de Comercio es el código de la vida misma de estos países »¹⁷. La liberté est presque constamment considérée comme un moyen, en vue d'une fin qui serait la

¹² Se reporter à l'article de José M. PORTILLO VALDÉS, « Constitucionalismo antes de... », *Op. Cit.*

¹³ Le publiciste réitère à maintes occasions l'idée que la Constitution réformée de 1860 va à l'encontre du « manifeste de la révolution libérale » que représentait la Constitution de 1853 (une révolution qui est une réforme car elle est loin de faire table rase de toute la juridiction antérieure). La réforme de 1860 – laquelle, selon Enrique de Gandía, comptabilise dix-sept amendements d'ordre économique sur vingt-deux – est, pour Alberdi, le « manifeste de la réaction » car elle restaure les conditions économiques qui existaient sous l'Ancien Régime et sous Rosas. Juan Bautista ALBERDI, *Obras póstumas* (Escritos Económicos), Buenos Aires, Imprenta Europa, 1895, t.I, p.8. Enrique de GANDÍA, « Alberdi y la capitalización de la Argentina », *Journal of Inter-American Studies*, vol. 11, n°1 (janvier 1969), p.129-143.

¹⁴ La deuxième base sur laquelle doit se consolider l'ordre social – selon Alberdi – serait la permanence de certaines dynamiques (juridiques, territoriales...) traditionnelles.

¹⁵ Alejandro Martín RABINOVICH, *La Société guerrière. Pratiques, discours et valeurs militaires dans le Río de la Plata, 1806-1852*, Rennes, PUR, 2013, p.107.

¹⁶ La notion de « code » est intéressante à d'autres égards, mais nous n'aurons pas le temps de la développer ici. Voir SADLER Mélanie, « Juan Bautista Alberdi, un discours entre culture juridictionnelle et culture étatique », thèse de doctorat, Université Bordeaux Montaigne, Bordeaux, 2015.

¹⁷ Juan Bautista ALBERDI, *Bases y punto de partida para la organización política de la República de Argentina*, (1852), [en ligne], 21 septembre 2017, URL < <http://www.hacer.org/pdf/Bases.pdf>.

civilisation : « La libertad no es un fin, es un instrumento, un medio para llegar al fin, que es la *civilización*, es decir, el bienestar, el perfeccionamiento, la mejora del hombre, física y moral, la riqueza, el poder, la seguridad, la dignidad »¹⁸. C'est en ce sens notamment que l'on peut comprendre l'une des – nombreuses ! – significations que revêt ce terme dans le système discursif alberdien : la liberté entendue comme la capacité de production de chaque homme (ce qui fait de l'économie politique la « science de la liberté par excellence »¹⁹).

Toutefois, la notion de « liberté » s'intègre également dans l'idée d'un cercle vertueux du commerce comme fondement – certes – mais aussi comme finalité. C'est pour cette raison qu'Alberdi peut soutenir par ailleurs, en glosant Adam Smith : « el comercio y las manufacturas introdujeron por grado un gobierno regular y el *buen orden*²⁰ y con ellos la *libertad y la seguridad individual* »²¹. La liberté apparaît ici au bout du processus. En réalité, commerce et liberté s'entre-consolident. Il semblerait que ce soient davantage les libertés au pluriel – les libertés d'entreprendre, de commercer, etc. – qui sont à la base de l'édifice et qu'une certaine forme de Liberté singulière sur laquelle nous reviendrons en est le sommet.

Si l'on se penche à présent sur les droits et libertés civils énoncés dans les *Bases* et le projet de constitution, on constate qu'Alberdi égrène tous les droits garantis aux habitants du pays, qu'ils soient natifs ou étrangers. Il déploie, dans l'ordre, les droits attenants à « la liberté », à « l'égalité », à la « propriété » et à la « sécurité », autrement dit les « cuatro manantiales del Estado » définis par les penseurs de l'économie politique, selon Portillo Valdés²².

Il est très intéressant de noter que les clauses concernant la liberté se focalisent en grande majorité sur les libertés économiques et commerciales et que ce sont les premières à être mentionnées : « Todos tienen la libertad de trabajar y ejercer cualquier industria », « de ejercer la navegación y el comercio de todo género ». Bartolomé Clavero a démontré l'importance jouée par la structuration même des constitutions dans leur signification et

¹⁸ Juan Bautista ALBERDI, *La monarquía como mejor forma del gobierno en Sud América*, Buenos Aires, A. Peña Lillo Editor, 1970, p.111.

¹⁹ Juan Bautista ALBERDI, *Obras completas* Escritos póstumos: ensayos sobre la sociedad, los hombres, las cosas de Sud-América, Buenos Aires, Imprenta Cruz Hermanos, 1899, t.X, p.372.

²⁰ Je souligne.

²¹ Juan Bautista ALBERDI, *Obras póstumas* Escritos Económicos, Buenos Aires, Imprenta Europa, 1895, t.I, p.192.

²² José M. PORTILLO VALDÉS, « Constitución antes de... », *Op. Cit.*

leur portée²³. L'orientation souhaitée par Alberdi est on ne peut plus claire, si l'on prend précisément en compte l'ordre dans lequel il énonce les libertés. Les libertés d'entreprise et de commerce sont celles vers lesquelles toutes les autres doivent converger. Les autres sont secondaires, elles ne servent que d'aménagement aux premières. Ainsi l'introduction en dernière position de la liberté d'enseigner et d'apprendre révèle-t-elle déjà le principe de sélection, voire d'exclusion, sur lequel repose le libéralisme alberdien.

Si l'on passe en revue les trois autres principes fondamentaux qui suivent, on remarque qu'ils tendent tous vers la consolidation d'une certaine conception de la liberté. L'égalité exclut, de fait, déjà toute une partie de la population, dont les Indiens de la Frontière qui ne « font pas nation »²⁴ selon Alberdi. Elle s'accommode par ailleurs du fait qu'un capital minimum est demandé pour être élu Député ou Sénateur. Sous ce terme d'« égalité » se dissimule en réalité, pour citer à nouveau Portillo Valdés « algo tan liberal como la desigualdad entre desiguales »²⁵.

Il n'y a rien d'étonnant à trouver dans l'article suivant de sa proposition de constitution une insistance sur le droit à la propriété et à sa protection par le gouvernement, bases de toute constitution dite « libérale »²⁶ depuis Locke. Alberdi

²³ L'historien part en effet d'une interrogation sur la Constitution de Cadix et d'une mise en garde contre la tendance à naturaliser ce qui est de l'ordre de la construction constitutionnelle : « Tal composición de poderes, esa en concreto de legislativo a la cabeza, ejecutivo a la zaga y judicial a la cola, podía así resultar para el propio constitucionalismo canon normativo más que determinación suya. Su expresión literal no parece ser lo que rigiera. La constitución en rigor, aquella de 1812, no avalaba la trinidad exacta de poderes, mas la falta de aval no estorbaba el planteamiento y quizás tampoco la puesta en práctica ». Clavero réfléchit dès lors à l'origine de cette composition, et à la place du pouvoir constituant qui génère une trinité de pouvoirs tout en la niant à ses prémisses dans la tripartition puisqu'il est lui-même pouvoir, et que ce pouvoir remplace les droits comme fondement du constitutionnalisme. Dès lors, afin de révéler la construction historico-juridique du constitutionnalisme, la démarche de Clavero va être la suivante : « Me intereso por el estricto orden de los poderes, por su secuencia y por su posición, por su base, su función y su interdependencia, porque me interesa la suerte de los derechos ». Bartolomé CLAVERO, *El orden de los poderes*, Madrid, Trotta, 2007, p. 14-15.

²⁴ « Hoy mismo, bajo la independencia, el indígena no figura ni compone mundo en nuestra sociedad política y civil ». Juan Bautista ALBERDI, *Bases...*, *Op. Cit.*

²⁵ José M. PORTILLO VALDÉS, « La constitución en el Atlántico hispano, 1808-1824 », *Fundamentos : Cuadernos monográficos de teoría del estado, derecho público e historia constitucional*, n°6 (2010), (p.123-178), p.159.

²⁶ Cette préoccupation pour faciliter l'accès à la propriété apparaît également chez Sarmiento qui projette un plan de distribution de parcelles de terre afin de créer une communauté de petits propriétaires, à l'image des États-Unis. Leandro Ferreyra évoque l'importance qu'avait cette « réforme agraire » aux yeux de Sarmiento. Ferreyra renvoie par ailleurs aux analyses de Milciades Peña sur l'opposition de Sarmiento au « latifundio ». Leandro E. FERREYRA, (novembre 2009), « Alberdi y Sarmiento. Dos proyectos de nación », *Primeras Jornadas para Jóvenes Investigadores en Derecho y Ciencias Sociales organizadas por la Comisión de Jóvenes Investigadores del Instituto de Investigaciones A. L. Gioja*, (novembre 2009), [en ligne], Buenos Aires, Facultad de Derecho de Buenos Aires [21 septembre 2017] URL <<http://www.circulodoxa.org/documentos/LEF.pdf>. Sarmiento cherchera à concrétiser ce projet notamment par la loi de « Tierras públicas » de Chivilcoy en 1857, sous le gouvernement de Mitre, mais on connaît

accorde une place fondamentale à ce droit qu'il considère fondateur de la « démocratie » en Argentine. Le droit de propriété est l'« instrument de la liberté »²⁷. La « démocratie » ici ne s'entend pas en termes politiques liés au suffrage et à ses éventuelles conditions, mais en termes civils. Elle consiste à offrir à tous des conditions d'accès à la propriété. C'est aussi pour cela que l'auteur défend le droit au travail libre, dans une conception somme toute assez lockienne²⁸ : c'est le moyen idoine pour accéder à la propriété. On retrouve ici l'un des deux pouvoirs « préconstituants » évoqués par Bartolomé Clavero : la propriété – le second étant celui du *paters familia*, sur lequel nous reviendrons également.

Enfin, le dernier droit développé est celui à la « sécurité ». Elle est indispensable pour asseoir l'ordre et permettre l'émergence des conditions favorisant le progrès en attirant migrants et capitaux. C'est en cela qu'Alberdi la rend souvent synonyme de « liberté »²⁹ : il écrit notamment que pour les Anglais, « cette race sérieuse et pratique », la liberté n'est rien d'autre que « la sécurité de la vie, de la personne, de l'honneur, de la fortune »³⁰, et il se réfère à Montesquieu comme argument d'autorité : « *La liberté politique* dans un citoyen est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté »³¹.

Nous aurons compris que les libertés qu'Alberdi prône pour tous sont les libertés civiles, et non les politiques, ce qui n'est pas sans rappeler bien sûr la liberté moderne définie par Constant. Dès lors, la notion même de « démocratie » telle qu'employée (fréquemment) par Alberdi peut devenir problématique ; c'est par cette question-là que nous débiterons le deuxième temps de notre réflexion qui aura en son cœur la notion fondamentale de *self-government*.

l'échec effectif de cette mesure. Pour davantage de précisions, se référer à l'article suivant de Bibiana Andreucci : Bibiana ANDREUCCI, (2013), « Éxitos y fracasos en el acceso a la propiedad de la tierra después de la Ley de 1858 en el partido de Chivilcoy », SEHA, Buenos Aires [21 septembre 2017]. URL < <http://seha.info/congresos/articulos/B.1.%20Andreucci.pdf>.

²⁷ Juan Bautista Alberdi, *Obras completas*, Buenos Aires, Imprenta La Tribuna Nacional, 1887, T.VII, p.92.

²⁸ Céline Spector parle de la « théorie de la propriété issue du travail comme prolongement de la personne » chez Locke. Céline SPECTOR, « Variations de la propriété : Montesquieu contre l'individualisme possessif », B. Bachofen (éd.), *Inventions et critiques du libéralisme. Le pouvoir, la personne, la propriété*, Lyon, ÉNS éditions, 2008, (p. 95-116), p.33.

²⁹ Cette association entre sécurité et liberté politique réitère le fait que pour Alberdi, la question de la « república verdadera », représentative, n'est pas la question qui constitue le cœur de son projet, contrairement à ce qu'avancent des historiens ou politologues comme Natalio Botana. Voir Natalio R. BOTANA, *La tradición republicana: Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1997 ou encore *id.*, *El orden conservador*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1994.

³⁰ Juan Bautista ALBERDI, *Obras completas*, Escritos póstumos : ensayos sobre la sociedad, los hombres, las cosas de Sud-América, Buenos Aires, Imprenta Cruz Hermanos, 1899, t.X, p.268, p.276, etc.

³¹ Juan Bautista ALBERDI, *Obras completas*, Escritos póstumos, *Op. Cit.*, t.X, p.277.

Liberté(s), démocratie et *self-government*

Alberdi – tout comme les doctrinaires français – conçoit un « gouvernement du peuple par le peuple » qui doit se concrétiser via la « raison générale » et non par la « volonté générale ». Lorsqu'Alberdi cherche à résoudre l'aporie politique résumée par la question « comment le citoyen peut-il être à la fois le souverain et le sujet de la loi ? »³², il insiste sur la nécessité de ce qu'il appelle *self-government*, lequel naît avant tout dans l'*individu* lui-même :

gobernarse a sí mismo, es obedecerse a sí mismo. Luego la obediencia es un elemento esencial de la libertad, pues si ella falta el gobierno no tiene sobre qué operar su acción. Donde hay una entidad que manda y otra que obedece, hay los elementos de un gobierno perfecto. Esta constitución de cada hombre es a la constitución del país poblado de ese hombre lo que el tejido orgánico es a la vida del ente animal³³.

Así, aunque la libertad y la autoridad no fuesen una misma cosa, serían al menos dos cosas inseparables y correlativas³⁴.

L'*individu* – nous dit le Tucuman – est libre en obéissant à sa nature, en conciliant la liberté et l'autorité. Toutefois – s'empresse-t-il d'ajouter –, il ne comprendra cette nature que par une raison éclairée, éduquée, et non pas par une volonté menée par les passions³⁵.

³² Il s'agit de la fameuse question : « ¿Cómo es posible que el ciudadano pueda ser simultáneamente el *subjectum* y el *subjectus* de la Ley (su soberano y su súbdito) ? Rafael ROJAS AGUILAR, « Las polémicas en el liberalismo argentino », José Antonio y Rafael Rojas Aguilar (coord.), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p.205.

³³ Juan Bautista ALBERDI, *Obras completas*, Escritos póstumos, *Op. Cit.*, t.X, p.228.

³⁴ Note de 1873, citée dans les extraits des *Œuvres Posthumes* rassemblées par Oscar Terán. Juan Bautista ALBERDI, (préface de Oscar Terán), *Alberdi póstumo*, Buenos Aires, Puntosur, 1988, p.179.

³⁵ Dans le *Fragmento preliminar* notamment, Alberdi développe cette thématique : « Pero estos tres resortes que sostienen el juego de nuestras determinaciones, y cuya presencia simultánea constituye el fondo de casi toda la vida humana, se desarrollan no obstante por un orden sucesivo en dos distintas épocas, según la aparición de cuatro principios de nuestra naturaleza, a saber: 1. las tendencias instintivas, los movimientos espontáneos, irreflexivos de nuestra naturaleza para ir a su fin; 2. las facultades de nuestra naturaleza para alcanzar este fin. Constituyen el primer estado, el estado apasionado, estado infantil en que nuestras facultades, no teniendo otro móvil que la pasión, tienen una dirección vacilante, indeterminada, porque falta un motivo distinto, claro que las presida. En este estado, la concentración espontánea de las facultades para triunfar de los obstáculos que se oponían a su fin, ha revelado al hombre el poder de operar esta concentración voluntariamente: tal es el germen de un nuevo elemento; 3. la libertad, que siendo el poder de dirigir nuestra voluntad, e implicando la idea de dirección, la de luz, la de razón, es claro que la libertad quiere, para completarse, la aparición de un hecho complementar ; 4. la razón. La libertad y la razón constituyen el segundo estado, el estado racional, verdaderamente humano, en que las facultades son encaminadas por la libertad a un fin que ha concebido la razón. La libertad y la razón, pues, constituyen el hombre moral, que sin ellas no es más que bestia. Por la libertad y la razón es conducido a su fin, diferente de la bestia que busca su fin ciegamente, instintivamente, automáticamente. Por la razón lo conoce, por la libertad lo realiza ». Juan Bautista ALBERDI (1998), *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, p.27, [21 septembre 2017], URL<

C'est en cela qu'il faut absolument relativiser le terme de « démocratie » dans les écrits du publiciste. Une comparaison prudente peut être opérée avec le sens qu'avait le terme de « démocrate » aux lendemains de la Révolution française, et qui ne désignait pas tant selon Rosanvallon le partisan d'un régime politique bien spécifique que « l'adversaire de l'Ancien Régime et le partisan du processus révolutionnaire »³⁶. De même, la démocratie est sans cesse évoquée comme contre-point à l'Ancien Régime chez Alberdi qui explique que, davantage qu'une forme, la démocratie constitue l'essence même du gouvernement en Amérique latine. Plus encore, un parallèle peut être perçu entre la conception alberdienne de la démocratie et celle des doctrinaires français qui voient en la démocratie un « état social » et non une forme de régime. Comme le souligne d'ailleurs Rosanvallon, ce terme s'ancre dans le vocabulaire « pour définir la société moderne à une époque où [en France] régnait le suffrage censitaire »³⁷. Alberdi, de même, n'a aucune difficulté à penser une société qu'il présente comme « démocratique » mais qui établirait – pour un temps du moins – une différence entre détenteurs de droits strictement civils et détenteurs de droits civiques.

Par ailleurs, Alberdi estime que la démocratie doit avoir des garde-fous pour éviter le risque majeur que représenterait « l'anarchie », la « dislocation » du corps politique et social. L'un des remparts principaux revendiqués par l'Argentin serait, nous l'avons compris, la limitation du suffrage. Le deuxième serait un pouvoir exécutif national fort. En revanche, il met en garde contre un centralisme à outrance et certaines formes de

http://iphi.org.br/sites/filosofia_brasil/Juan_Bautista_Alberdi_-_Fragmento_preliminar_al_estudio_del_derecho.pdf

³⁶ Pierre ROSANVALLON, « La historia de la palabra “democracia” », *Estudios Políticos*, Instituto de Estudios Políticos (Medellin), n°28 (janvier-juin 2006), (p. 9-28), p.16. On ne peut soutenir qu'Alberdi est un fervent défenseur du processus révolutionnaire, mais il cherche à le justifier, à lui donner un sens, et pour ce faire et il condamne tout ce qui, dans l'Ancien Régime, tient du despotisme selon lui.

³⁷ L'objectif n'est pas ici d'approfondir le débat français. Mais il est tout de même possible de préciser que ce terme est employé par les doctrinaires en opposition à celui de « république » qui acquiert à cette époque « une connotation d'extrême gauche ». « Pour les libéraux doctrinaires, parler de démocratie consistait à revendiquer l'œuvre sociologique et juridique de la Révolution en rejetant, radicalement, en même temps, l'héritage républicain. Cela signifiait que la Révolution avait créé une société, plus qu'un régime ». Pierre ROSANVALLON, « La historia de la palabra... », *Op. Cit.*, p.22-23. Alberdi ne se situe absolument pas dans ce paradigme, puisque l'histoire du mot « république » est bien autre en Amérique hispanique. Il y existe toute une tradition qui considère les villes mêmes comme de petites républiques. Carlos GARRIGA, « Patrias criollas, plazas militares : sobre la América de Carlos IV », *Horizontes y convergencias, Lecturas históricas y antropológicas sobre el Derecho*, 23 décembre 2009. Néanmoins, il est indéniable que le publiciste argentin recoupe la pensée doctrinaire en ce qu'il considère – prioritairement, si l'on confronte ses divers écrits – la démocratie comme une question regardant la société, la construction d'un nouvel ordre social, bien plus que celle d'un régime politique à proprement parler.

césarisme. Le césarisme écrit-il, c'est la liberté « malade », « sacrifiée à l'ordre »³⁸. Alors que souvent il oppose l'anarchie entendue comme liberté sans gouvernement et le despotisme compris comme privation de liberté, dans un texte comme *Del cesarismo en Sud América* c'est indistinctement qu'il utilise les deux notions. En un sens, l'idée principale demeure qu'un juste équilibre est nécessaire entre le gouvernement (associé à l'ordre) et la liberté³⁹ ; la notion de *self-government* va être fondamentale dans cette articulation.

Dans ce cadre, il nous faut absolument étudier la place accordée par l'auteur à l'échelle locale : pour promouvoir ce principe du *self-government*, l'*administration locale* doit bénéficier, dans le schéma alberdien, de larges prérogatives. Et cette administration locale revient essentiellement aux pères de famille propriétaires, ce qui n'est pas sans rappeler le rôle attribué à la « parte más sana y principal » de la population dans la culture juridictionnelle.

Si l'on considère le principe de *self-government* – devant s'incarner dans le gouvernement des notables locaux via les *cabildos* qu'il souhaite refonder – comme meilleur rempart contre l'anarchie ou le despotisme, on constate rapidement qu'il va permettre de placer la liberté avant l'égalité dans l'échelle des valeurs. Or Alberdi (en accord avec certains de ses contemporains dont Sarmiento), présente l'égalité comme étant un principe intrinsèque et constitutif des sociétés hispano-américaines nées des révolutions. Avec le principe de *self-government*, force est de constater que l'on semble donc redistribuer les cartes, dans ce grand casse-tête qu'a constitué le débat entre liberté et égalité pour les hommes du XIX^e siècle⁴⁰ : on finit par conjurer la notion d'égalité qui s'était imposée dans le discours

³⁸ Juan Bautista ALBERDI, *Obras completas, Escritos póstumos* : ensayos sobre la sociedad, los hombres, las cosas de Sud-América, Buenos Aires, Imprenta Cruz Hermanos, 1899, t. IX, p.381.

³⁹ C'est dans le même esprit que l'auteur, qui taxe Rosas de « despote » de façon récurrente, peut aussi l'accuser d'avoir promu l'anarchie. En somme, il semblerait que pour Alberdi, l'idéal serait un Président aux facultés importantes, afin que celui-ci puisse rétablir l'ordre rapidement en cas de besoin. Juan Bautista ALBERDI, *Obras completas, Escritos póstumos* : ensayos sobre la sociedad, los hombres, las cosas de Sud-América, Buenos Aires, Imprenta Cruz Hermanos, 1899, t. IX.

⁴⁰ On pense inmanquablement aux analyses de Tocqueville dans *De la Démocratie en Amérique* : « Les peuples démocratiques aiment l'égalité dans tous les temps, mais il est de certaines époques où ils poussent jusqu'au délire la passion qu'ils ressentent pour elle. Ceci arrive au moment où l'ancienne hiérarchie sociale, longtemps menacée, achève de se détruire, après une dernière lutte intestine, et que les barrières qui séparaient les citoyens sont enfin renversées. [...] Je pense que les peuples démocratiques ont un goût naturel pour la liberté ; livrés à eux-mêmes, ils la cherchent, ils l'aiment, et ils ne voient qu'avec douleur qu'on les en écarte. Mais ils ont pour l'égalité une passion ardente, insatiable, éternelle, invincible ; ils veulent l'égalité dans la liberté, et, s'ils ne peuvent l'obtenir, ils la veulent encore dans l'esclavage. Ils souffriront la pauvreté, l'asservissement, la barbarie, mais ils ne souffriront pas l'aristocratie ». Alexis de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, t. II, p.122-123.

révolutionnaire. Si le *self-government* est conçu comme rempart contre l'anarchie ou le despotisme c'est qu'il est supposé réunir en lui *liberté* et *gouvernement* ; et il se place ainsi, de fait, au-dessus de la notion d'égalité. Ce *self-government* permettrait au fond de répondre à la question de comment « concilier égalité et autorité », question qui serait – selon Hannah Arendt – « l'un des problèmes les plus épineux de toute la politique moderne »⁴¹. Le *self-government* représenterait finalement pour Alberdi ce principe étudié par Arendt, l'*arkhè*, qui signifie à la fois commencement et commandement. Néanmoins, il ne conçoit sa concrétisation que par l'action, non pas de tous, mais de certaines *personnes*, qui seront ou des institutions comme les *cabildos* ou les seuls *individus* considérés comme tels – les chefs de famille propriétaires.

Cette partition de la population nous amène à nous interroger à présent sur une liberté fondamentale que nous n'avons pour l'instant que mentionnée, la liberté politique. Qui, dans le schéma alberdien, est détenteur de libertés politiques et non pas simplement de libertés civiles ? Qui, parmi les habitants, est aussi citoyen ? Nous verrons que l'auteur propose une définition excluante du citoyen, laquelle corrobore parfaitement sa conception de la liberté comme *libertés* au pluriel, dans une perspective somme toute très traditionnelle.

Les libertés politiques de l'individu citoyen

Nous avons déjà souligné le fait que tous les habitants bénéficiaient de libertés civiles mais que le groupe même des « habitants » était excluant puisqu'il n'intégrait pas les Indiens. Les Indiens sont rejetés du côté de la « barbarie », du *radicalement autre*. Quant à la citoyenneté, le projet de constitution alberdien demeure flou ; il ne définit – de fait – pas précisément le citoyen. Il nous faut recouper différents textes pour voir se dessiner sa figure. Nous remarquons alors qu'il correspond peu ou prou à la catégorie du *vecino* : le père de famille blanc et propriétaire. C'est ce groupe bien précis qui est amené à exercer le *self-government* en s'occupant de la *res publica*, notamment dans la sphère locale, via le rétablissement des *cabildos*.

À côté de ce premier groupe qui jouit de prérogatives toutes particulières dans les propositions alberdiennes, il nous faudrait bien évidemment étudier les conceptions qui président à la catégorisation des autres « groupes » humains. Parmi eux, bien sûr, celui des

⁴¹ Hannah ARENDT, *De la Révolution*, Paris, Gallimard, 2012, p.426.

étrangers, qui – supposément, par l’immigration massive – sont appelés à former la « nation ». Or Alberdi pense qu’il n’est pas utile qu’ils prennent la citoyenneté ou nationalité argentine (les termes se confondent sous sa plume), ce qui peut paraître paradoxal. L’espace nous manque présentement pour un développement détaillé, mais l’auteur considère l’immigration comme une question « d’économie politique » et la relie une fois de plus éminemment aux principes de liberté de circulation et d’entreprise. Il estime que l’Argentine n’offre que peu de garanties à de potentiels entrepreneurs : demander à ces migrants d’abandonner leur nationalité d’origine (qui leur offre probablement plus de garanties, comme la nationalité anglaise) au profit de l’argentine redoublerait leurs réticences. En somme, on pourrait dire que les étrangers *ont* une personne, mais ne *sont* pas des individus au sens politique du terme⁴², ne forment pas la « nation politique »⁴³. Alberdi met d’ailleurs en garde contre la confusion des termes : « solo pueden confundir el derecho individual con el derecho personal los que piensan que individuo y persona son una misma cosa, es decir, los que no atienden al significado de las palabras »⁴⁴.

Une autre situation à commenter est bien sûr celle des femmes. Nous nous arrêterons sur leur cas parce qu’elles illustrent parfaitement les dynamiques juridictionnelles dans lesquelles Alberdi inscrit ses réflexions sur la liberté, les libertés et la liberté politique qui nous occupe plus particulièrement ici. Les femmes sont clairement considérées comme « mineures ». Elles non plus ne forment pas la nation citoyenne et ne jouissent donc pas de libertés politiques. Selon Alberdi, les femmes, comme le peuple non éduqué, voteraient de façon irrationnelle :

⁴² Ne parlons même pas des Indiens de la frontière qui sont dénués de « personnes » dans la société civile. Sur cette notion, voir Bartolomé CLAVERO, « Cádiz 1812: antropología e historiografía del individuo como sujeto de constitución », *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, n°42 (2013), (p. 201-279), p.218.

⁴³ En revanche, le publiciste ne s’oppose pas à ce que les étrangers puissent *se présenter* aux élections municipales et devenir, de fait, des citoyens passifs, à la seule condition qu’ils soient domiciliés dans la localité. On retrouve ici une dynamique traditionnelle qui considère avant tout la « qualité » des personnes. Si l’étranger est une personne respectable, un *buen vecino*, il n’y a aucune raison pour lui refuser a priori l’exercice de cette fonction de *représentation*. En revanche, il faut être naturalisé pour exercer le droit de vote même localement. Juan Bautista ALBERDI, *Obras completas*, Buenos Aires, Imprenta La Tribuna Nacional, t.V, 1886, p.143.

⁴⁴ Voir son « Analyse de l’homme civil » dans son *Fragmento preliminar al estudio del derecho*. Juan Bautista ALBERDI, *Fragmento preliminar...*, *Op.Cit.*, p.72.

Libres, al modo de los menores y de los incapaces del orden civil, esas multitudes tituladas soberanas eligen como eligen las mujeres y los menores de edad: lo que se les hace elegir. Su voto es una pura ficción⁴⁵.

Mais l'un des extraits les plus significatifs est sans doute le suivant :

Los *menores* y las *mujeres* deben ser protegidos en su *incapacidad natural* [je souligne]⁴⁶.

L'incapacité de la femme est ici considérée – à l'image de la condition que lui assigne la Constitution de Cádiz – comme « naturelle », et non comme civile, ce qui est extrêmement important. Clavero montre en effet que l'incapacité de la femme dans le code napoléonien en France est une question civile, ce qui laisse une grande marge d'évolution possible, puisque la loi peut *a priori* être modifiée. En revanche, définir son statut de subordination comme naturel la réduit à l'impuissance. C'est un supposé état de nature, une loi de la nature immuable, qui ne peut être remise en question.

La femme, plutôt qu'un « individu » disposant de droits est, elle aussi, un *être ayant une personne* qui lui octroie de simples droits civils et qui sont, *in fine*, limités à la sphère du privé⁴⁷.

Dans cette sphère bien précise, l'autorité du père et de la mère s'égalent⁴⁸. En revanche, le *gouvernement* du *pater familias*, la *patria potestad*, qui s'applique dans la

⁴⁵ Note de 1869. Voir les extraits sélectionnés par O. Terán. Juan Bautista ALBERDI Juan Bautista, *Alberdi póstumo, Op.Cit.*, p. 177.

⁴⁶ Juan Bautista ALBERDI, *Obras completas*, tome IV, Buenos Aires, Imprenta La Tribuna Nacional, 1886, t.IV, p.212-213.

⁴⁷ « personas, *persons*, en el sentido tradicional de capacidades establecidas por el orden dado, no de sujetos de aquellos derechos primeros de libertad o de aquella verdadera novedad, como primera persona, del individuo, individual ». Bartolomé CLAVERO, « La máscara de Boecio. Antropologías del sujeto, entre persona e individuo. Teología y Derecho », *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, n°39 (2010), (p.7-40).

⁴⁸ « Si la democracia no comienza por existir en la familia, jamás existirá en verdad en el Estado. La democracia en la familia no es la anarquía, no es la negación del poder paterno, como pudiera parecerlo. En la familia, como en el Estado, la democracia es la libertad constituida en Gobierno, pues el verdadero Gobierno no es más ni menos que la libertad organizada. La democracia en la familia, es el derecho distribuido entre todos sus miembros por igual. Ella quiere decir, todos *iguales* en el sentido de todos *propietarios*, todos *herederos*, todos con derecho a recibir *educación*. Todos *iguales*, quiere decir todos *libres*, el padre, la mujer, los hijos. La mujer no será la esclava, la doméstica, la pupila de su marido. La hija no será la mercancía de sus padres. El gobierno del hogar tendrá dos cabezas, como el consulado de una República. La autoridad del padre no será la negación de la libertad del hijo, sino su regla de dirección y desarrollo. La libertad de los hijos no será la negación del derecho que su padre debe a la naturaleza para ser el intérprete y el juez de que conviene al bien del hijo. Así como la igualdad no es más que la libertad de todos por igual, la *libertad* no consiste sino en el gobierno de sí mismo. No somos iguales sino cuando todos somos libres; no somos libres, sino cuando nos gobernamos a nosotros mismos. Así la democracia nace y se forma en la familia, porque en ella aprende el hombre a conocer su derecho y a gobernarse a sí mismo. La familia democrática es la escuela primaria de la naturaleza, en que se hace el *hombre* de que se forma el *ciudadano*. La casa es el almacigo de la patria. Cuando el niño va a la escuela, ya lleva de su casa un sello,

sphère privée, est la seule qui permette de faire un lien entre l'espace du privé et celui du public.

Les femmes sont exclues des libertés politiques car elles sont – de fait – considérées comme simple partie du corps familial. Antonio Annino commente : « la liberté libérale ne s'est jamais étendue à la famille et à d'autres communautés similaires », ce qu'il illustre par la question du vote des femmes. L'historien souligne ainsi – et ce point est fondamental – que le vote « masculin » au XIX^e siècle se définirait moins comme purement et simplement « machiste » que comme « corporatif » dans une société qui raisonne toujours par corps⁴⁹.

Mais remarquons que cette bonne organisation de la famille est indispensable. Alberdi parle de « la constitución de la familia y de la sociedad civil argentina » comme étant « las más altas miras de la revolución »⁵⁰, ce qui révèle bien les convictions de l'auteur : la consolidation d'un nouvel ordre doit principalement veiller à l'établissement des *droits bourgeois*, des libertés bourgeoises, loin de la liberté abstraite qui serait dangereuse puisqu'elle ne reposerait pas sur le *lien*. La famille constitue le paradigme de la cellule de stabilité, du corps organique stable dans un ordre qui a perdu une grande partie de ses corps d'appartenance antérieurs d'Ancien Régime. C'est pour cela également qu'Alberdi martèle l'idée que c'est bien l'État qui a été constitué pour la famille et non l'inverse : « Si la revolución hubiese olvidado lo civil por lo político, la familia por el Estado, habría olvidado lo principal por lo accesorio. El Estado ha sido hecho para la familia y no la familia para el Estado, como lo prueba la cronología de su existencia histórica »⁵¹.

L'exemple des femmes (et dans une autre perspective, l'exemple des migrants) indique bien que le corps social n'a donc pas de correspondance avec le corps politique chez Alberdi : le concept de liberté s'en voit immanquablement affecté. Il s'agit là véritablement d'une des caractéristiques du libéralisme de la deuxième moitié du XIX^e siècle : c'est une époque où l'on commence à penser les groupements humains comme des « entités organiques », explique Hespanha. Cette conception permet d'établir des hiérarchies entre les groupes, en les classant notamment selon leur degré d'évolution, de

un molde moral que no le quitarán todas las escuelas del mundo ». Juan Bautista ALBERDI, *Obras Completas*, Buenos Aires, Imprenta La Tribuna Nacional, 1886, t.IV, p.191.

⁴⁹ Antonio ANNINO, *Silencios y disputas en la historia de Hispanoamérica*, Bogotá, Taurus, 2014, p.98.

⁵⁰ Juan Bautista ALBERDI, *Obras completas*, Buenos Aires, Imprenta La Tribuna Nacional, 1887, t. VII, p.83.

⁵¹ Juan Bautista ALBERDI, *Obras completas*, Buenos Aires, Imprenta La Tribuna Nacional, 1887, t.VII, p.90.

civilisation, sans cesse mouvant. C'est d'ailleurs ainsi que l'on a « concili[é] le modèle libéral avec une domination coloniale », laquelle était souvent marquée par un certain « paternalisme »⁵². C'est exactement la même structure que l'on perçoit dans le projet alberdien : un modèle colonial fondé sur la base du paternalisme (et de la propriété). Ainsi tout homme non défini comme *naturellement* mineur peut-il accéder aux droits civiques lorsqu'il atteint le niveau de « civilisation » suffisant (l'Indien qui prendrait les coutumes de l'homme *blanc civilisé*, par exemple, par opposition à l'Indien de la « Frontière » ou « indio bravo »). Voilà comment s'auto-justifie le programme alberdien qui allie libéralisme et inégalitarisme. On recrée des droits distincts selon les catégories, les corps organiques formés d'un ensemble « homogène » de personnes (« l'homme civilisé », « le primitif », « la femme »...), que l'on substitue aux privilèges d'Ancien Régime accordés différemment selon les corps d'appartenance. Finalement, on saisit ici encore mieux l'idée avancée par Hannah Arendt dans *De la révolution* :

[...] Les révolutions avaient débuté comme des restaurations et il était vraiment difficile, [...] pour les acteurs eux-mêmes, de savoir quand et pourquoi la tentative de restauration s'était transformée irrésistiblement en révolution. Sachant que leur première intention n'avait pas été de fonder la liberté, mais de recouvrer les droits et les libertés du gouvernement limité, il était bien naturel que les hommes des révolutions eux-mêmes, quand ils se retrouvèrent finalement confrontés à la tâche ultime du gouvernement révolutionnaire – la fondation d'une république –, aient été tentés de parler de la liberté nouvelle, née de la révolution, dans les mêmes termes que des libertés anciennes⁵³.

Alberdi récupère donc des droits et des libertés propres à des catégories, des *statuts* quand bien même ces derniers ont pu connaître des évolutions. Autrement dit, il réhabilite ou recrée des libertés excluantes et exclusives. Il fonde les droits, les libertés (et non pas la liberté) sur des pouvoirs préexistants, *préconstitutionnels* pour reprendre le terme de Clavero.

Considérations finales

es bien conocido el odio liberal por cualquier tipo de « jacobinismo ». Pero no solo por el peligroso conflicto social que este último podía desencadenar, sino también por su visión del mundo, entre otras razones por haber definido por « naturales » derechos eminentemente políticos; por ejemplo el voto y la ciudadanía, derechos por lo tanto para nada intangibles. Volver « universal » la política al igual que el mundo privado significaba para los liberales socavar la libertad de la llamada « sociedad civil », un espacio no público pero titular de la

⁵² Voir António M. HESPANHA, « Os juristas como couteiros. A ordem na Europa ocidental dos inícios da idade moderna », *Análise Social*, vol.36, n° 161 (2001), (p. 1183-1208), p.1202.

⁵³ Domingo Faustino SARMIENTO, *Facundo*, Madrid, Cátedra, 2011, p.236-237.

soberanía y los derechos fundamentales del individuo, que – como sabemos – se consideran « naturales » y por ello inmodificables⁵⁴.

Je finirai sur ces quelques mots d'Annino qui condensent avec précision la perspective des libéraux du XIX^e siècle et qui me semblent éclairer, de fait, la conception des droits et libertés complexe qu'Alberdi expose pour structurer le corps social argentin qui lui est contemporain. Nous avons vu qu'Alberdi ne reste pas dans l'abstraction de la Liberté entendue comme singulier collectif : elle doit avant tout être comprise comme plurielle et renvoie aux libertés économiques et commerciales. Lorsqu'il s'agit de liberté civique, politique, tout se complique. La liberté devient alors immédiatement synonyme de bon gouvernement et de bon ordre, ce qui n'est pas sans rappeler certaines dynamiques juridictionnelles. Et ce bon gouvernement – qui doit commencer par un gouvernement de soi et s'étendre au corps social –, ne sera applicable que par une petite partie de la population, celle correspondant aux pères de famille blancs et propriétaires. Ce sont eux qui sont appelés à reformer les cabildos, institution qu'Alberdi souhaite absolument rétablir, afin de réguler le corps social local, qui demeure le socle de stabilité sociale.

⁵⁴ Antonio ANNINO, *Silencios...*, *Op.Cit.*, p. 70.