

# Défier les universels : une lecture située dans la proximité d'Étienne Balibar

**Verónica Gago**

DANS **CAHIERS CRITIQUES DE PHILOSOPHIE** 2019/2 (N°22), PAGES 157 À 171  
ÉDITIONS **HERMANN**

ISSN 1952-8094

ISBN 9791037003089

DOI 10.3917/ccp.022.0157

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-cahiers-critiques-de-philosophie-2019-2-page-157.htm>



**CAIRN.INFO**  
MATIÈRES À RÉFLEXION



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.

**Distribution électronique Cairn.info pour Hermann.**

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

VERÓNICA GAGO

*Défier les universels : une lecture située  
dans la proximité d'Étienne Balibar*

JE SOUHAITE PROFITER de l'honneur d'avoir été invitée à écrire dans ce dossier pour regrouper certaines des conversations avec les textes et en présence d'Étienne Balibar qui m'ont marquée, au cours des dernières années. C'est ce que j'appelle une lecture située et dans la proximité de son œuvre, à partir de l'usage que j'ai fait de certains de ses concepts et de ses provocations théoriques pour débattre du présent.

Je peux réunir ces conversations en trois questions. En premier lieu : j'ai pris très au sérieux, comme un principe de méthode, la question formulée dans son livre sur la philosophie de Marx, qui se demande « où, quand, ou pour qui doivent se chercher la productivité et la prospérité ? » (2000 : 98). Cette triade, devenue une clé de recherche, m'a servi de moteur interne pour déployer la façon dont opère « la raison néolibérale », en relation aux formes d'économie baroques et à la pragmatique populaire, qui ignorent la notion de marginalité autant que celle d'austérité et de victimisation, pour repenser un déplacement de la notion de *progrès, de calcul et de liberté*.

En deuxième lieu : l'usage, dans un contrepoint furtif, de ses élaborations autour de la notion de *citoyenneté* (Balibar 2013) pour proposer, en Argentine, et de façon plus large en Amérique latine, la notion de « *citoyenneté de consommation* », comme une sorte de paradoxe qui fait

imploser depuis l'intérieur ce concept. Je cherche à pousser à sa limite la tension entre le pouvoir constituant des mouvements sociaux et la force institutionnelle de leur inscription dans les catégories de l'économie politique dans le processus de gouvernements « progressistes » pour vérifier le mode actuel selon lequel la citoyenneté se fait effective, et probablement, échoue avant de se relancer. Je reprends ici aussi la relation entre la reprolétarianisation et l'endettement, que Balibar a soulignée dernièrement, pour élucider le nouveau paysage prolétaire dans les métropoles latino-américaines.

Enfin, je cherche à ouvrir la notion de classe en relation à la partialité qui la constitue – la *division* de la société en classes – comme l'a travaillée Balibar, pour l'interroger depuis les luttes féministes actuelles, et en particulier depuis l'effort pratique, organisationnel, impliqué par les grèves internationales de ces dernières années. Mon hypothèse est que l'amplification de la classe par la « multiplication du travail », formule de Sandro Mezzadra et de Brett Neilson (2013) se radicalise à partir de la dynamique du mouvement féministe, qui interroge les frontières et le concept patriarcal de travail salarié, en proposant non seulement un cadre analytique pour sa critique, mais également sa réinvention comme une partie d'un horizon d'insubordination. De cette façon, je crois, émerge aujourd'hui une énonciation concrète pour une nouvelle critique de l'économie politique, projet impulsé par certaines des dernières interventions de Balibar (2017).

Ces conversations ont eu lieu. Il s'agit de rencontres qui se tissent dans la complicité collective et rythment un flux d'échange. Je me réfère de nouveau à cette séquence de trois : le cycle « Que faire de Marx ? », qui a eu Étienne Balibar pour invité à Buenos Aires en avril 2015, que j'ai organisé à l'Université Nationale de San Martín<sup>1</sup>; la conférence « The concept of capital and the current state of capitalism », organisée par Kaushik Sunder Rajan, en présence de Moishe Postone et de Robert Meister au Chicago Center for Contemporary Theory (3CT), de l'Université de Chicago<sup>2</sup>, en octobre 2016; et enfin le colloque « Dangerous Conjunctures. Resituating Balibar/Wallerstein's « Race, Nation, Class » organisé par Manuela Bojadžijev et Katrin Klingan à Berlin<sup>3</sup>, en mars 2018.

1. <http://noticias.unsam.edu.ar/2015/10/12/etienne-balibar-en-la-unsam-que-hacer-con-marx/>.

2. <http://ccct.uchicago.edu/balibar-gago/>.

3. [https://www.hkw.de/en/programm/projekte/2018/gefaehrliche\\_konjunkturen/gefaehrliche\\_konjunkturen\\_start.php](https://www.hkw.de/en/programm/projekte/2018/gefaehrliche_konjunkturen/gefaehrliche_konjunkturen_start.php).

## 1. QUI A RAISON ?

À partir de travaux sur les économies migrantes et populaires en Argentine et de recherche sur la façon dont le néolibéralisme atterrit et s'enracine dans ces trajectoires et ces espaces, je considère qu'il est politiquement plus puissant et micropolitiquement plus juste de détecter les modes selon lesquels *une rationalité gouvernementale néolibérale se confronte aux manières diverses et fallacieuses dont cette même rationalité est appropriée, relancée, ruinée et altérée par ceux dont on suppose qu'ils n'en sont que les victimes*. En ce sens, il est possible d'interroger la façon dont le néolibéralisme profite d'une aspiration au progrès qui excède les cadres de l'«économisation» de la vie proposée par Wendy Brown (2015) pour expliquer la rationalité néolibérale.

Dès lors, je crois qu'il faut penser comment le néolibéralisme s'alimente et est en même temps dépassé par ce désir de prospérité populaire qui fonctionne aujourd'hui en dehors de la promesse de l'inclusion salariale, tout en devant prendre en charge les restes des infrastructures publiques, qui affectent différemment selon des critères de classe. Dans quel sens cette volonté de mieux vivre, large et générique, se formule-t-elle comme une pragmatique vitaliste et par le bas, capable de défier et de passer outre les frontières de valorisation d'un capital qui impulse, avec toujours plus de violence, un appauvrissement des masses ?

Je reprends ici les arguments de Balibar (2013 : 98) au sujet du fait que seule la perspective d'un « progrès illimité – le désir collectif idéalisé d'obtenir dans le fait une égalité d'opportunités pour tous dans la société – a pu maintenir la pression pour limiter les privilèges et élargir les marges de la liberté pour les masses », mais en demandant ce qu'il en est de cette pression en dehors de l'amalgame entre progressisme et étatismes qui a caractérisé les limites du socialisme des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. En d'autres termes : quelle forme politique produit, aujourd'hui, l'aspiration à l'égalité (moteur secret du désir de progrès), si elle ne fusionne plus tout à fait dans un horizon de garantie étatique, mais reprend des tactiques communautaires et des modalités d'innovation populaire, dans des contextes où se renouvellent les formes de l'exploitation et de la dépossession conduites par la finance ? (Gago 2018 ; Gutiérrez Aguilar 2017).

Aujourd'hui, cette pression-désir d'une vie « digne » (terme qui ne distingue pas le politique de l'économique) est mise en œuvre depuis les périphéries par des sujets qui sont en général caractérisé(e)s par l'impossibilité de leur autonomie, et dénominé(e)s usuellement par leur seule « exclusion ». Migrant(e)s appelé(e)s « esclaves », ou « victimes de

la traite » : ce sont les qualifications courantes qui empêchent de penser autant les nouvelles luttes que les *conatus* qui se déploient comme des calculs de persévérance, de composition d'utilité, dans des dynamiques politiques ambivalentes, mais qui, clairement, entretiennent cette relation tourbe avec le désir d'égalité.

Ces nouvelles figures portent des microéconomies prolétaires qui ne peuvent être soumises à une rationalité néolibérale qui universalise la figure de *l'homus economicus*, en contrepoint avec un *homus politicus* qui maintiendrait le monopole citoyen du politique (comme « règne de la règle) et sur lequel on continue de parier tel un « l'idéal type ». Je crois que l'on perd ainsi *la capacité de percevoir de nouvelles subjectivités politiques*, dévalorisées sous l'affirmation selon laquelle la rationalité néolibérale parvient à *coloniser* tout à fait, jusqu'à la psyché des masses, sur un mode unilatéralement réactionnaire. Ceci se fonde sur la compréhension des énergies « psychiques » que ces régimes mobilisent (qui reprennent de diverses manières les fils des analyses d'Adorno sur la personnalité autoritaire), orientées vers le caractère « apocalyptique » du populisme, par exemple dans le cas nord-américain de Trump mais également dans l'hypothèse plus large de l'échec démocratique.

Je souhaite, au contraire, réfléchir en partant de la rationalité populaire (en général niée dans les critiques du populisme, considéré comme une forme pervertie de la politique moderne) et, en même temps, interroger la raison populiste postulée par Laclau, où l'amalgame national-populaire condensé dans l'État et les leaderships personnels est l'effet d'une manœuvre formelle des différences aplanies comme des équivalences linguistiques. La formulation de Laclau (2005) projette une distinction entre « le social » et « le politique », où le social est un espace créé par le haut, sans consistance ni puissance propre. « Le politique » reste compris à partir de ses institutions constituées, classiques – partis, État, syndicats (cœur des théories hobbesiennes et de la diffusion de la théorie de Laclau) – et l'« économique » comme une force pure du marché contre l'État.

Je propose un déplacement qui consiste à penser la raison néolibérale par le bas, comme une façon, d'une part, de ne pas en expulser l'antagonisme (comme le suppose le triomphe de la raison néolibérale purement et simplement formulée) et, de l'autre, de ne pas opposer à la raison néolibérale la raison populiste comme le remplacement d'un peuple et d'un étatsisme où le populaire devrait être nié comme complexité concrète et bigarrée, pour prendre forme dans une figure exclusivement rhétorique. Ce n'est que dans ces termes populistes qu'elle peut être

invoquée comme la légitimation d'un pouvoir qui répare et unit ce qui, autrement, serait condamné par son spontanéisme et son désordre de masse. Il me semble nécessaire de débattre de ce que ces deux perspectives ont finalement en commun : l'« autonomie du politique », qui serait séquestrée par la rationalité néolibérale. Considérer le politique comme « l'autre » du néolibéralisme annule les moments proprement politiques du néolibéralisme et, me semble-t-il, ignore la façon dont l'expansion économique néolibérale est *déjà en elle-même politique*, ce qui rend inefficace une critique limitée à la nostalgie citoyenne et/ou nationale-populaire.

À partir de la notion de « néolibéralisme par le bas », je cherche à rendre compte du terrain sur lequel le néolibéralisme avance et échoue, et par conséquent, où sa rationalité gouvernementale n'annule pas l'antagonisme. Il avance parce qu'il y a des logiques qui se déploient dans l'expérience populaire. Mais il échoue également parce qu'il se voit mis au défi par des dynamiques qui le débordent et montrent justement que l'équation désir = capital ne se réalise pas toujours, qu'elle n'est pas *a priori*, et surtout, qu'elle peut être débordée par des pratiques qui ne trouvent pas leur place dans l'imaginaire de la gauche, qu'elle soit néo keynésienne ou révolutionnaire. En ce sens, il me semble que les deux discussions ouvertes par Balibar sont décisives : celle d'une rationalité qui peut être utile sans être instrumentale (2011 :55), pour penser cette raison néolibérale par le bas et, de là, croiser le *conatus* spinozien et le différentiel du mouvement marxien, en traçant un nouveau matérialisme pour comprendre le paysage prolétaire actuel contre la rengaine de la fin du travail ou de la déprolétarisation généralisée. Ce croisement permet de capter les ambivalences sans réduire ce mot à une pirouette d'indéfinition et en même temps de comprendre qu'il y a des formes de résistance qui ne satisfont pas les consignes anti-capitalistes dans leur pureté.

Dans cet « entre-deux », je formule le pari qu'il est possible de penser en même temps l'ambivalence et l'antagonisme. Ou, en glosant à partir des termes de Balibar : comment construire un matérialisme de l'immanence, où la contradiction fonctionne comme un opérateur incluant la praxis ? Cette ligne d'argumentation m'a inspirée pour interroger la relation entre calcul et *conatus*. *Le calcul est conatus*, selon ma perspective, veut dire que l'on vole, que l'on travaille, que l'on crée des liens de voisinage et que l'on émigre pour vivre. On n'accepte pas de mourir, ou de voir la vie réduite au minimum de ses possibilités. L'acceptation des règles du calcul est intimement liée à un mouvement de production de la subjectivité, de « vouloir ». Ce sont des verbes : « entreprendre », « se débrouiller », « s'en sortir », qui sont cependant confinés à l'esprit

d'entreprise néolibéral. Ils incluent une critique pratique des conditions d'exploitation et de dépossession dans lesquelles le travail vivant doit se déployer aujourd'hui, sous des modalités hétérogènes du travail qui peut être indépendant et autogéré, en réseaux d'intermittence informels, ces derniers pouvant être légaux ou illégaux.

## 2. SUR LES TERRES DE LA DETTE ET DE LA CONSOMMATION

En relation au point antérieur, je reviens à la perspective de la citoyenneté. Je dois partir de la gêne et du malaise qui, en Amérique latine, marquent le mot « citoyenneté ». Historiquement associée à des processus séquentiels de modernisation coloniaux, développementistes et néolibéraux, elle a en général fonctionné comme une formule de dissimulation d'une organisation sociale restant fortement classiste, raciste et sexiste. La situer sur notre continent implique qu'on la traite comme un universel n'étant jamais parvenu à dissimuler sa violence constitutive, sa marque d'origine coloniale, comme un caractère toujours éludé et présent. Comme l'a signalé Silvia Rivera Cusicanqui (2018), pour les populations subalternes, l'accès à la citoyenneté par la voie de « l'école, de la propriété privée et du service militaire » révèle des processus de « citoyennisation forcée », pour la « domestication de l'altérité » et la « subjugation de ses diasporas multiples sous les ordres de la hiérarchie pigmentocratique coloniale ». L'« habitus citoyen », signale l'auteure, n'est jamais parvenu à dissimuler le projet des élites métissées-lettrées locales et sa modalité d'exploitation des masses.

Les projets nationaux-populaires (dans la version périphérique de l'État national-social, comme le caractérise Balibar) ont cherché à propager l'association de la citoyenneté et du travail salarié comme l'inscription de l'horizon de la modernisation inclusive pour nos pays. Les dictatures des années soixante-dix, au siècle dernier, ont marqué une rupture abrupte, par le biais du terrorisme d'État, lorsque ces dynamiques se sont liées à des processus de radicalisation des masses. Et finalement, les transitions démocratiques – qui ont revitalisé le langage citoyen comme la seule option face à la menace de mort à laquelle a été associée la radicalisation démocratique après les disparitions forcées et les camps de concentration – ont constitué des modes d'inscription institutionnelle et « démocratique » des réformes néolibérales.

Qu'en est-il de ces dynamiques de citoyennisation dans le néolibéralisme ? Analysés sociologiquement avec le langage de l'exclusion, on a

ausculté les impacts du néolibéralisme sous ce clivage pour expliquer les effets de dé-citoyennisation. L'irruption de mobilisations et de révoltes plébéiennes, dans les premières années de ce siècle, a montré, une fois de plus, l'irruption d'autres logiques politiques, défiant pour la première fois le consensus post-dictatorial. Je voudrais donc commenter la re-stabilisation progressiste de la dernière décennie en Amérique latine, pour situer une modalité concrète de « citoyenneté », dans laquelle la dialectique entre insurrection et constitution conceptualisée par Balibar est en quelque sorte paralysée, et exige en même temps de penser sa rupture.

L'articulation entre gouvernement progressiste, révolte plébéienne et financiarisation de la vie populaire, au cours de la dernière décennie, dans notre région, forme un paysage où la production de droits et l'inclusion sociale se fait par le biais de la médiation financière. Ceci se joue dans un contexte où le salariat cesse de constituer la garantie privilégiée de l'endettement, pour être remplacé par les allocations, qui deviennent la garantie étatique pour l'obtention de crédits par les populations non salariées. Ainsi, la médiation financière prend pour dispositif de prédilection l'endettement massif, qui se véhicule à travers les mêmes allocations sociales que l'État accorde aux secteurs dits « vulnérables » (Gago 2015). La consommation de biens non durables et bon marché – principal emploi du crédit – a été le moteur de l'endettement dans notre pays, au cours de la dernière décennie, promouvant ainsi ce que j'ai appelé « la citoyenneté de consommation » : une reformulation de cette institution qui dès lors n'est plus liée à l'obtention de droits liés au travail salarié, mais à l'« inclusion bancaire ». Les finances organisent ainsi directement une extraction de valeur de la consommation, qui constituent l'engrenage d'une forme élargie d'« extractivisme » (Gago et Mezzadra 2017 ; Gago 2018). Il est important de ne pas observer une perspective unilatérale ou moralisante de cette financiarisation des foyers et de l'accès aux biens, d'une façon qui marque un changement historique : l'acquisition de dette « faisant l'impasse » sur la forme salaire et l'évasion de la consigne d'austérité comme la conséquence nécessaire du chômage. Pour obtenir une autre lecture du phénomène, on peut remarquer que les finances « atterrissent » dans des économies prises dans des moments de crise, nourries des modalités d'autogestion et de travail sans patron, et exploitent les formes selon lesquelles les trames subalternes reproduisent la vie sur un mode qui ne peut être simplement réduit à la « survie » ou à l'« attente » du « retour » de l'emploi salarié. Je voudrais souligner que la dimension *politique* des économies populaires est liée à la politisation de la reproduction et au rejet de la gestion

misérabiliste de leurs activités, qui a son « origine » dans la crise qui, en Argentine, en 2001, a destitué la légitimité politique du néolibéralisme (mais qui participe d'une séquence régionale). C'est cette politisation que *la finance lit et traduit comme une puissance à exploiter*. Ainsi, une multiplicité d'efforts, d'épargnes et d'économies se « met au travail » pour les finances. Ceci signifie que les finances deviennent un code parvenant à homogénéiser cette pluralité d'activités, de sources de revenus, d'attentes et de temporalités.

Les logiques extractives croisent en ce sens le gouvernement de la pauvreté, produisant de la violence et s'hybridant avec les mêmes logiques et rhétoriques d'inclusion exposées par le discours de la citoyenneté. Depuis cette perspective, croyons-nous, on obtient également une lecture des nouvelles conflictualités sociales qui permet de tracer une carte de l'agrobusiness, des finances, des économies illégales et des allocations sociales selon des logiques à la fois complémentaires et en compétition. Ce sont ces logiques, en même temps, qui permettent de se dégager de l'image victimisante que les récits insistant sur l'accumulation par la dépossession (Harvey 2005) tendent à souligner, mais qui nous permettent également de marquer une distinction avec ce que Wendy Brown (2015) énonce comme « l'antinomie entre la citoyenneté et le néolibéralisme ». La notion d'extraction élargie (Gago et Mezzadra, 2018) permet de connecter ces énoncés avec la question de l'amplification de la consommation (au point de devenir une clé de la citoyenneté), comme une dynamique qui met en tension le pari démocratisant de ces formes de construction de la gouvernabilité sur l'agenda populaire.

Cette perspective, qui implique une discussion des modes globaux de l'« inclusion », nous permet de reprendre la question impérialiste — comme l'argumente Kaushik Sunder Rajan (2017) —, pour une re-territorialisation de la théorie de la valeur. La consommation pousse l'approfondissement social de l'extractivisme comme vecteur fondamental de son *élargissement* effectif. C'est-à-dire : *les finances extraient de la valeur de consommation*. La consommation est une médiation et un soutien qui, en relation au dispositif de la dette, impulse de nouvelles modalités de création de valeur et des formes d'incorporation de flux informels et illicites au système financier « légal ». Ainsi, la consommation devient un champ de bataille stratégique, parce que c'est là que les finances « récupèrent » des flux d'argent pour la réalisation de la marchandise et parce que l'obligation « future » s'y fait présente.

Je souhaite alors ajouter, bien que peut-être dans son impossibilité, la notion de « citoyenneté par la consommation » à la « succession

des figures » qu'analyse Balibar, faisant de ce maillon le laboratoire des « transformations de l'institution politique » pour notre actualité. Si la citoyenneté stabilise le « différentiel d'insurrection et de constitution » qui est « l'empreinte », selon Balibar (2017b) de *l'égaliberté*, par le biais de la « citoyenneté de consommation », nous voyons alors se développer un mode de paradoxe qui excède l'interprétation populiste. Je me demande alors si l'expansion de la citoyenneté (monopolisant un certain sens d'inclusion), lorsqu'elle est obtenue par une consommation véhiculée par la dette qui met en jeu la plus-value future de populations formellement non salariées – et non plus par les droits associés au salariat – ne « réalise » pas finalement le paradoxe démocratique, dans le sens où elle parvient à institutionnaliser l'endettement en termes universels. Le dispositif de la dette, comme forme actuelle de l'« affiliation » citoyenne, cherche à mettre fin à la ligne insurrectionnelle parce qu'il confisque justement la temporalité ouverte au futur ou, dans les termes de Balibar, l'orientation vers l'avenir toujours inhérent au vecteur insurgé de la citoyenneté.

Si la « citoyenneté par la consommation » stabilise une nouvelle forme de prolétarianisation par le biais de la dette, la question est de savoir ce que signifie une déstabilisation de cette forme d'exploitation et d'extraction de valeur. En d'autres termes : si nous croyons au fait que la dynamique insurrectionnelle ne peut être tout à fait capturée par le dispositif proprement temporel de la dette, qui est, aujourd'hui, capable de proposer une formulation politique contre l'abstraction et cette capture temporelle de la dette comme dispositif de masse ? Je propose l'hypothèse selon laquelle le mouvement féministe, en prenant en charge la relation entre l'exploitation financière et la désobéissance, tente une telle opération (Cavallero et Gago 2018). Mais nous arrivons là au paradoxe principal : *cela peut être fait par celles qui, pour le dire avec Carole Pateman, n'ont jamais eu le statut de citoyennes.*

Les femmes, dans la théorie politique moderne, sont présumées comme des individus (parce qu'elles peuvent signer un contrat de mariage), mais elles ne le sont pas, parce qu'elles ne sont pas propriétaires d'elles-mêmes (elles ont déjà signé un contrat qui consacre leur subordination « naturelle » aux hommes). Une structure similaire fonctionne dans la parabole de l'Aventin rappelée par Rancière comme une « fiction inégale » : le maître qui donne un ordre à l'esclave présume en lui une faculté de compréhension et de langage, une humanité que Rancière appelle « égalité des intelligences », sans laquelle il serait impossible d'obéir à l'ordre. D'une certaine manière, le double standard des femmes en tant qu'individus qui ne le sont pas fonctionne sur un mode semblable.

Cependant, on peut le mettre à profit, comme le propose Pateman : la figure des femmes ouvre une voie de critique qui peut conduire la perspective féministe au-delà de l'horizon libéral, de l'individualisme possessif de C.B. Macpherson. Il ne s'agit pas d'une course pour nous convertir en individus pleins, à la façon de la propagande montrant les femmes qui « ont réussi » (à parvenir à la tête des entreprises ou du pouvoir politique, par exemple). Bien au contraire, il s'agit de démontrer que la figure de l'individu propriétaire est inexorablement masculine et qu'elle est la pierre d'angle du patriarcat, ce mode de convertir le pouvoir que les hommes exercent sur les femmes en pouvoir politique et en réaffirmation de la division sexuelle du travail.

Sommes-nous face à une dynamique « d'insurrection dans l'insurrection », comme le dit Balibar (2017b) ? Peut-être au-delà : un déplacement des limites de ce « dedans » ? Ceci pose deux problèmes : la *spatialité de l'insurrection* et sa *temporalité*. Lorsque l'insurrection n'est plus seulement dans les rues et les lieux « légitimes » du travail, mais également dans les lits, les cuisines et les lieux de travail invisibles, la temporalité souffre également une altération. Associée à des moments critiques, d'irruption exceptionnelle, mais pour cela même de durée limitée, l'insurrection comprise en termes modernes comme une temporalité révolutionnaire reste confinée à une spatialité réduite. Que se passe-t-il lorsque cette spatialité fait du temps insurrectionnel un moment à la fois quotidien et transversal ? Comment cela modifie-t-il le problème de la « finitude » du « moment » insurrectionnel ? Ou encore : y a-t-il un impact de fond dans la dialectique entre insurrection et institution, si nous prenons au sérieux, au-delà du confinement citoyen, la production d'une autre spatialité et temporalité politique ?

### 3. DIFFÉRENCE ET RÉVOLUTION

Une perspective « par le bas » de la dialectique (ou de sa rupture) entre le constituant et le constitué commence par détecter les modalités dans lesquelles, aujourd'hui, se produisent les outrages, les désobéissances, les insurrections. Ce n'est pas une tâche évidente, parce que ce sont précisément les modes d'évaluation de ce qu'est un outrage, une désobéissance, une insurrection qui sont interrogés : c'est-à-dire quelles sont les manières de valoriser le constituant, si nous ne restons pas dans le paradigme de l'ouvrier interprété dans les termes du salariat et du masculin comme une formule qui parvient à « s'assouplir » mais demeure

finalement la « principale » ? En déplaçant la question, on pourrait dire : comme se reconceptualise l'antagonisme de classe, si nous parvenons à redéfinir la classe elle-même ?

Nous savons que certaines lignes de lecture, historiquement, ont insisté sur la « construction » et sur la « composition » de la classe ouvrière (cf. Thompson 1989 ; Tronti 1966 ; Negri 1981), pour démythifier et mettre en contraste une certaine idée cristallisée d'une « identité » ou d'une « conscience » de classe. Nous évoquons à nouveau les théorisations féministes décisives sur la conjonction entre classe et féminisme comme une méthode contre « l'usage machiste de la lutte des classes » (Manifeste WFH) et sur la classe comme élément de disciplinarisation raciste (Davis 2005 ; Linebaugh 2016). La classe est, aujourd'hui, une multiplicité qui a déplacé les frontières de ce que nous comprenons comme classe ouvrière, grâce à ces luttes qui ont mis en jeu, de façon conflictuelle, une redéfinition de qui sont les sujets producteur(e)s, rendant compte de la *multiplication du travail* (Mezzadra et Neilson, 2013). En même temps, la classe reste une partialité : une division dans la société entre ceux qui, pour le dire avec Marx, dépendent, pour entrer en relation avec eux-mêmes et avec le monde, de leur force de travail, et ceux pour qui ce n'est pas le cas. Le mouvement féministe radicalise aujourd'hui ce mouvement de multiplication et de division.

Redéfinir la classe à partir de sa relation avec la race, le genre et la nation implique de prendre au sérieux la question de la différence quant à la classe. En premier lieu, cela implique de régler des comptes avec les approches marxistes et les expériences politiques qui ont fait de l'« homogénéité » de la classe la clé de sa force, la voie privilégiée de construction de l'« unité » et par conséquent, de l'efficacité. En ce sens, la question de l'unité de classe devient l'objectif indiscutable et se révèle à la fois dérivé des conditions mêmes du développement capitaliste. Depuis les luttes indigènes, anti-coloniales et féministes (et depuis une perspective plus orthodoxe, au sein même du marxisme), cette image a été de plus en plus discutée, complexifiée et déplacée. Je souligne la perspective des luttes féministes dans la mesure où elle a été fondamentale non seulement pour sa spécificité, mais aussi pour la dynamique de connexion des oppressions qu'elle a rendue possible : dans les années 1970, elle a rendu explicite l'interrelation depuis leur « intersection » d'oppressions multiples, en même temps qu'elle exposait une nouvelle forme de totalisation des luttes (Davis, A. 1981 ; Combahee River Collective, 1977). Comme le commente Keeanga-Yamahtta Taylor (2017) l'ubiquité actuelle du terme intersectionnalité ne renvoie pas qu'à sa référence

académique (Kimberlé Crenshaw, 1989), mais à la diffusion de l'analyse articulée des multiples oppressions que, par exemple, aux États-Unis, le collectif Combahee River a produites comme un énoncé politique pour « créer de nouvelles mesures de l'oppression et de l'inégalité » (2017 : 4).

Une question reste en suspens, et s'ouvre à nouveau à chaque nouvelle séquence de lutte : il s'agit de savoir comment les terrains concrets de la segmentation et de la hiérarchie classistes, sexistes et racistes déignent en premier lieu des terrains de subjectivation et de lutte. La question n'est pas de penser de quelle manière la notion de classe est capable ou non d'« inclure » d'autres subjectivités, qui semblent marginales depuis la perspective strictement « classiste », mais quelque chose de plus profond : *comment les conflits actuels ont permis de mettre à l'épreuve la notion même de classe, en révélant les formes contemporaines de l'exploitation et de l'extraction de valeur.*

Ajoutons que ceci se donne aujourd'hui grâce au protagonisme de mouvements féministes qui ont pour consigne #NiUnaMenos, #BlackLivesMatter et de mouvements de migrants qui ne montrent pas, et ne semblent pas devoir recourir à un vocabulaire de « classe » pour leur auto-définition. Je voudrais dès lors faire référence à la grève internationale des femmes, lesbiennes, trans et travestis de ces deux dernières années (Gago 2018), comme à l'expression d'une capacité du mouvement féministe à intégrer, de façon pratique, une dimension de classe. La grève féministe, ouverte en tant qu'outil d'organisation et horizon d'un processus politique, a fonctionné en apportant de la visibilité et en valorisant les formes du travail précaire, informel, domestique, migrant, non comme supplémentaire ou subsidiaire à un travail salarié, mais comme la clé des formes actuelles de l'exploitation et de l'extraction de valeur, et, en contrechamp, comme la condition précaire et restreinte d'une base collective. En ce sens, j'explicité mon hypothèse de la raison pour laquelle la dynamique de la grève féministe qui parvient à ce que se mettent en grève les travailleuses de l'économie informelle et populaire, les chômeuses, les femmes au foyer et les étudiantes, les militantes territoriales engagées dans les conflits contre les néoextractivismes, les paysannes et les occupantes de terre des banlieues, les travailleuses des usines et des syndicalistes *exprime sur un mode nouveau la question de classe.* La grève se fait massive parce qu'elle parvient à relier la violence contre les femmes et les corps féminisés avec les formes d'exploitation au travail, avec la violence raciste et policière, et avec les entreprises policières de privatisation des ressources communes. De cette manière, elle cartographie *de fait* la conflictualité sociale. Ainsi, les féminismes

populaires, indigènes, communautaires, de banlieue, des bidonvilles, noirs, qui depuis l'Amérique latine dé-libéralisent les politiques de la reconnaissance, les primes et les quotas, les pièges identitaires politisent la précarité des existences comme une séquence de dépossession et d'exploitation.

En relation à ce que j'ai développé dans les points précédents : *la carte féministe des luttes est celle qui rend compte de la totalité en marche de conflits qui rendent visible la dynamique extractive du capital au sens large. Elle met en jeu non seulement une approche analytique, mais en outre, la dimension analytique émerge de l'insubordination elle-même.* En raison de cela, elle parvient à exprimer et à diffuser un changement dans la composition des classes laborieuses, en débordant ses classifications et ses hiérarchies. Parce que, précisément, elle le fait depuis les périphéries géographiques, depuis les bords politiques ou, en d'autres termes, depuis la politique non contractuelle de celles qui n'ont été reconnus ni comme *travailleuses*, ni comme *citoyennes*.

Différence et révolution est une formule pour penser la grève féministe comme méthode cartographique et dispositif d'organisation à un moment où la grève paraît justement un outil du passé, ou propre à des sujets privilégiés. Ceci contraint la grève à couvrir d'autres *temporalités et spatialités* (de nouveau, on remet en question la « mesure » et la « durée » de la grève comme moment insurrectionnel). Second point de mon hypothèse : la grève n'est pas un événement mais un processus politique qui se connecte avec des formes d'organisation du quotidien qui, en même temps, trouvent un horizon de convergence transversal, débattant au-delà de l'idée d'unité.

Revenons à la question de Balibar, d'une « nouvelle politique insurrectionnelle ». Balibar se plonge dans les figures de citoyenneté insurgentes ou insurrectionnelles. Je crois qu'il faut faire ici une torsion entre la division qu'il énonce entre une subjectivité minoritaire (d'un sujet marginal) et une subjectivité militante, des majorités.

Ce qu'expose en ce moment le mouvement féministe, que je caractérise de radical et internationaliste, c'est la projection de vecteurs minoritaires dans un mouvement de masses. Non seulement parce qu'il évite l'équivalence linguistique comme support de l'hégémonie, mais encore parce qu'il rouvre un matérialisme depuis les féminismes populaires, indigènes, communautaires, des bidonvilles, noirs, périphériques. Et il le fait en pariant et en construisant une politique d'alliances par le bas, ce qui est fondamental pour ne pas s'enfermer dans une série de « demandes » particulières.

Différence et révolution n'est alors pas un évitement de la question de la subjectivation des majorités, mais un effort pour reconnaître la composition réelle du mouvement qui, aujourd'hui, parvient à mettre en jeu une politique insurrectionnelle, simultanément dans les rues et les foyers. La dimension de classe mise en relation avec la différence n'est pas un stratagème pour refaire de la classe la clé privilégiée de l'intellection du conflit (comme une flexibilisation de la notion même de classe qui, finalement, la replace au centre, sans plus de détours). Elle est plus radicale *parce qu'*issue des féminismes des périphéries : la question de classe ne peut plus être abstraite de la dimension coloniale, raciste et patriarcale sans se révéler comme une catégorie complice des hiérarchies. C'est pour cela même que nous pouvons émettre l'hypothèse en raison de laquelle le fascisme que nous voyons, par exemple au Brésil (mais qui est le symptôme d'un phénomène global), est dirigé vers les femmes noires et les dissidences, comme le nouvel « ennemi » et l'ennemi « principal ».

Ou encore, à titre de diagnostic : le fascisme exprime une tentative de stabilisation de la crise continue de légitimité politique du néolibéralisme. Une telle crise est produite comme un déploiement de forces par le mouvement féministe international, qui actuellement déploie la politique de masse la plus radicale, justement en raison de sa capacité à tisser des alliances insolites qui mettent en pratique, de façon concrète, son caractère anti raciste, anti colonial et anti patriarcal. Les alliances, comme un tissu politique construit patiemment dans des temporalités et des espaces qui ne sont pas souvent reconnus comme *stratégiques*, formulent une nouvelle stratégie d'insurrection entre les non-citoyen(ne)s du monde.

## BIBLIOGRAPHIE DE RÉFÉRENCE

- BALIBAR É. (2000) : *La filosofía de Marx*. Buenos Aires : Nueva Visión.
- (2011) : *Spinoza y la política*. Buenos Aires : Prometeo.
  - (2013) : *Ciudadanía*. Buenos Aires : Adriana Hidalgo.
  - (2013b) : « Politics of the Debt ». *Postmodern Culture* 23(3), Johns Hopkins University Press. Retrieved December 8, 2018, from Project MUSE database.
  - (2017) : « A New Critique of Political Economy ». Birkbeck Institute for Humanities, 20 February 2017, <http://backdoorbroadcasting.net/2017/02/etienne-balibar-towards-a-new-critique-of-political-economy-session-1/>.
  - (2019) : *Igualibertad*. Buenos Aires : Futuro Anterior.

- BROWN W. (2015) : *Undoing the demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York : Zone Books.
- CAVALLERO L. ET GAGO V. (2018) : « Sacar del clóset a la deuda : ¿por qué el feminismo hoy confronta a las finanzas? », prólogo a Caffentzis, George, *Los límites del capital. Deuda, moneda y lucha de clases*, Buenos Aires : Tinta Limón.
- DAVIS A. (2005) : *Mujeres, raza y clase*. Madrid : Akal.
- GAGO V. (2015) : « Financialization of Popular Life and the Extractive Operations of Capital : A Perspective from Argentina », *South Atlantic Quarterly* (2015) 114 (1) : 11-28, NC : Duke University Press.
- (2018) : « What are popular economies? Some reflections from Argentine ». *Radical Philosophy* 2.02. London.
  - (2018b) : #WeStrike : Notes toward a Political Theory of the Feminist Strike », *South Atlantic Quarterly* (2018) 117 (3) : 660-669, Durham NC : Duke University Press.
  - (2019) : « Extractivism », *Handbook of Marxism*. London : Routledge (en prensa).
- GAGO V. ET MEZZADRA S. (2017) : « A Critique of the Extractive Operations of Capital : Toward an Expanded Concept of Extractivism », *Rethinking Marxism : A Journal of Economics, Culture & Society*, 29(4) : 574-591. London : Routledge/Taylor & Francis.
- GUTIÉRREZ AGUILAR R. (2017). *Horizontes comunitario-populares*. Madrid : Traficantes de Sueños.
- HARVEY D. (2005) : *BRIEF HISTORY OF NEOLIBERALISM*, CANADA : OXFORD UNIVERSITY PRESS.
- LACLAU E. (2005) : *La razón populista*. Buenos Aires : FCE.
- LUXEMBURG R. (2003 [1913]) : *The Accumulation of Capital*. trans. Agnes Schwarzschild. New York : Routledge.
- MEZZADRA S. et NEILSON B. (2013) : *Border as method or the multiplication of labor*. Durham NC : Duke University Press.
- NEGRÍ A. (2001) : *Marx más allá de Marx*, Madrid : Akal.
- PATEMAN C. (1995) : *El contrato sexual*, Madrid : Anthropos.
- RIVERA CUSICANQUI S. (2018) : *Un mundo ch'ixi es posible*. Buenos Aires : Tinta Limón.
- SUNDER RAJAN K. (2017) : *Pharmocracy : Value, Politics, and Knowledge in Global Biomedicine*. Durham NC : Duke University Press.
- TAYLOR K.-Y. (ed.) (2017) : « Introduction », en *How we get free. Black feminism and the Combahee River Collective*, Chicago : Haymarket Books.
- THOMPSON E.P. (2012) : *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid : Capitán Swing.
- VIRNO P. (2003) : *Gramática de la multitud*. Buenos Aires : Colihue.