

Les Gilets jaunes une histoire de classe ?

Entretien¹ avec Ludivine Bantigny
et Samuel Hayat***

Peuple ou classe ? Que nous dit l'événement Gilets jaunes sur ces manières très différentes de penser la relation entre statut socio-économique, constitution des identités politiques et mobilisations ? Parce que les mouvements populaires du passé ont été, pour les Gilets jaunes tout autant que pour leurs observateur.es, des références essentielles, nous avons demandé à Ludivine Bantigny et Samuel Hayat de revenir sur leur vision du mouvement et la façon dont on y fait classe.

Mouvements (M.) : *Une des particularités des discussions à propos du mouvement des Gilets jaunes est la multiplication des références historiques mobilisées pour en parler : depuis les émeutes de l'Ancien régime, la Révolution Française proprement dite, 1848, jusqu'à La Commune et Mai 68. Et cet exercice n'est pas totalement abstrait puisque ces références, ou du moins certaines, se retrouvent dans les paroles des Gilets jaunes. Comment analysez-vous ce phénomène ?*

Ludivine Bantigny (L. B.) : Il y a là un enjeu d'engagement qui explique le nombre de tribunes, de prises de parole mais aussi de participations diverses à ce mouvement de la part de chercheuses et chercheurs, d'enseignantes et enseignants. Les deux se sont mêlés : l'histoire est en train de se faire et on essaie de la saisir ce qu'elle a de singulier. En même temps, on souhaite aussi y prendre part, sans la regarder de haut ni de loin.

Comment qualifier ce qui se passe ? Le choix des mots est important : *crise, événement, mouvement*, etc. ? *Événement* me semble le plus adapté si on ne le prend pas dans son sens euphémisé – comme on a pu dire « les événements d'Algérie » au lieu de parler de « la guerre d'indépendance

1. Propos recueillis par Jean-Paul Gaudillière, membre du comité de rédaction de *Mouvements*.

* Historienne, maître de conférences à l'Université de Rouen.

** Politiste, chargé de recherche au CNRS (CERAPS, Lille).

algérienne » ou « les événements de 68 » au lieu de parler de « la grève générale » – mais dans le sens fort de quelque chose qui surgit et qui est inédit. Par rapport à l'histoire et à la tradition des mouvements sociaux, on assiste à quelque chose de différent, à la fois du point de vue de la composition sociologique et sans doute des aspirations, des revendications et des dispositifs. C'est un mouvement qui échappe très largement aux codifications des mouvements sociaux, même si bien sûr, les mouvements sociaux ne sont jamais réductibles à leurs codes.

Samuel Hayat (S. H.) : En effet, je pense que cet élément est une clé très importante pour comprendre la place de l'histoire dans le mouvement et ses interprétations. Ce qui permet de situer les mouvements sociaux, de les faire entrer dans des grilles, c'est pour beaucoup la capacité de leurs porte-parole à se situer dans ce qu'on appelle l'espace des mouvements sociaux². Ce qui veut dire la capacité à se situer dans l'histoire continue des mouvements sociaux, par exemple en se revendiquant de la tradition du mouvement ouvrier, du mouvement féministe, du mouvement contre le racisme et les discriminations. Or, on a quelque chose de tout à fait différent avec les Gilets jaunes. Il n'y a pas de volonté de s'inscrire dans l'espace des mouvements sociaux et de chercher une filiation, soit du fait de la non-maîtrise de certains codes, soit parce qu'il s'agit de faire l'unité et donc d'éviter les références qui pourraient diviser. Donc, l'usage classique de l'histoire des mouvements sociaux est bloqué, ce qui ouvre sur d'autres références historiques, plus lointaines, les moments d'irruption du peuple, les soulèvements populaires voire plébéiens, ce qui, parce qu'on est en France, veut souvent dire la Révolution Française et les soulèvements du XIX^e.

Ces discours tout autant que la diversité des participant.es ont laissé les sociologues des mouvements sociaux un peu démunis. Ils et elles ont très peu pris la parole. Et comme il y avait une forte demande d'explication de la part des médias, ce sont les historiens et historiennes qui se sont mis à interpréter le mouvement, en prenant au sérieux le fait qu'il s'agissait de renouveler cette geste du soulèvement, à partir d'une conception de l'histoire discontinue, fragmentée et avec des resurgissements. On retrouve, en gros, la vision de Walter Benjamin de l'histoire et son héritage dans les travaux de Michèle Riot-Sarcey par exemple³.

L. B. : Il faut certainement distinguer la prise de parole historique en tant que telle, spécifique à la discipline, et le fait circonstanciel que des historiennes et des historiens, comme d'autres, s'investissent dans ces mouvements ou les soutiennent. Si leur présence dans les mouvements sociaux de ces trente dernières années a été effective, elle s'est faite le plus souvent sans lien direct avec le travail historique. Pendant environ vingt ans, la référence au passé en général s'était quelque peu affaiblie. 1968 a été un moment où on a énormément mobilisé l'histoire, parce que les protagonistes pensaient vivre un moment révolutionnaire à penser par référence aux révolutions du passé. On a énormément parlé de la Révolution française en 1968 mais plus encore de la Commune de Paris et des grèves avec occupation d'usines du Front Populaire. Contrairement

2. L. MATHIEU, *L'espace des mouvements sociaux*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2012.

3. M. RIOT-SARCEY, *Le procès de la liberté : une histoire souterraine du XIX^e siècle en France*, Paris, La Découverte, 2016.

à ce que laisse entendre l'analyse de François Hartog, 1968 n'a pas été un moment « présentiste » au sens où le régime d'historicité aurait été dominé par le présent. Les Gilets jaunes opèrent un peu de la même manière : la référence au passé y est forte et puissante, structurelle même. La raison pour laquelle ces usages de l'histoire semblent nouveaux est que, dans les années 1980 et 1990, ces références au passé étaient moins utilisées : l'air du temps prétendait que de toute façon, la révolution était terminée de même que la lutte de classes, le passé se refermait. Les références historiques des mouvements sociaux sont devenues à beaucoup plus courte distance : 1973 et les mobilisations lycéennes pour les mouvements contre la loi Devaquet en 1986, les grèves de 1995 pour le mouvement anti-CPE en 2006, etc.

Mais pour comprendre comment jouent les diverses références au sein des Gilets jaunes, il faut revenir à la composition sociologique et aussi dans une certaine mesure à la composition politique du mouvement. Je me trompe peut-être, sans pour l'instant d'enquête de terrain robuste, et me fonde donc sur ce que j'ai vu et entendu sur les ronds-points, dans les réunions et assemblées, et bien sûr en manifestation. Il me semble qu'on peut distinguer trois segments Gilets jaunes dont les traditions, les cultures et dès lors les références historiques diffèrent.

Il y a celles et ceux qui arrivent pour la première fois peut-être dans une mobilisation : une brèche s'est ouverte et il faut la saisir dans sa nouveauté. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de culture historique, mais c'est une culture qui ne se transmet pas sous la forme organisée de l'héritage des syndicats, des partis politiques ou des associations. Donc là, la Révolution française prime, d'autant plus que la Cinquième République, très présidentielle, est quasi monarchique, et que Macron lui-même a remis sur le métier l'idée que les Français auraient la nostalgie du roi. Alors, les Gilets jaunes ont dit : « Non, ce roi, on n'en veut pas et on veut (symboliquement !) lui couper la tête », c'est le « Macron, démission ». La Révolution française qui compte est donc celle du peuple contre l'aristocratie mais aussi celle du peuple tout court, sans article, au sens où on fait « peuple » quand on en prend conscience, quand on a conscience d'entrer dans l'histoire, d'entrer dans un mode de politisation de l'ordre du protagonisme, d'une participation active et agissante. Un autre segment renvoie aux autonomes, celles et ceux qu'on trouve dans les cortèges de tête, qui se mêlent aux « black blocks », qui écrivent sur les murs. Cette mouvance-là est un peu post-situationniste, avec ses graffitis incroyables de densité, d'humour et d'originalité. Elle fait ressurgir 1968 dans son esprit et dans sa créativité. On retrouve là des références à la Commune, aux expériences libertaires...

Enfin, il y a un troisième segment, des personnes qui sont ou ont été militantes et militants dans des organisations syndicales ou politiques diverses ; qui ont encore une culture marquée par le marxisme notamment. Elles et ils cherchent le lien avec l'histoire du mouvement ouvrier, des conflits au sein des usines et des entreprises, leur 1968 c'est la grève générale. Comme c'est très différent de ce qui est en train de se passer, les

références servent à essayer de poser la question de la grève, des occupations qui ne soient pas seulement des occupations de ronds-points ou de places, mais des occupations des lieux de travail.

S. H. : Parmi les groupes que tu décris, il y en a quand même un qui est dominant, qui est celui des primo-arrivants, en termes de nombre mais surtout dans la construction de la mobilisation : les Priscilla Ludosky, Eric Drouet, Maxime Nicolle, etc. qui réussissent à s'instituer comme porte-parole. Or une condition pour être porte-parole est de ne pas faire partie des groupes qui pourraient se reconnaître dans quelque fraction de la gauche que ce soit, parce qu'il faut maintenir l'unité. Ça fera l'objet d'études empiriques, mais si on demande pourquoi la question du travail a été aussi marginale, une partie de la réponse réside dans le fait que c'est une question qui divise. Il y a des gens dans le mouvement pour qui les chômeur.ses sont des parasites, pour qui il est hors de question d'adopter une position en leur faveur. On en reste donc à ce qui fait commun : d'une part l'opposition à Macron et d'autre part des éléments de justice sociale. Mais ceux-ci sont complètement déconnectés d'une analyse du mode de production. C'est ce qui rend possible, au début, la présence de beaucoup de militants et militantes de l'extrême droite ou des mouvements proches.

L. B. : Là, je voudrais nuancer ! D'accord, il y a le « Macron, démission ». Mais à côté, on a aussi une très forte insistance sur le besoin d'une nouvelle répartition des richesses et cette exigence est basée sur la vision d'une société différente, d'une société plus juste, plus humaine.

S. H. : Oui, il y a cette vision d'une autre société mais, pour faire le lien avec la question des temporalités, ce n'est pas une société future, c'est une société passée. Ce qui revient en permanence ce sont ces mots : « Depuis trente ans, depuis quarante ans » pour introduire l'idée qu'il faut revenir sur les politiques menées depuis trois ou quatre décennies, donc pas seulement par Macron. Il s'agit de revenir à un avant qui est un avant les réformes néolibérales pour restaurer un pacte entre l'État et la société qui aurait été trahi. C'est très différent d'un horizon utopique comme en 1968 ou de la défense d'une identité de classe comme dans l'insubordination ouvrière. C'est intéressant que dans les revendications, on trouve des choses sur les SDF, mais aussi sur les malades mentaux, sur les handicapés, c'est-à-dire la mise en avant de l'idée qu'il doit y avoir une prise en charge des personnes les plus faibles, les plus pauvres, les plus exclues. Et ce thème de l'exclusion, pur produit des années 1980 et 1990, c'est quand même très différent de l'idée qu'on peut se faire d'un horizon révolutionnaire où la société qu'il s'agit de créer n'a rien à voir avec les sociétés ayant existé dans le passé. Je ne pense pas que ce soit absolument inédit d'avoir un mouvement qui est tourné vers le passé plus que vers le futur mais ça le met à distance d'une tradition du type « Les lendemains qui chantent » !

L. B. : Je ne pense pas qu'on doive trop forcer cette dichotomie entre une vision tournée vers le passé et une vision tournée vers le futur, parce qu'il y a toujours un mélange des deux. En 1968, en réalité, on essayait

aussi de se référer au passé pour construire l'avenir. Même chez les situationnistes ! Patrick Marcolini a, dans sa très belle thèse sur les situationnistes, une conclusion étincelante sur le fait que nos utopies sont parfois et justement tournées vers le passé : elles se nourrissent de perspectives de retour à des choses qui ont existé ou plutôt qu'on imagine avoir existé⁴.

Mouvements : *S'il y a une dose de nostalgie dans le mouvement, sur quoi porte-t-elle exactement ? Les Trente Glorieuses qui sont encore dans les mémoires familiales, la croissance et le plein emploi, les politiques sociales ?*

L. B. : Ce que je vais dire est encore une fois très empirique. Je suis allée dans beaucoup d'endroits pour parler de 1968 et je n'ai pas rencontré cette nostalgie. Beaucoup de gens qui participaient à ces débats appartiennent à la génération qui a été active en 1968. Pour elles et pour eux, il n'y a pas de nostalgie des supposées « Trente Glorieuses ». La question est toujours : « Non, mais attention, glorieuses par rapport à quoi ? C'était quoi les conditions de travail ? La durée du travail ? Les salaires ? ». Certes, c'était plus simple d'avoir un emploi mais dès qu'on rentre dans les détails la critique surgit : « Oui, on se souvient des conditions de travail, de la rudesse, des journées très longues, des salaires aux pièces, des pressions patronales, etc. ».

M. : *J'aimerais qu'on revienne sur la question du peuple qui est finalement le thème commun de ces multiples référents historiques. À votre avis que nous dit ce mouvement sur « comment on fait peuple », sur ce qui peut en faire l'unité, sur les convergences et différences d'intérêts entre les groupes qui potentiellement constituent le peuple ?*

S. H. : Faire peuple suppose toujours une opération d'homogénéisation pour faire du commun. Cela veut dire éliminer tout ce qui pourrait venir diviser ce qu'on construit comme étant le support de ce commun. Cette opération implique donc le rejet d'un extérieur. Ça peut être un extérieur vertical, ceux qui sont en haut, qui sont au-dessus : le pouvoir, la caste, etc. Mais le rejet peut aussi viser un extérieur horizontal : des personnes qui sont considérées comme ne faisant pas partie du peuple. Dans un mouvement donné, il n'y a pas nécessairement de *continuum* entre ceux qui font jouer le peuple contre la caste et ceux qui font jouer le peuple contre les étrangers.

Ce qu'on a vu avec les Gilets jaunes, c'est d'abord que ça marche : ils ont réussi à faire peuple. Et l'admettre n'a rien d'anodin parce que chez les théoriciens et théoriciennes du populisme, il y a souvent l'idée que la construction d'un peuple est quelque chose qui ne peut se faire que de l'extérieur, par une opération politique organisée autour d'un – ou d'une – leader. Même la stratégie Podemos suppose très consciemment que pour que ça marche, pour que ça avance, il faut la queue de cheval du professeur Pablo Iglesias⁵. Or avec les Gilets jaunes on a une volonté de se passer du leader, de cette forme de représentation. Le symbole de cette homogénéisation sans leader, c'est le gilet jaune, un dispositif

4. P. MARCOLINI, *Esthétique et politique du mouvement situationniste : pour une généalogie de ses pratiques et de ses théories (1952-1972)*, Université de Nice, 2009.

5. P. IGLESIAS, « Understanding Podemos », *New Left Review*, n° 93, p. 8-22.

matériel qu'on peut voir et par lequel on va physiquement constituer un peuple d'égaux.

Les Gilets jaunes c'est donc un mouvement libertaire : non pas par son ancrage dans une tradition anarchiste, mais au sens où l'exercice du pouvoir à l'intérieur du mouvement est quelque chose qui est extrêmement contrôlé et très mal accepté. Ça repose vraiment sur l'autonomie des individus et des groupes qui sont capables de s'organiser de manière formellement égalitaire. C'est la première chose que dit le mouvement. Les spécialistes du populisme se sont trompés : on n'est pas obligés d'emprunter aux termes du gouvernement autoritaire pour créer un mouvement populaire. C'est un espoir énorme du point de vue des personnes intéressées à l'émancipation que de voir qu'effectivement on peut faire peuple de manière libertaire, et que ça fonctionne.

Ensuite, il faut se demander pourquoi ça ne marche pas plus. C'est-à-dire, pourquoi à un moment donné, cette capacité à faire peuple avec un soutien massif de la population cesse d'opérer ? Pourquoi la mobilisation stagne à quelques dizaines de milliers de personnes sur aussi longtemps sans qu'on assiste à la décrue classique ? Cela veut dire qu'il y a vraiment des gens très motivés, mais pourquoi ça ne prend pas plus ? On se trouve face à une limite, un paradoxe fondamental, qui est que pour faire peuple de cette manière il faut le refus de l'organisation, ce qui, du coup, limite très sérieusement les capacités de mobilisation et donc leurs effets.

M. : Il me semble que face à cette question du « comment faire peuple », la gauche a classiquement apporté deux registres de réponse. La première est l'organisation et le parti. C'est-à-dire qu'il faut le fameux débouché politique au mouvement social : la construction de l'organisation est ce qui permet de gérer la diversité, de profiter des espaces qu'offre le jeu démocratique et finalement d'obtenir du pouvoir. La deuxième réponse est de dire qu'il ne faut pas faire peuple mais classe et, sur cette base sociale homogène, le rôle de l'organisation est de construire un espace de vie et de mobilisation, une contre-société qui permettra, sur la longue durée, d'imposer le changement. Dans les deux cas, du fait de la centralité de l'organisation, il y a une opposition cruciale avec la construction libertaire que vous décrivez... Les Gilets jaunes ce serait donc ni peuple, ni classe ?

L. B. : Au contraire, pour le mouvement des Gilets jaunes, il me semble qu'on peut, qu'on doit articuler peuple et classe. Au sein du mouvement plusieurs classes sont très présentes et actives. Elles sont au cœur de la chose politique et font peuple. Ce qui rend une telle opération possible est que ces classes sont solidaires les unes des autres. Une analyse très éclairante de Christian Mahieux, syndicaliste Solidaires, dans le dernier numéro des *Utopiques*, parle à propos des Gilets jaunes de prolétariat parce qu'il y a évidemment des salarié.es à statut dans ce mouvement, mais surtout parce qu'il y a beaucoup de « précaires » : des gens en intérim, au chômage, à la retraite ou qui travaillent en auto-entrepreneurs. Les situations sont diverses mais toutes marquées par une

certaine fragilité économique. Il y a quelques artisan.es mais les petits patrons qui étaient là au début, au moins celles et ceux qui prenaient la parole en tant que tels, sont assez vite passés à l'opposition et tiennent maintenant un discours très virulent contre le mouvement. Une fois cela noté, où est le peuple ? C'est le symbole, le signifiant de l'alliance. Ils et elles font peuple en se donnant une légitimité politique, en proposant du commun. La dynamique du mouvement a été de se rencontrer, de structurer le débat pour se poser en pouvoir potentiel. C'est le sens du « Macron, démission » et de son omniprésence même si on ne sait pas très bien quoi mettre à la place. Donc là, c'est bel et bien faire peuple : une irruption.

Pourquoi l'irruption ne va-t-elle pas plus loin, ne débouche-t-elle pas sur une crise politique majeure ? Là il faut sortir du regard purement interne au soulèvement des Gilets jaunes pour prendre en compte la situation plus large dans laquelle il s'inscrit. La première chose à noter tient au discrédit du vote, la réduction de l'exercice politique par excellence qu'est le vote à un geste inutile : des millions de personnes ne font plus ce geste-là. Et comme le disait Samuel, désertir le moyen par lequel l'État institue un peuple rend évidemment plus difficile cette construction. Certes le désinvestissement des circuits usuels de la démocratie peut déboucher sur d'autres gestes politiques, et c'est bien ce qu'est le mouvement. Mais, et là on touche à la seconde difficulté, la disqualification du politique s'étend au fait de manifester, de se rebeller. Elle est portée par le discours des médias sur la violence ou l'allégeance à l'extrême droite mais aussi renforcée par la répression policière qui a quand même été d'une intensité rare.

M. : *Quand tu dis, « les Gilets jaunes c'est une question de classes », cela veut dire une situation de fait ou quelque chose d'explicite, une identité assumée, même si les mots ne sont pas ceux du mouvement ouvrier, de la gauche ou de la tradition marxiste ?*

L. B. : Évidemment, personne n'était là pour dire « Voilà, moi, je suis dans la lutte des classes ». On a parlé de ces années 1980 qui ont généralisé l'idée que les classes n'existent plus. Et si les classes n'existent plus, la lutte des classes n'existe plus non plus ! Mais ce n'est pas parce qu'on n'emploie plus ou pas le mot qu'il n'y a pas de classes évidemment. Après tout, les historien.nes ont beaucoup discuté de l'Ancien Régime pour savoir si on peut parler de *classes* alors que la société se pense comme une société d'*ordres*. Et dire que c'est aussi une société de classes est légitime pour beaucoup. Personnellement, je pense que le mouvement des Gilets jaunes a manifesté une conscience de classe. Comme quand il s'en prend aux Fouquet's. Certes l'initiative est sans doute venue du Black bloc mais les Gilets jaunes présents manifestaient une sorte de jubilation, refusaient de condamner même quand les journalistes les poussaient à le faire. Le Fouquet's c'est le symbole de l'opposition frontale entre ceux et celle qui possèdent les richesses et les autres. On est loin de la classe définie par la non-possession des moyens de production. Mais on est bien dans la revendication d'une identité et d'un conflit socio-économique, centré sur la répartition des richesses.

S. H : Pour moi, quand on parle de classes et de lutte de classes, on mélange trois choses. Une première chose, déjà analysée par Aristote et reprise par Machiavel, est l'existence d'une division fondamentale entre le peuple et les puissants. Cette division est organisatrice de toute forme politique et pour Machiavel, elle a pour origine une contradiction majeure : les puissants ont un désir fondamental qui est celui de dominer, et le peuple a un désir fondamental qui est celui d'être libre. Et ce peuple-là, il a une dimension de classe au sens où il est composé du petit peuple, de ceux qui n'appartiennent pas aux gens qui sont des dominants sociaux. Cet aspect-là de la lutte des classes est la révolte du *démos* : au sens où le *démos* c'est le peuple mais ce n'est pas tout le peuple, c'est le peuple des dominés. Donc, on a cette première définition de la classe qui fonctionne extrêmement bien avec les Gilets jaunes.

Il y en a une deuxième qui fonctionne extrêmement mal, qui est celle, en gros, des mouvements ouvriers qui, à partir de la fin du XVIII^e siècle s'organisent sur la base d'une expérience de travail, une expérience de métier sur le lieu du travail, qui s'organisent à partir de la reconnaissance des rapports qu'on appellera ensuite rapports de production mais qui sont d'abord vécus très immédiatement dans la relation de travail, dans l'expérience de l'atelier puis de l'usine. L'archétype de cette émergence c'est la révolte des Canuts en 1831. On a des ouvrier.es qui viennent dénoncer l'existence d'une classe, les fabricants, c'est-à-dire les capitalistes, qui font une pression à la baisse sur ce qu'on appelle le tarif, le prix du travail et qui refusent surtout qu'il y ait une négociation collective de ce tarif. Dans cette seconde approche, l'endroit où les rapports de classe se nouent est l'entreprise, même si la condition d'ouvrier.e ou de salarié.e a bien d'autres dimensions. De ce point de vue-là, les Gilets jaunes, ce n'est pas du tout un mouvement de classe ; non pas du fait de la caractérisation sociologique des personnes qui y participent mais parce que le lieu de travail n'est pas un lieu de lutte.

Ensuite, il y a la troisième définition, héritée des organisations politiques marxistes, qui met les deux ensemble, c'est-à-dire qui fait coïncider la classe comme sujet politique et la classe comme sujet d'expérience du travail. Le syndicalisme de masse et la construction de parti de masse repose sur cette conception : la classe est le sujet historique identifié au prolétariat. Et souvent quand on pose la question de la relation entre le mouvement et la question de classe, c'est cela qu'on cherche : un sujet qui peut être caractérisé à la fois comme sujet politique et comme sujet ancré dans une certaine position dans les rapports de production.

Donc pour les Gilets jaunes, je crois que la réponse à ta question est plutôt qu'il s'agit bien d'une question de classe mais à condition d'accepter de se défaire de ce que le marxisme a théorisé sous le terme de classe. Rappelons-nous le XIX^e siècle : la révolution de 1848, même la révolution de 1871, La Commune. Est-ce que les gens se mobilisaient au nom de la classe ouvrière ? Certain.es oui, mais certainement pas toutes. La mobilisation se faisait sur la base d'une expérience partagée qui mêlait toujours appartenance de classe au sens d'appartenance à un métier, mais

aussi appartenance à un quartier, mais aussi appartenance à la Garde Nationale, etc. Donc, ce n'est pas uniquement l'expérience de travail, en particulier l'expérience de travail dans l'usine, qui fait qu'on fait classe. Et on ne fait pas juste peuple, on fait bien classe au sens des petits contre les puissants, on fait classe à partir de toute une série de relations de sociabilité populaire enchevêtrées.

C'est ce qu'on a avec les Gilets jaunes : un mouvement de classe, non pas au sens où les personnes seraient toutes situées dans les rapports de production au même endroit, non pas donc où ils auraient les mêmes intérêts économiques, mais où ils sont pris dans des éléments de reconnaissance réciproque. On se reconnaît dans l'expérience de l'autre lorsqu'il l'énonce, même si cette expérience n'est pas une expérience du travail. C'est quelque chose d'essentiel dans la constitution et la pérennité des groupes de Gilets jaunes. Il y a beaucoup, beaucoup de témoignages. C'est un élément très important. Les gens témoignent de leur condition de travail, de leur condition de vie, dans laquelle le travail a une importance mais n'est pas la seule dimension. Les autres personnes peuvent avoir une position tout à fait différente. Il n'y a pas que des personnes en grande difficulté chez les Gilets jaunes. Il y a des personnes qui, socialement, sont plutôt insérées, il y a des cadres, il y a des intellectuels aussi. Mais le témoignage de son expérience sociale est le biais par lequel les uns et les autres se reconnaissent. Et c'est une manière de faire classe qu'on n'arrive plus à reconnaître comme telle, parce qu'elle est très différente de la manière dont on a fait classe au XX^e siècle, à l'époque du marxisme triomphant. Ce n'est pas la manière dont le marxisme a pensé la classe comme sujet, avec cette adéquation entre position dans les rapports de production et sujet politique, mais c'est beaucoup plus proche de ce qu'est l'existence historique des classes et en particulier de l'expérience de la « formation de la classe ouvrière » aux XVIII^e et XIX^e siècles.

L. B : Oui. Je suis absolument d'accord, mais j'ajouterais que, d'une part, les rapports de production se sont beaucoup complexifiés, ils se sont précarisés avec cette conséquence de mettre à distance ce qui se passe dans les lieux de travail. Il est intéressant de voir que les tentatives de blocages de l'économie proposées par les Gilets jaunes ne passent pas par la grève mais par des occupations de lieux ouverts au public : des péages, des centres commerciaux... Parallèlement je me demande jusqu'à quel point les Gilets jaunes qui participent aux mouvements du samedi, aux assemblées générales, sont aussi dans des luttes de classes au quotidien sur leurs lieux de travail. Certes ce n'est pas la totalité du mouvement mais j'ai rencontré des gens, à Vierzon, à Audincourt, près de Sochaux, à Lens parmi les Gilets jaunes qui sont encore ouvrier.es, pour certains militant.es syndicaux, pour qui la lutte de classe est le premier référent mais qui se retrouvent pleinement dans le mouvement.

M. : *Une manière de résumer ce que vous pointez est peut-être de dire qu'il y a des modalités pour faire classe en un sens plus général et moins messianique que la théorisation que les partis politiques ouvriers et le*

marxisme ont élaborée. C'est-à-dire une manière de tenir ensemble la question de l'accès à la richesse, du rapport au travail et des expériences de vie en dehors de la trilogie classique : usine, syndicat, parti...

S. H : C'est ça.

M. : *Sur cette base et pour boucler avec notre question du début sur les référents historiques, j'aimerais qu'on revienne sur la façon dont l'historiographie des 25 dernières années, celle concomitante au tournant libéral, a abordé la formation de ces identités de classe en général et la formation de l'identité ouvrière plus spécifiquement.*

S. H : C'est large mais on peut au moins insister sur le fait qu'il y a clairement quelque chose qui s'est passé après la publication du livre de E. P. Thompson sur la formation de la classe ouvrière anglaise⁶. Notamment parce qu'il mettait radicalement en question le discours marxiste orthodoxe et l'idée selon laquelle la conscience de classe viendrait de l'homogénéisation des conditions de production par le développement de l'usine et la création d'une sorte d'expérience commune des prolétaires. Thompson montre que cela ne marche pas du tout comme cela. La classe ouvrière anglaise se crée à la rencontre de transformations objectives et de reformulation d'éléments préexistants dans les sociabilités populaires, d'éléments presque anthropologiques, constitutifs des cultures populaires.

Pour lui, ce qui préexiste à l'apparition d'une conscience de classe, ce n'est pas le développement de l'usine, c'est l'existence d'une culture ouvrière au sens anthropologique du terme. Cette culture ouvrière est reformulée par l'appropriation d'un langage et l'appropriation d'une nouvelle manière de se dire et de se définir, en lien avec les événements politiques et la rencontre de textes savants. On passe donc d'une analyse économique de la formation de la classe à une analyse anthropologique et culturelle. L'approche de Thompson a particulièrement été discutée par les historien.nes français.es parce que, à la différence de la Grande-Bretagne, en France, la formation d'une conscience de classes – au sens de l'apparition de personnes qui se mettent à parler au nom des ouvrier.es et dire : « Nous sommes la classe ouvrière » et à lutter en faisant des grèves – a lieu bien avant l'industrialisation.

On a eu en conséquence d'un côté des gens qui ont essayé de reformuler le marxisme en s'intéressant au type d'industrialisation, en montrant que la voie anglaise n'est pas le seul type d'industrialisation, en parlant de proto-industrialisation et en s'intéressant aux effets du machinisme dans les petites structures. Et puis, à l'inverse, vous avez celles et ceux qui défendent l'idée que la classe est avant tout une affaire de langage, que ce qui compte c'est le processus politique et culturel qui amène à parler un langage de la classe. D'un côté, vous avez E. P. Thompson lui-même, et en France François Jarrige ou Maurizio Gribaudi qui insistent sur les transformations du travail⁷. Et à l'opposé, vous avez ceux qui insistent sur le rôle premier du langage de classe : Gareth Stedman Jones pour la classe ouvrière anglaise, William Sewell pour la France⁸. Et à côté, à

6. E. P. THOMPSON, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Seuil, 2012 [1963].

7. F. JARRIGE, *Au temps des tueuses de bras : les bris de machines à l'aube de l'ère industrielle, 1780-1860*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009 ; M. GRIBAUDI, *Paris ville ouvrière : une histoire occultée (1789-1848)*, Paris, La Découverte, 2014.

8. W. H. SEWELL, *Gens de métier et révolutions : le langage du travail, de l'Ancien régime à 1848*, Paris, Aubier-Montaigne, 1983 [1980] ; G. STEDMAN JONES, *Languages of Class: Studies in English Working Class History 1832-1982*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

l'extérieur, quelqu'un comme Jacques Rancière, qui montre comment les trajectoires d'émancipation peuvent venir des ouvrier.es qui justement refusent la condition ouvrière, qui veulent s'échapper de la classe⁹.

Ces discussions ont été cruciales dans les années 1970 et 1980. Et puis ça disparaît progressivement, au profit d'une conception étendue des mondes populaires. Non pas parce qu'on ne parlerait plus du tout des dominés, mais parce qu'on fait une histoire sociale qui est différente, qui mêle l'histoire du travail et du capitalisme à celle des rapports de genre et de race, à l'histoire de l'empire et des subalternes. Du coup, on prend au sérieux la culture, pas juste la culture du métier ou de la production, on intègre la religion, les cultures orales des classes populaires, etc. À un moment donné cela devient donc compliqué de continuer à parler de classe, puisqu'on met derrière cette supposée expérience de classe des choses de plus en plus diverses.

Aujourd'hui, en France, chez les historiens et les historiennes, on a un retour de la question non pas de la classe mais de l'histoire ouvrière avec toute une nouvelle génération de chercheur.es. On a un foisonnement d'études sur les mondes ouvriers qui sont pris sous des angles très divers, avec parfois des choses très nouvelles comme le lien avec l'histoire environnementale. Mais la question de la formation de la classe ouvrière n'a pas vraiment été remise à l'agenda.

L. B : Il faut évoquer l'importance que revêt depuis quelques années une « histoire populaire ». Howard Zinn a eu une influence considérable ; d'autant plus considérable que lui-même s'est impliqué pleinement dans les luttes. C'est cette conjonction entre histoire de l'expérience du travail et histoire du politique qu'on retrouve dans certains textes d'une génération plus jeune. Par exemple chez Xavier Vigna, qui fait bien une histoire de la classe ouvrière mais pas seulement une histoire du mouvement ouvrier, des syndicats et des partis, mais une histoire du métier, des corps au travail, des sociabilités ouvrières *et* une histoire de la politique à l'usine sans que cela passe forcément par le biais classique de histoire des organisations, des syndicats et des partis¹⁰.

S. H : Les personnes qui réussissent à tenir vraiment les deux bouts d'une histoire ancrée dans les mondes ouvriers, et en même temps qui posent la question des organisations, sont très rares. Il y a Julian Mischi qui réussit à travailler sur le PCF en parlant de son inscription en milieu rural¹¹. Mais c'est à peu près tout. Pourtant, le retour de l'ancrage local des mobilisations, dont le mouvement des Gilets jaunes comme mouvement de ronds-points est un témoin indubitable, montre l'importance qu'il y a à saisir cette dimension. C'est un champ d'étude dont les historien.ne.s doivent se saisir à nouveau ! ●

9. J. RANCIÈRE, *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard, 1981 ; J. RANCIÈRE, « The Myth of the Artisan Critical Reflections on a Category of Social History », *International Labor and Working-Class History*, vol. 24, octobre 1983, p. 1-16.

10. X. VIGNA, *L'insubordination ouvrière dans les années 68. Essai d'histoire politique des usines*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007 ; *Les ouvriers. La France des usines et des ateliers (1880-1980)*, Paris, Les Arènes, 2014.

11. J. MISCHI, *Servir la classe ouvrière, sociabilités militantes au PCF*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.