

Soulèvements en Amérique latine

Lecture en contrepoints

André Corten

DANS **MULTITUDES 2014/2 n° 56**, PAGES 183 À 191

ÉDITIONS **ASSOCIATION MULTITUDES**

ISSN 0292-0107

DOI 10.3917/mult.056.0183

Date de mise en ligne : 14/10/2014

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-multitudes-2014-2-page-183?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Soulèvements en Amérique latine

Lecture en contrepoints

André Corten

Association Multitudes | Téléchargé le 06/06/2026 sur <https://sbs.cairn.info> (IP: 216.73.216.36)

Des émeutes, des soulèvements populaires ou des luttes de protestation continuent à marquer les pays d'Amérique latine. Ne citons que les émeutes antigouvernementales en novembre – décembre 2012 en Argentine commémorant en quelque sorte les grandes émeutes de 2001, le mouvement *yo soy 132* au Mexique, les échauffourées entre communautés indiennes et forces de l'ordre en Colombie, les manifestations à répétition dans le mouvement étudiant au Chili de 2011-2013, etc. Bien sûr, lorsqu'on songe aux soulèvements populaires en Amérique latine, on pense d'abord à la guerre de l'eau de Cochabamba de 2000, à la quasi-insurrection en Argentine de décembre 2001 couplée au mouvement des *piqueteros*, à la gigantesque mobilisation populaire opposant une riposte au renversement de Chávez en avril 2002, aux grandes marches indigènes en Équateur et à la rébellion des *Forajidos* en 2005, ou encore à l'AP-PO, la commune d'Oaxaca en 2006.

Appeler ces soulèvements ou ces luttes, « multitude » ou « mouvement plébéien » – ou plus précisément « interpellation plébéienne » – n'est pas une simple question de vocabulaire. Negri lui-même s'explique sur son choix du terme de « multitude » aux dépens de ceux de « plèbe » ou de « masses ». « Plèbe », dit-il, suggère violence, irrationalité et passivité. Dans « Pour une définition ontologique de la multitude » (Negri, 2002), il écrit : « Si nous opposons d'un côté la multitude au peuple, nous devons également l'opposer aux masses et à la plèbe. Masses et plèbe ont souvent été des mots employés pour nommer une force sociale irrationnelle et passive, dangereuse et violente, pour cette raison précise qu'elle était facilement manipulable. La multitude, elle, est un acteur social actif, une multiplicité qui agit. » Dans *Multitude*, écrit avec Hardt, Negri ajoute que « masse » suggère l'indifférence (Hardt, Negri, 2004, p. 8), ou peut-être plus spécifiquement l'indifférenciation, s'opposant aux « singularités constitutives » du concept de multitude.

L'objet de ce texte est de montrer que, au-delà du choix des termes, ces deux démarches peuvent s'épauler sur quelques lignes de force communes, tout en restant fort distinctes. Sans impliquer nécessairement deux démarches incompatibles, on verra que le choix des différents termes, quoique proches, désigne sur plusieurs points des approches irréductibles. La procédure consistera à présenter sept points caractérisant la problématique de la multitude, et de les comparer termes à termes avec l'approche de l'*interpellation plébéienne* entreprise par le GRIPAL.

Primauté de la lutte vs primauté méthodologique du « parler ordinaire »

Dans la problématique de la « multitude », les luttes ouvrières et prolétariennes viennent avant toute chose, elles précèdent le développement capitaliste; en d'autres termes, l'innovation est toujours sociale avant d'être technique. Cette position est dans la ligne de l'opéraïsme, telle que définie dès 1964 par Mario Tronti. Selon Tronti, dans une thèse qu'il approfondira dans *Ouvriers et capital*, il y a une autonomie de la classe ouvrière vis-à-vis du capital; ceci est basé sur l'hypothèse d'une antériorité de la classe ouvrière par rapport à celle des capitalistes, et d'« une définition politique de la classe ouvrière » (Tronti, 1977, p. 230).

Dans *La classe ouvrière contre l'État* (Negri, 1978), tout comme dans *Empire* (Hardt et Negri 2000, 2004a) et dans *Multitude* (Hardt, Negri 2004b), la même idée est reprise. « La crise capitaliste n'est pas simplement fonction de la dynamique propre au capital, mais elle est directement provoquée

par le conflit prolétarien. » (Hardt, Negri, 2000, p. 320) Face « à l'Empire se dressent désormais les « multitudes », des formes nouvelles de résistance micropolitiques qui manifestent un puissant « désir de communauté humaine » » (*ibid.* : 4^e de couverture). Dans *Multitude*, publié quatre ans après *Empire*, il ne s'agit plus « des multitudes » au pluriel mais de « la multitude » au singulier. On insiste toutefois sur le fait que ce singulier ne renvoie pas à l'unité et à la souveraineté (Hardt, Negri, 2004b, p. 375).

Enfin dans *Global* (Negri, Cocco, 2007) le principe est consacré : « Nous utiliserons une méthode qui a fait ses preuves. Elle se fonde sur le principe selon lequel ce sont les luttes ouvrières et prolétariennes qui viennent avant toute chose, et précèdent le développement capitaliste; en d'autres termes, l'innovation est toujours sociale avant d'être technique. » (*Ibid.*, p. 33-34)

Dans l'approche de l'interpellation plébéienne, on part, semble-t-il, de l'observation d'un état d'antériorité du soulèvement populaire par rapport aux changements de gouvernement. On ne le fait néanmoins que pour déconstruire par hypothèse le lien de causalité généralement accepté. Cela aboutit à aller chercher des cas multiples de soulèvements, d'émeutes et d'actions directes, qu'ils soient antérieurs ou postérieurs au changement de gouvernement, qu'ils aillent dans le même sens ou qu'ils s'opposent aux gouvernements de gauche.

L'approche de l'interpellation plébéienne peut néanmoins s'apparenter indirectement au postulat de la primauté ou de la priorité des luttes, mais du fait d'un certain parti pris méthodologique. Ce parti pris consiste à prendre le « parler ordinaire » comme point de départ de la réflexion. Prolongeant

d'autres recherches du GRIPAL inscrites dans ce même parti pris méthodologique, le livre *L'Interpellation plébéienne* présente, chapitre après chapitre, l'examen d'entrevues ou de récits de vie recueillis dans les quartiers marginalisés de différents pays. Il est question d'aller chercher ce que les gens sentent lorsqu'ils sont emportés ensemble dans des actions directes, de cerner la conscience pratique qu'ils ont des situations, et ceci indépendamment des catégories que leur prêtent des groupes organisés. Il s'agit de saisir que, dans la transformation pratique de la réalité, ils se sentent unis, et comment, par là, ils s'auto-constituent comme plèbe.

Cette auto-constitution, dans laquelle ils s'interpellent eux-mêmes, révèle dans l'action directe sa dimension « expressive ». Celle-ci excède la perception de l'action vue comme réaction et elle se dégage des catégories dans lesquelles l'action est vue comme moyen. Il faut dans l'approche des actions directes laisser prévaloir l'être de l'expression et réduire la dimension instrumentale à un aspect fonctionnel. C'est ainsi, par exemple, qu'on peut aborder les actions du Mouvement brésilien des sans-terres (MST), un mouvement pourtant très organisé et qui se sert des actions collectives comme moyens pour assurer la Réforme agraire, comme « interpellation plébéienne ». Dépassant la chaîne de moyens, la dimension « expressive » donne sens aux actions directes à tel point que, selon les acteurs, ce sens prime. Ceci même si l'action est vue comme un échec au niveau des moyens. « Le résultat a été superbe, superbe [...même si] ils ne nous ont rien donné à la fin. » (Corten, Huart, Peñafiel, 2012, p. 163) « On n'a rien obtenu, mais être là c'était merveilleux!!! », relatent des participants en rapport avec des actions d'invasion de terres.

Production immatérielle vs pure contingence

Selon Negri, les soulèvements sont déterminés par l'évolution générale du travail vers la « production immatérielle », alors que pour le GRIPAL, ils sont pure contingence. Dans la conception de la « multitude » de Negri, le travail porte chaque fois davantage sur de la production immatérielle. Est désormais artificielle la séparation entre la dimension économique et les autres domaines de la vie sociale. La vie est de plus en plus une lutte en réseau et l'action est de plus en plus communication. Le passage du fordisme au postfordisme, déjà pris en compte dans la figure de l'ouvrier social, se radicalise et oblige à penser une coupure entre la modernité et la postmodernité, ou l'altermodernité selon les termes employés dans *Commonwealth* (Hardt, Negri, 2012, p. 144). « La modification radicale du mode de production advenue à travers l'hégémonie de la force de travail immatérielle et du travail vivant coopératif – révolution ontologique, productive et biopolitique au sens plein du terme –, tout cela a [...] détruit l'idée moderne, depuis toujours désirée par les capitalistes, d'une communauté fonctionnant en vue de l'accumulation capitaliste. » (Negri, 2002, snp) On est dans une « tendance vers le *General Intellect*. La tendance, constitutive de la multitude, vers des modes d'expression productive toujours plus immatériels et intellectuels, veut se configurer comme réinscription absolue du *General Intellect* dans le travail vivant. » (*Ibid.*) C'est qu'en effet avec le *General Intellect* le savoir ne se concentre plus seulement sur le capital fixe, mais sur la force vive du travail et sur toute l'activité sociale.

La conception promue dans *L'interpellation plébéienne* a été construite à partir de sociétés où la moitié de la population urbaine s'inscrit dans le travail informel et où la popu-

lation rurale est, en partie, impliquée dans des relations semi-communautaires. Dans ces deux types de relation, la séparation entre dimension économique et autres domaines de la vie sociale est également artificielle. On fonctionne en réseaux informels. Cela résulte d'un processus qui dépend non seulement des changements au plan de la communication – notamment, pour prendre un exemple tout à fait concret, la généralisation de l'usage des téléphones cellulaires même parmi les populations les plus misérables –, mais de la faiblesse du rapport salarial. Le sens des « actions directes » et des révoltes ne se comprend pas comme réaction à des mesures néo-libérales (par exemple la délivrance de concessions à des compagnies pétrolières en Amazonie), mais comme inscription dans une généalogie expressive d'actions collectives. En Équateur par exemple, même si l'action se mène sans participation d'indigènes, elle peut s'inscrire expressivement dans la grande marche indienne de 1992. C'est le cas de la rébellion des *Forajidos* qui va porter Correa au pouvoir tout en dépossédant instrumentalement la CONAIE de ses positions de forces.

Néanmoins, chaque insurrection impose à travers l'« interpellation plébéienne » sa propre réalité et peut, dans certains cas, produire un effet de récit bousculant la généalogie. Dans cette généalogie, il y a un savoir, mais qui n'est pas continu, ni ne constitue une unité. Ce savoir n'est pas principalement un capital (instrumental) de répertoires d'actions, mais une conscience d'appartenir à ce que Rancière appelle, à partir de l'exigence d'égalité, une « communauté de litige » (Corten, Huart, Peñafiel, 2012, p. 23). De sorte que, quand les actions collectives surviennent, il s'agit « de chercher leurs *conditions de possibilité*, c'est-à-dire les règles contingentes de formation, de dispersion et de transformation, mais éga-

lement de réapparition, d'un certain nombre d'actions collectives marquées par leur « spontanéité » ou par le contournement des canaux institués de médiation » (Corten, Huart, Peñafiel, 2012, p. 18).

Ontologie de l'immanence vs « immanence non inclusive »

Face au concept de « souveraineté », Negri, à partir de Spinoza, dégage celui de puissance et de liberté. La souveraineté est construite chez Hobbes à partir de la peur et de l'obéissance. Elle fonde une pensée en termes de transcendance qui réduit tout – y compris le peuple – à l'unité. En opposition à cette transcendance, Negri reprend l'idée d'« immanence » et prétend définir une ontologie immanente radicale qui rompt avec l'idéalisme. Dans les pas de Deleuze, Negri cherche une autre modernité dans les textes de Spinoza, qu'il lit comme étant le trait d'union entre la Renaissance et les Lumières, entre Machiavel et Marx (Negri, 1982).

Dans *L'interpellation plébéienne*, la problématique de la peur et de la souveraineté est abordée dans la manière de se situer par rapport à la violence. De façon générale, il y a d'abord dans les récits étudiés ce sentiment du droit – droit moral – au soulèvement. Il s'affiche dans les différentes sociétés étudiées. Il y a aussi dans des « actions directes » plus locales, le sentiment que défendre ses revendications, conçues comme allant de soi, n'est pas de la violence, même si cela contrevient à la légalité. Cette assurance se renforce lorsque la dimension « expressive » l'emporte sur la dimension instrumentale. Dans une ligne proche de l'inspiration spinoziste, il n'y a pas dans l'interprétation du GRIPAL la supposition que quelque chose soit bon et juste en soi ; cela le devient

dans l'action elle-même. Rien n'est tranché. La plèbe et l'ordre institué ne se font pas vraiment face, car on est dans une situation de « mésentente », c'est-à-dire « un type déterminé de situation de parole : celle-ci où l'un des interlocuteurs à la fois entend et n'entend pas ce que dit l'autre » (Rancière, 1995, p. 12). Dans l'action directe, y compris de résistance, il y a toujours une incompréhension sur ce que l'ordre institué pose comme violence, mais ces répertoires d'action ne sont pas vus comme le sens donné aux actions.

Quant à se positionner face à l'ontologie immanente, *L'interpellation plébéienne* le fait dans le sens d'une immanence qui n'est pas inclusive, l'inclusion ne laissant pas de place au « reste » et aux « sans-parts ». L'interpellation plébéienne est le rare moment où la « mésentente » et l'existence des « sans-parts » sont affirmées. C'est là la « souveraineté instantanée » de l'interpellation plébéienne qui n'est ni volonté (générale), ni décision.

« Commun » vs « expressif »

Dans la théorisation de la « multitude », le « commun » joue un rôle crucial : il n'est pas communauté, il ne renvoie pas à une entité préconstituée ou une substance organique dérivée de la *Gemeinschaft* et ne fait référence à aucune nostalgie face à l'individualisme triomphant et face à la dissolution des corps sociaux traditionnels. Il est plutôt l'« activité productive des singularités qui composent la multitude » (Negri, 2004b, p. 244). Position caractéristique de la postmodernité et dans la terminologie récente de Negri de l'« altermodernité ». La multitude prend corps dans « la monstruosité de la chair » (Negri, 2004b, p. 226). Et cette chair productive n'engendre pas le chaos et le désordre social. Ce qu'elle

produit, c'est le « commun » (Negri, 2004b, p. 234). Le commun permet à la multitude de communiquer et d'agir ensemble. Le commun résulte, dans les conditions de travail, de l'inconsistance du commandement. « Le langage est la forme principale de la constitution du commun et c'est quand le travail vivant et le langage se croisent et se définissent comme machine ontologique – c'est alors que l'expérience fondatrice du commun se vérifie. » (Negri, 2002)

Pour donner toute sa consistance au concept de « commun », il faut aussi le situer par rapport au biopolitique. Hardt et Negri concluent *Multitude* en disant : « il nous faut saisir la complémentarité entre les multiples singularités et notre vie sociale commune, constamment négociée à travers des procédures de coopération linguistique et des réseaux productifs biopolitiques » (Hardt, Negri, 2004b, p. 356). Le monde de la finance offre, disent-ils, « avec son énorme pouvoir d'abstraction » une parfaite expression de la richesse sociale, *mais* distordue par la propriété privée et la concentration du contrôle entre les mains de quelques-uns (*ibid.*). S'il n'est « pas question [...] de dissoudre la multitude dans l'unité du peuple », Hardt et Negri insistent cependant sur l'importance du « pouvoir d'abstraction ».

Dans *L'interpellation plébéienne*, le commun est abordé dans la dimension « expressive » de l'action, c'est là que les singularités s'articulent pour agir et s'interpeller comme élément commun. Ce commun n'est cependant pas un pouvoir constituant proposant des alternatives. Le commun qui est représenté dans le « tribun de la plèbe » (Corten, Huart, Peñafiel, 2012, p. 60-62) n'est pas le porte-parole des revendications instrumentales (il s'agirait là de représentants syndicaux

ou para-syndicaux), mais celui qui, par son charisme, détient la force de la dimension expressive. C'est là que peut survenir le phénomène de « trahison du tribun ». Le « tribun de la plèbe » ne trahit pas parce qu'il fait des compromis qui, en quelque sorte, violent la spontanéité du mouvement, mais parce qu'il déplace sur lui la charge expressive et en tire un principe de commandement.

« Gouvernement de l'interdépendance mondiale » vs « effet de récit »

Selon Negri et Cocco, face au néo-libéralisme, il ne faut pas s'appuyer sur l'État développementaliste. Le néo-libéralisme a ouvert « un certain nombre d'espaces » (Negri et Cocco, p. 139) – celui en fait de la non-fixation sur la souveraineté nationale –, mais Negri et Cocco préviennent d'emblée : il s'agit d'une imposture (*ibid.*, p. 39 s). En fait, le néo-libéralisme est incapable de tirer parti de l'interdépendance. Par contre, la multitude, dans la recomposition de la diversité des expériences de rupture sociale, trouve le terrain où elle peut résolument aller plus loin. Ce terrain est celui du gouvernement de l'« interdépendance mondiale » (*ibid.*, p. 44 s, p. 197 s). L'unité continentale de l'Amérique latine est le terrain où la multitude a progressé considérablement au cours des dernières années. La politique continentale suivie depuis quelques années est le chemin même de la multitude. Il n'est pas question sur ce chemin de préférer le radicalisme de la révolution bolivarienne ; Negri et Cocco préfèrent souligner comment Lula a réussi à réunir toutes les forces favorables d'une politique continentale et comment cette politique a été capable de renou-

veler les forces sociales et productives (*ibid.*, p. 203s). Le MERCOSUR va dans ce sens, mais il faut compléter la poursuite de ce chemin par une politique par le bas. Il est impensable que la multitude puisse présenter une alternative à la domination de l'Empire si elle ne se place pas sur le terrain du gouvernement de l'interdépendance. « L'avènement de l'interdépendance dans les pratiques et dans les dynamiques de gouvernement a permis une modification révolutionnaire du rapport entre le Tiers-Monde (en l'occurrence, l'Amérique latine) et le gouvernement politico-économique de la mondialisation. L'image même de l'Amérique latine comme arrière-cour de la ferme américaine appartient désormais au passé. » (*Ibid.*, p. 205)

Dans *L'interpellation plébéienne*, il n'y a pas de référence à l'interdépendance. Est-on pour autant accroché à un principe de souveraineté nationale ? Sans doute souligne-t-on une certaine interaction possible entre l'« interpellation plébéienne » et l'« interpellation du peuple ». Et c'est au modèle de la révolution bolivarienne que Ricardo Peñafiel fait référence (Corten, Huart, Peñafiel, 2012, p. 93s). Dans ma part d'Introduction (*Id.*, Introduction II), j'ai tenté d'aborder la question sous l'angle de la « langue politique ». Il y a bien un phénomène d'ensemble qui fait, qu'à un moment donné, on puisse arriver à considérer comme inacceptables certains reculs sur les avancées du processus. En Bolivie, il paraît impossible de retourner à une exclusion des nations indigènes du pouvoir constituant. L'« effet de récit », pour reprendre la conceptualisation que j'emprunte à Faye (1971), change la topographie – c'est-à-dire les positions d'énonciation (dépassement de la position de « gauche ») – et la topologie – c'est-à-dire les registres des

récits idéologiques, par exemple celui de la distinction public/privé. À l'heure actuelle, cet « effet de récit » a notamment pour enjeu la manière de traiter et de raconter une économie extractive. L'« effet de récit » change la manière dont on raconte l'histoire. Cet effet est-il survenu aujourd'hui en Amérique latine? Ceci doit faire l'objet de débat! Quoi qu'il en soit, l'interpellation plébéienne saisit la brèche, mais en repérant des traces dans la matrice discursive. Dans celle-ci, les « effets de récit » ne conduisent pas à une décision, mais peuvent conduire à une histoire racontée, radicalement nouvelle, de ce qui est résolument inacceptable.

Singularités dans le « métissage » vs plurinationalité en processus d'autocritique

Le concept de métissage, exposé dans *Global* (Negri, Cocco, 2006) et aussi dans le livre de Giuseppe Cocco, *MundoBraz*, est un développement des concepts de multitude et de biopolitique dans le cas du Brésil. Métissage – « non seulement celui du sang, mais celui qui s'est construit dans le travail, dans la misère et la pauvreté combattues côte à côte » (*ibid.*, p. 207). La nation a besoin d'un peuple et dans une structure encore profondément esclavagiste, « le métissage (uniforme) fonctionne exclusivement comme discours mythique sur l'origine (passée) d'une réalité présente constituée et unitaire, celle du « Povo Brasileiro » » (*ibid.* 159). Au contraire, il faut voir le métissage comme un ensemble de singularités. De ce point de vue, « la radicalité de l'exemple brésilien n'est en rien une exception, elle est au contraire emblématique d'une situation que l'on retrouve au Mexique

et en Argentine, tout comme sur les pentes andines : la Bolivie des années 1930... la guerre du Chaco... l'idée de « nation » à partir du métissage en fonction du service militaire » (*ibid.*, p. 159). Face à l'idéologie du métissage comme fausse formation de l'UN de la nation, pour Negri et Cocco, le métissage est le lieu de la fabrique multiple du commun.

Dans *L'interpellation plébéienne*, José Antonio Giménez Micó se penchant sur Bagua au Pérou, aborde indirectement la question du métissage. Là, l'action commune entre natifs et colons (métis), et l'incorporation dans un « nous » commun, se font dans l'interpellation plébéienne. La singularité du travail, de la misère et de la pauvreté pousse à la coopération, tout en maintenant la singularité du sang ; le « nous », c'est deux sangs. « Et après? Seul le temps le dira. » (Corten, Huart, Peñafiel, 2012, p. 237) La problématique de la plurinationalité, telle que mise en exergue dans les mobilisations constituantes en Bolivie et en Équateur, ouvre la porte à l'examen d'un cadre de contingence singularisé par des nœuds de conflits et de violence. Par exemple, le conflit du TIPNIS sur le territoire des Chimanes, Yuracarés et Moxeños en Bolivie entre août et octobre 2011. Ou encore les affrontements meurtriers sur le territoire des Shuars à Macas en Équateur en septembre 2009. À la lumière de ces conflits, le concept de plurinationalité ne se fixe pas symboliquement dans une logique identitaire – pour le dire très sommairement le concept de nation, hérité du colonialisme, ne se concilie pas avec celui du « bien vivre », au cœur même des imaginaires autochtones. Notons que le bris du Pacte d'Unité suscité par le mouvement TIPNIS rend tangible une autocritique à l'œuvre dans le concept de plurinationalité.

« Multitude des pauvres » vs « subjectivation politique »

Bien que, dans leur aperçu des pauvres des XVII^e et XVIII^e siècle en Angleterre, Hardt et Negri se réfèrent à des populations qui dans d'autres textes de référence (Thompson, 1974 et 1980) sont qualifiées de « plèbe », et bien que la définition de pauvres soit faite davantage en termes de « masse hétérogène » (Hardt, Negri, 2012, p. 69) que de privation de propriété, Hardt et Negri tiennent pourtant à adjoindre à multitude le qualificatif de « pauvres ». Cela procède, me semble-t-il, d'une compréhension faussée de la notion théologique de « pauvreté évangélique » dans la théologie de la libération (*ibid.*, p. 77). Leur raisonnement opère à travers un détour par Heidegger. Attirant notre attention sur la dernière leçon sur la pauvreté que le philosophe dicte au château de Wildenstein (dans la Forêt noire) avant l'arrivée de l'armée soviétique et, analysant ses motivations (la peur du communisme), Hardt et Negri stigmatisent celui pour qui les pauvres ne s'opposent pas aux riches. Cela résulte, disent-ils, de l'attachement du philosophe à la « perspective « spirituelle » qui reconnaît la relation de l'essence de l'homme à l'Être » (*Id.*). Ce faisant, ils escamotent la manière dont la théologie de la libération articule pauvreté spirituelle (ou évangélique) et pauvreté « réelle ». Le génitif de pauvres dans « multitude des pauvres » apporte une précision, mais cette précision mise en rapport avec la théologie de la libération et même avec Saint François d'Assise (*ibid.*, p. 77, 70) est ambiguë puisqu'elle fait l'impasse sur la dimension « évangélique » de la pauvreté dans la théologie de la libération.

Dom Pedro Casaldàliga, poète et théologien de la libération, ancien évêque de São Félix do Araguaia, la précise en ces termes : « la pau-

vreté évangélique [celle de Saint-François d'Assise] est cette pauvreté qui se reconnaît vide, impuissante, nécessaire, dépendante de Dieu. En second lieu, elle est la pauvreté qui se solidarise avec les pauvres réels. Alors pour nous, la vraie pauvreté évangélique est une pauvreté solidaire. » (Casaldàliga, 1990, p. 101) Toute la diatribe contre la leçon sur la pauvreté de Heidegger revient à isoler la pauvreté évangélique et à fonder par pétition de principe la pauvreté réelle comme séparée de la première. Hardt et Negri s'éloignent de la notion de multitude hétérogène et de la perspective de « mécanismes [cherchés par Spinoza] par lesquels des corps singuliers peuvent former ensemble une puissance collective » (Hardt, Negri, 2012 : 83).

Dans *l'Interpellation plébéienne*, la révolte sociale n'est pas d'abord l'expression du combat contre la pauvreté, ni n'émane nécessairement d'exclus de la propriété. Par contre, les gouvernements de gauche, dont la filiation avec les soulèvements sert de légitimation, ont mis en place des programmes de « lutte contre pauvreté ». Ces gouvernements se montrent ainsi de bons élèves des programmes de « lutte contre la pauvreté » que la Banque Mondiale applique depuis 1990 comme correctif au Plans d'ajustement structurels du FMI. En fait la lutte contre la pauvreté consiste à cibler des catégories et à faire sortir justement celles-ci des « mécanismes par lesquels des corps singuliers peuvent former ensemble une puissance collective ». Dans le parler ordinaire, il y a conscience du piège de cette catégorisation. « Nous ne sommes pas que des pauvres » (Corten, Molina, 2010, p. 130), nous disent les habitants des quartiers marginalisés. La « subjectivation politique » qui émerge dans les soulèvements et qui se note de façon singulière dans les récits de vie n'est pas compatible avec une catégorisation ; elle doit toujours se dédire.

Une effraction dans l'histoire

La « multitude », ce sont des processus en réseau. L'« interpellation plébéienne » est un événement. Les conditions de possibilité de ces processus en réseau sont déterminées par l'évolution du travail qui est amené à se confondre avec toutes les autres formes de vie sociale. Est-ce pour cela que leur est donnée une définition ontologique? L'interpellation plébéienne résulte d'un renvoi de significations rendu possible par le déplacement d'une action « instrumentale » vers sa dimension « expressive ». La plèbe se constitue à partir de l'« interpellation » où elle se reconnaît. La plèbe n'est pas une couche sociale déterminée, elle se constitue à partir des sens émanant de sa force « expressive ».

Les deux concepts sont irréductibles l'un à l'autre. La « multitude » formée de résistances micropolitiques ouvre à une compréhension macrosociale qui confère un sens à l'histoire. L'« interpellation plébéienne » rend visible une effraction dans l'histoire dont les effets se mesurent en changement d'histoire racontée.

Bibliographie

- Casaldáliga Pedro**, « Entrevue », in Corten André, *Les peuples de Dieu et de la forêt*, VLB/L'Harmattan, Montréal/Paris, 1990, p. 99-122
- Cocco Giuseppe**, *Mundobraz o Devir-Mundo do Brasil e o devir-Brasil do Mundo*, Éditions Record, Rio de Janeiro, 2009
- Corten André, Molina Vanessa**, *Images incandescentes Amérique latine : violence et expression politique de la souffrance*, Éditions Nota Bene, Québec, 2010
- Corten André, Huart Catherine, Peñafiel Ricardo (dir.)**, *L'interpellation plébéienne en Amérique latine. Violence et actions directes et virage à gauche*, Karthala/PUQ, Paris/Québec, 2012
- Faye Jean-Pierre**, *Langages totalitaires, Critique de la raison narrative*, Hermann, Paris, 1971
- Hardt Michael et Negri Antonio** (2001), *L'Empire*, 10/18, Paris, 2004
- Hardt Michael et Negri Antonio**, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, Boréal, Montréal, 2004
- Hardt Michael et Negri Antonio**, *Commonwealth*, Stock, Paris, 2012
- Negri Antonio** (1972), *La classe ouvrière contre l'État*, Galilée, Paris, 1978
- Negri Antonio** (1981), *L'anomalie sauvage : puissance et pouvoir chez Spinoza*, PUF, Paris, 1982
- Negri Antonio**, « Pour une définition ontologique de la multitude », *Multitudes*, n°9, mai-juin 2002, www.multitudes.net/Pour-une-definition-ontologique-de
- Negri Antonio, Cocco Giuseppe** (2005), *GlobAL. Luites et biopouvoir à l'heure de la mondialisation : le cas exemplaire de l'Amérique latine*, Éditions Amsterdam, Paris, 2007
- Rancière Jacques**, *La mésentente*, Galilée, Paris, 1995
- Thompson Edward P.**, « Patrician Society and Plebeian Culture », *Journal of Social History*, 7, 4, 1974, p. 382-405
- Thompson Edward P.** (1963), *The Making of the English Working Class*, Penguin Books Ltd, Harmondsworth, 1980
- Tronti Mario** (1966), *Ouvriers et capital*, Christian Bourgois, Paris, 1977