

CONTINUATIONS ET RUPTURES BIOPOLITIQUES CAPITALISME GORE, TRANSFÉMINISME ET MANIF-FÊTE-ACTIONS CHEZ SAYAK VALENCIA

María Bacilio
(École Normale Supérieure de Paris/Princeton University)

Résumé

Cet article explore les arguments les plus importants du célèbre livre *Capitalisme Gore* de la philosophe et poétesse mexicaine Sayak Valencia, publié pour la première fois en 2010 par Melusina. Pour ce faire, nous inscrivons ses analyses dans l'histoire de la biopolitique, inaugurée par Michel Foucault dans les années 1970. Valencia suit ce dernier tout en se rapprochant d'autres auteurs de la tradition biopolitique, tels qu'Achille Mbembe pour pouvoir réfléchir à la violence exacerbée et explicite infligée aux corps et aux esprits au Mexique en raison de la demande mondiale de drogues et des profits économiques qu'elle génère. Elle situe cette violence dans le sous-genre gore du cinéma d'horreur. Au-delà de l'analyse philosophique et généalogique, nous montrons comment Valencia voit dans le transféminisme et dans la *manif-fête-actions* des voies possibles pour résister collectivement à la terreur. À notre tour, nous nous interrogeons brièvement sur la capacité de sa proposition à inclure les mouvements de mères qui cherchent leurs proches portés disparus en raison des guerres civiles entre les différents groupes mafieux-paramilitaires (les trafiquants de drogues) et entre ces groupes et l'État.

Abstract

This article explores the most significant arguments from the renowned book *Gore Capitalism* by Mexican philosopher and poet Sayak Valencia, published for the first time by Melusina in 2010. To this end, we situate her analyses within the history of biopolitics inaugurated by Michel Foucault in the 1970s. Valencia follows Foucault while also drawing on other authors from the biopolitical tradition, such as Achille Mbembe, in order to reflect on the extreme and explicit violence inflicted on bodies and minds in Mexico driven by global demand for drugs and its economic profit. She locates this violence within the gore genre of horror cinema. Beyond elucidating the philosophical and genealogical content, we show how Valencia identifies transfeminism and the *protest-celebration-actions* (*manif-fête-actions*) as possible ways for collective resistance against terror. We then briefly consider whether her proposal can genuinely include the movements of mothers searching for their missing loved ones as a result of civil wars between different mafia-paramilitary groups (drug traffickers) and between these groups and the state.

1. Point d'ancrage : la pensée frontalière et la bio-histoire

Quand Rainer Maria Rilke écrivit dans sa septième élégie de son recueil *Duineser Elegien* « *Glaubt nicht, Schicksal sei mehr als das Dichte der Kindheit [...]* » (« Ne croyez pas que le destin soit plus que la densité de l'enfance ») (Rilke 1923, 27) il n'avait pas tort de souligner, comme d'autres auteurs et autrices l'ont fait, combien l'enfance détermine le cours d'une vie parfois jusqu'à la tragédie. En liant le premier âge au destin, le poète a fait de la vaste complexité de la vie et de son contraire le point de départ de toute forme de création. Mais pour l'objet de notre texte, il nous semble essentiel de décortiquer le mot

enfance pour en dégager un autre élément qui partage le même emplacement existentiel : le sol. Entendons par là que la géographie que nous habitons (ou avons habitée) et qui nous habite en retour peut également ajouter une couche de densité à ce que nous sommes. Du moins tel est le cas de la philosophe et poétesse mexicaine Sayak Valencia, dont le travail ne peut se détacher du Mexique et, plus particulièrement, de sa ville natale, Tijuana. Ville frontalière des États-Unis, Tijuana capture une partie des tensions géopolitiques entre la puissance économique et militaire du Nord, tout comme les conséquences impérialistes et néocoloniales du Sud.

Tijuana, selon l'autrice, de par sa localisation géopolitique (sa frontière est la plus traversée au monde) n'est pas uniquement une ville de passage (*ciudad de paso*) comme elle est habituellement considérée, mais plutôt une *trans-ville* (*trans-ciudad*) (Valencia 2016, 139), le préfixe « trans- » permettant de souligner non seulement les déplacements physiques qui y ont lieu, mais aussi ceux des langues et des perspectives économiques, marquées par le contraste entre cette ville mexicaine et les riches cités étatsuniennes, comme San Diego (située à seulement 24,05 km de distance). Ce contraste est d'autant plus accentué que l'économie de Tijuana repose sur une économie de la violence qui permet de maintenir le commerce des produits et des services illégaux. Selon Valencia, ce commerce s'est intensifié lorsque la sécurité des frontières a été renforcée après le 11-septembre (Valencia 2016, 141). L'économie de la violence de Tijuana entraîna ainsi un effacement de la frontière entre la légalité et l'illégalité permettant l'instauration permanente d'un état d'exception, où les pires horreurs peuvent être perpétrées et se normaliser. « La Tía Juana, Tiguana, tiuana, teguana, Tiwana, Tijuan, Ticuana » (Valencia 2016, 24) est donc une ville qui condense en elle-même un univers qui peut difficilement se détacher du va-et-vient des marchandises, des armes, des vies, des « *mort-vivants*, » (Mbembe 2006, 59) des peurs et des espoirs. C'est cet univers frontalier qui constitue le point de départ de son célèbre ouvrage *Capitalisme gore*, publié dans sa version française en 2023 chez Cambourakis, et qui lui permet, par son vécu, de rendre explicite le caractère *gore* de l'économie : « J'ai écrit *Capitalisme gore* depuis l'angoisse, mais aussi depuis une désobéissance [...] *Capitalisme gore* est écrit depuis une Tijuana à Tijuana, non pas dans une volonté de revendiquer un territoire de manière chauvine, mais plutôt depuis un lieu propice à observer comment les inégalités et aussi les intersections subjectives façonnent notre manière de penser » (Valencia 2021, 78).

La façon dont Valencia fait de cette situation limitrophe l'origine de son analyse philosophique s'inscrit dans une tradition littéraire et philosophique développée par des penseurs, penseuses, des écrivains et des écrivaines qui ont réfléchi à la mobilité sud-nord ou nord-sud dans cette partie du continent américain et qui ont eu pour objectif de donner une voix au Sud global. Nous songeons notamment à l'écrivaine chicana Gloria Anzaldúa et au sémiologue argentin Walter D. Mignolo. Anzaldúa, dans son livre *Borderlands / la Frontera* détache la frontière de sa position géographique en la rendant mobile, singulière et incarnée, du fait de la façon dont la communauté chicana¹ et Anzaldúa elle-même en tant que lesbienne vivent et assument leur existence frontalière de l'intérieur. Dans son livre elle créa ainsi « un espace transdisciplinaire pour penser la colonisation à partir de l'inscription personnelle (linguistique et subjective) dans les héritages coloniaux » (Mignolo 1995, xiii). Mignolo dans son livre *Local Histories / Global Designs* s'inspire de l'écrivaine chicana pour proposer la pensée frontalière (*Border Thinking*), à savoir, une épistémologie pour décoloniser la connaissance et, ainsi, construire des histoires locales

¹ Le terme « chicano-chicana » se réfère au départ aux Mexicano-Nord-Américains, mais peut aussi être employé pour se référer aux latinos-latinas habitant aux États-Unis.

décoloniales qui, néanmoins, ne se dissocient aucunement des productions globales de connaissances. Pour reprendre les mots de Valencia :

« [N]ous pensons que les discours du premier monde devraient prêter attention à ce que les discours du tiers monde ont à dire sur les dérives du monde du capital et du monde en général. Car c'est dans les interstices de ces mondes négligés qu'émergent les réinterprétations des rôles économiques et la création de nouvelles identités et de nouveaux sujets [...]. » (Valencia 2016, 17)

Capitalisme gore s'inscrit également dans une autre tradition, celle de la philosophie de l'histoire et, plus précisément, de la « bio-histoire » (Foucault 1976, 187) à laquelle la biopolitique, inaugurée par Michel Foucault, est en partie redevable. Avant que Foucault n'aboutisse dans les années 1970 à ses analyses sur la biopolitique, il avait consacré dans les mêmes années ses travaux à l'*anatomo-politique*, à savoir, à une « physique du pouvoir » (Revel 2010, 196) qui consistait à discipliner les sujets individuellement, au moyen de stratégies et de pratiques modelant leurs corps et leurs perceptions. Comme le terme *anatomo-politique* l'indique, l'objectif était de porter une attention particulière aux effets directs sur le corps et l'esprit des individus, tels que les châtiments. La prison, l'école, l'atelier, l'usine, l'armée ou l'hôpital psychiatrique sont des exemples d'espaces où s'est mise en place une telle orthopédie individuelle. Mais l'apparition de ces institutions n'aurait pas pu avoir lieu sans l'aide d'une série de discours et de savoirs ayant offert la matière énonçable pour que de tels espaces puissent se concrétiser. Par exemple, Deleuze dans son livre *Foucault* nous rappelle qu'il fallait d'abord faire un code pénal qui rende énonçable la matière criminelle (le délinquant, les délits, les punitions, etc.) pour pouvoir la concrétiser ensuite avec de la pierre. Si la structure architecturale de la prison, particulièrement le très connu panoptique, devient importante c'est pour ce qu'elle permet de faire voir une fois construite. Elle permet de faire voir le crime et le criminel, mais elle permet aussi de faire en sorte que les détenus se sentent observés (Deleuze 2004, 39). Un effet de contrôle social et un effet de contrôle individuel sont donc les conséquences tant des discours que des milieux. Il faudra néanmoins ajouter que la discipline, en plus de se rendre visible à partir des espaces, se manifeste aussi par des objets. Foucault dans la *Volonté de savoir* mentionne les effets potentiels sur les enfants du fait de mettre ou pas des rideaux dans des dortoirs (Foucault 1976, 39) ; Jean Vigo dans le film *Zéro de conduite* ne fait que l'exemplifier merveilleusement.

Un peu plus tard le penseur français s'intéresse au contrôle des populations entières ou à l'« orthopédie sociale » (Revel 2010, 196), ainsi qu'à la façon dont le côté biologique des individus devient un enjeu central de la *gouvernementalité*, marquant ainsi le tournant biopolitique. Mais le passage de sociétés punitives à la biopolitique ne doit pas être compris comme un moment dans l'histoire de l'analytique du pouvoir qui dépasse entièrement l'*anatomo-politique*. Ce qui s'est plutôt produit est que cette dernière a été incorporée dans les nouvelles configurations du pouvoir. Cela a nécessité, dans certains cas, d'assouplir et de rendre moins visible les techniques indispensables pour faire « entrer la vie et ses mécanismes dans des calculs explicites » (Foucault 1976, 188). Il suffit simplement de penser au quadrillage du temps, de l'espace et du mouvement des individus. Ce quadrillage, qui a acquis sa forme dans des espaces d'enfermement, a été appliqué plus tard, avec le développement des grandes métropoles modernes, à toutes les cités et même à la campagne (laquelle a longtemps été exclue des logiques de pouvoir similaires à celles des espaces urbains).

Pour marquer la limite historique du moment d'apparition de la biopolitique, Foucault engage une discussion avec Aristote, à la fin de la *Volonté de savoir*, pour montrer la façon dont, avant la modernité et l'industrialisation, le simple fait de vivre, commun à tous les êtres vivants (*zoe*), était inséparable de la vie politiquement qualifiée (*bios*) : « L'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d'une existence politique ; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question » (Foucault 1976, 188). Selon le philosophe français, contrairement à la Grèce antique, ce qui se produit à partir du XVIII^e siècle en Europe et qui marque l'avènement de la biopolitique, c'est que la *zoe* est séparée ou arrachée de la vie politique (et donc de la *bios*). Autrement dit, l'homme est devenu à la fois sujet et objet de savoir, et cela à partir d'une série de discours scientifiques et de méthodes de classification qui n'ont fait que réifier la vie naturelle pour juste après l'intégrer dans des discours politiques. La première classe sociale à avoir expérimenté une telle séparation fut la bourgeoisie, qui après avoir compris les dangers auxquels sa proximité avec la classe ouvrière l'exposait décida d'inclure cette dernière dans ses préoccupations sur la santé, telles que la natalité, la sexualité, les épidémies, la famine, entre autres. Parmi les conséquences les plus dramatiques d'une telle réification se trouve la consolidation de programmes eugéniques au XX^e siècle qui ont permis, par exemple, que les horreurs de l'Holocauste puissent se produire. Sur la même longueur d'onde, Valencia évoque les réflexions de la philosophe et sociologue hongroise Ágnes Heller qui rappelle comment la loi *habeas corpus*, qui se référait à la conscience et à la responsabilité du corps des nobles, a fini par concerner toute l'ensemble de la population à l'arrivée de la modernité (Valencia 2016, 153-154).

La biopolitique a permis à Foucault non seulement de dégager le passage d'une logique d'orthopédie individuelle à une logique d'orthopédie sociale, mais elle lui a aussi permis de mettre ses distances par rapport à une lecture classique de la souveraineté de type contractualiste, notamment celle de Thomas Hobbes, et ce pour trois raisons. D'abord, parce qu'il ne voit pas dans le contrat social un dépassement de l'état de nature ou de la guerre de tous contre tous rendu célèbre par Hobbes avec la figure du loup et son interprétation de la locution latine : « *homo homini lupus est* ». Au contraire, le philosophe considère que la guerre est intrinsèque à l'exercice de toutes formes de pouvoir. C'est pourquoi dans son séminaire *Il faut défendre la société* il modifie le célèbre aphorisme de Carl von Clausewitz « la guerre est la simple continuation de la politique par d'autres moyens » par « le pouvoir est la continuation de la guerre par d'autres moyens » (Foucault 1997, 16-17). Puis, Foucault prend ses distances avec les contractualistes par rapport à tout usage général ou universaliste des catégories telles que l'État, la Souveraineté, la Loi ou le Pouvoir. Par ces dernières Foucault n'entend pas un ensemble d'institutions, de structures, d'appareils ou une puissance, dont certains souverains seraient dotés, et qui assurerait la sujétion d'une population. Cela veut dire que le philosophe n'analyse pas l'État ou la Loi comme un foyer unique de souveraineté à partir duquel seraient produites des formes dérivées et descendantes du pouvoir. Ainsi, suivant la proposition de Philippe Chevalier, plutôt que de répondre à la question « quoi ? » ou « qu'est-ce que le pouvoir » ou « la substance du pouvoir » ou « l'essence du pouvoir », Foucault se demande « comment cela se passe ? ». Cette façon empirique d'interroger le pouvoir nettoie le champ historique et même politique de toute substance (Chevalier 2011, 25) ou de toute essence permettant ainsi d'en finir avec l'idée selon laquelle il y aurait une seule forme de rationalité avec des finalités univoques et instituées par un seul groupe. Au contraire, ceux en charge d'administrer et d'exercer le pouvoir seraient des figures multiples et parfois insoupçonnées comme la famille, les médecins, la police, les institutrices, etc.

Or, même si Foucault exclut une forme unique de pouvoir à partir de laquelle seraient produites des formes dérivées du pouvoir, cela ne veut pas dire qu'il nie complètement l'existence d'une forme générale du pouvoir. Entendons par là que pour qu'il puisse donner une consistance aux stratégies locales de pouvoir ou aux *micro-pouvoirs*, il faut quand même que ces derniers créent des régularités leur permettant de se reproduire sous différentes formes. L'État et le Droit seraient ainsi le résultat ou les formes terminales d'une série de *micro-pouvoirs* :

« Par pouvoir, je ne veux pas dire "le Pouvoir", comme ensemble d'institutions et d'appareils qui garantissent la sujétion des citoyens dans un État donné. [...] L'analyse, en termes de pouvoir, ne doit pas postuler, comme données initiales, la souveraineté de l'État, la forme de la loi ou l'unité globale d'une domination ; celles-ci n'en sont plutôt que les formes terminales. » (Foucault 1976, 121)

Par « forme terminale » il ne faut pas évidemment comprendre « forme totale », car à nouveau nous serions en train de tomber sur la forme de l'universel dont le philosophe se détache ou, du moins, essaie de se détacher.

Enfin, Foucault se distancie également des contractualistes concernant l'une des formes de l'exercice de la souveraineté territoriale qui, selon lui, se résumerait par la formule suivante : « le droit de faire mourir ou de laisser vivre », soit un pouvoir qui s'exerce avant tout comme droit de tuer. Comme le philosophe italien Giorgio Agamben nous le rappelle « de par sa nature, ce droit est néanmoins asymétrique, en ce sens qu'il s'exerce surtout du côté de la mort et ne regarde la vie qu'indirectement, comme abstention du droit de tuer » (Agamben 2016, 868). Au contraire, le philosophe français propose que ce qui est en jeu dans l'administration moderne de la vie en Europe est plutôt « le pouvoir de faire vivre ou de rejeter dans la mort » (Foucault 1976, 181) ou, en d'autres termes, « faire vivre et laisser mourir », un pouvoir qui se caractérise par « l'étatisation du biologique » (Agamben 2016, 921). Or, Judith Butler nous rappelle que même si « laisser mourir » n'est pas exactement une action, ce n'est pas pour autant non plus une simple omission : il s'agit de ne rien faire alors qu'une demande exige que quelque chose soit fait (Butler, 2017) ².

Les trois distances prises par Foucault concernant la lecture classique de la souveraineté sont également le point d'ancrage des penseurs qui sont redevables de la tradition philosophique qu'il fit naître, mais non sans changements. Comme dans toute discussion philosophique, différentes modifications ont dû être faites pour que la biopolitique puisse continuer à exister comme socle de connaissance. C'est pourquoi Sayak Valencia suit Foucault et Heller tout en prenant à son tour ses distances et en s'approchant d'autres lectures de la biopolitique, particulièrement celles qui réfléchissent à partir de géographies non-européennes, comme celle de l'historien camerounais Achille Mbembe. Ce dernier dans son article « Nécropolitique », plutôt que d'entendre la souveraineté selon la formule « faire vivre et laisser mourir », la définit comme « droit de tuer ». Si l'historien met l'accent sur la mort plutôt que sur la vie c'est parce qu'il se focalise sur quatre moments de l'histoire de la modernité et de l'époque contemporaine dans lesquels nous avons utilisé ou utilisons toujours l'état d'exception, l'état de siège et la terreur comme soubassement du pouvoir : le colonialisme, l'esclavagisme des africains, l'apartheid et l'occupation. Mais aussi parce que les territoires colonisés et occupés ne sont pas

² Voir la video: European Graduate School Video Lectures. Judith Butler. Distinctions on Violence and Nonviolence. 20 de février 2017. [vue le 29 janvier 2025]. Min 3.20. <https://www.youtube.com/watch?v=3sSFCqzvTEI>.

gouvernés par la même structure juridico-politique que les pays européens. Entendons par là que pendant longtemps ces territoires n'étaient pas organisés sous la forme étatique et, encore aujourd'hui, certains territoires peinent à être reconnus comme des états souverains.

Parmi les conséquences d'une telle situation « hors l'État » se trouvent l'exclusion des colonisés du genre humain et leur réduction à la vie animale ou sauvage. Cette déshumanisation a permis les pires cruautés à leur encontre et a constitué l'une des premières mises en place de la biopolitique, notamment à travers la stérilisation forcée, les mutilations corporelles et, finalement, leur extermination : « Le fait que les colonies peuvent être gouvernées dans l'absence absolue de loi vient du déni raciste de tout point commun entre le conquérant et l'indigène. Aux yeux du conquérant, la vie sauvage n'est qu'une autre forme de vie animale, une expérience horrifiante, quelque chose de radicalement autre (*alien*), au-delà de l'imagination ou de la compréhension. » (Mbembe 2006, 40) Le manque de structure étatique a également permis que les guerres menées dans ces territoires ne soient pas celles entre armées régulières et, donc, qu'il n'y ait pas de distinction entre l'ennemi externe et interne, mais aussi que les affrontements ne soient soumis à aucune réglementation (par exemple l'égalité juridique de tous les États, la reconnaissance des frontières souveraines ou le respect des civils). Une telle absence de règles a permis au colonisateur d'empêcher toute forme de paix et de militariser la vie quotidienne sous prétexte d'avoir l'intention de « civiliser » les populations qui y habitent ou d'être à la poursuite de terroristes. Pour lui, le colonisé n'est qu'un ennemi absolu (ou un *alien* absolu) et son territoire une source infinie de ressources économiques, humaines et naturelles.

Les conséquences de la colonisation et de l'occupation ne sont pas unidirectionnelles (colonisateur → colonisé), car à l'intérieur des territoires, de nouvelles logiques de « pouvoir de la mort » (Mbembe 2006, 43) sont progressivement instituées. Mbembe, suivant Frantz Fanon, affirme qu'à l'intérieur de la ville du colonisé se créent des espaces miséreux marqués par des taux élevés de criminalité où les habitants survivent dans des conditions extrêmes et meurent (Mbembe 2006, 43). Cela illustrerait comment la souveraineté repose aussi sur la capacité à définir quelles communautés méritent de vivre et, par extension, quelles zones urbaines restent vivables. De même, selon Mbembe, au cours du dernier quart du XX^e siècle, plusieurs États africains n'ont plus de monopole ni sur les luttes armées qui se tiennent à l'intérieur de leur territoire, ni sur leurs limites territoriales (Mbembe 2006, 50). En attestent la prolifération de groupuscules armés, qui agissent en tant que *micro-pouvoirs*, composés par des « citoyens-soldats, enfants-soldats, soldats et bâtiments mercenaires » (Mbembe 2006, 50), mais aussi le fait que les mercenaires, ainsi que les seigneurs locaux, participent à des réseaux transnationaux pour l'exploitation illégale des ressources naturelles. Ces nouvelles logiques de *gouvernementalité* n'ont fait que condamner les populations des anciennes colonies à la survie, c'est-à-dire à exister en tant que *morts-vivants* dans des zones d'exception (par exemple, des camps de réfugiés), ainsi qu'à une exposition constante aux massacres.

Bien que l'exercice de la souveraineté et de la violence moderne et contemporain dans les territoires analysés par Mbembe résonnent avec celui de certains territoires de l'Amérique Latine, il faut admettre que les logiques de pouvoir développées dans cette partie du continent doivent être analysées dans leur singularité en partie en raison du fait qu'ici la colonisation a eu lieu dans une période antérieure à la Modernité. Comme Mignolo nous le rappelle, la domination coloniale espagnole et portugaise aux Amériques trouvent leur origine et source épistémologique dans les XV^e et XVI^e siècles, à savoir, lors de la Renaissance et ne peuvent pas se comprendre sans l'expansion impériale étatsunienne et

sans la migration latino-américaine vers les États-Unis (Mignolo 1995, viii). C'est dans l'héritage colonial, l'impérialisme et dans les effets du capitalisme moderne, tels que le néolibéralisme, que Valencia se situe généalogiquement pour montrer la particularité de l'exercice de la souveraineté, dont l'utilisation du gore, dans le Mexique contemporain et, plus particulièrement, dans des villes frontalières telles que Tijuana.

2. Généalogie de la violence et de la souveraineté au Mexique

L'État mexicain n'a pas non plus le monopole des luttes armées qui se déroulent à l'intérieur de son territoire, ni à ses frontières. Il n'a pas davantage la maîtrise d'une partie de ses décisions politiques quand des groupes mafieux-paramilitaires³ exercent la violence politique (comme le meurtre des politiciens ou des fonctionnaires), quand ils contrôlent des territoires dans tout le pays et quand ils ont indirectement participé à la consolidation du Mexique en tant que nation moderne et néolibérale, qui a eu lieu après la Révolution Mexicaine (1910-1920⁴). En effet, le sociologue Luis Astorga, en retraçant l'histoire des drogues et des groupes mafieux-paramilitaires au Mexique, montre comment déjà au début du XX^e siècle et après la Révolution existaient des groupes de paysans qui se dédiaient au trafic de drogues et qui ont pris le relais à des « illégalismes populaires » (Foucault 1973, 195) tels que les chinois à qui est attribué l'introduction au Mexique de plantes comme l'opium⁵, particulièrement dans la région du Sinaloa (Astorga 2016, 47), au nord-ouest du Mexique. Pour le sociologue mexicain, le fait que ces groupes de paysans aient pu se consolider comme un pouvoir économique et militaire s'explique par le soutien qu'ils ont eu depuis le début du siècle de la part des institutions et des acteurs de l'État, c'est pourquoi il ne faut pas comprendre ces groupes comme un « pouvoir parallèle », comme certains politologues, analystes ou même Valencia (Valencia 2016, 157) l'affirment, mais plutôt comme le pouvoir lui-même (Astorga 2016, 156). De même, il convient de ne plus voir dans ces groupes « des hordes barbares corrompues » (Astorga 2016, 229) qui auraient perverti des institutions supposément immaculées, car la corruption et la violence étaient déjà présentes en raison de la rentabilité élevée de ce marché et du haut degré d'impunité. C'est ainsi que, plutôt que de désigner les

³ Selon le sociologue mexicain Luis Astorga, ni le terme « narcotrafic » ni celui de « cartel » ne permettent de rendre compte de manière adéquate de ce qui devrait être désigné plus justement par les expressions « organisation criminelle » ou « organisation mafieuse-paramilitaire ». Concernant le premier terme, Astorga soutient qu'il est désormais inapproprié, dans la mesure où ces organisations ne se consacrent plus exclusivement au trafic de stupéfiants. Elles exercent aujourd'hui un véritable contrôle territorial, notamment par le biais de la violence armée et de l'extorsion exercée sur les populations qu'elles cherchent à dominer, et parfois même sur les pouvoirs publics. Puis, en ce qui concerne le mot « cartel », Astorga fait valoir que si nous nous basons sur la signification originelle du mot cartel, nous trouvons qu'il désigne une entente entre différentes entreprises (ou, en l'occurrence, entre organisations criminelles) visant à éliminer toute forme de concurrence. Or, l'une des caractéristiques fondamentales des organisations mafieuses-paramilitaires est précisément l'absence de tout accord entre elles, ce qui engendre des rivalités constantes. Ainsi, l'usage interchangeable de ces termes par les médias ou les gouvernements relève davantage de leur popularité médiatique que de leur pertinence conceptuelle. (Astorga 2015, 182)

⁴ Les dates de la fin de la Révolution mexicaine varient selon les historiens. Pour certains elle prit fin en 1917 avec la promulgation de la Constitution mexicaine, mais d'autres la situe en 1920, année de la première présidence stable.

⁵ Actuellement, la mafia chinoise et la Chine continuent d'être la cible d'accusations, comme celle d'être responsables de l'introduction du fentanyl (un opioïde 50 fois plus puissant que l'héroïne) et de la fourniture des composants chimiques nécessaires à sa fabrication sur le territoire mexicain avant d'être acheminé aux États-Unis. Le fentanyl n'est donc en réalité qu'un produit parmi d'autres dans une longue histoire d'échanges illégaux entre la Chine et le Mexique, liée à la production, au transport et à la consommation de drogues, c'est-à-dire à l'histoire des illégalismes dans ce pays.

narcotrafiquants comme les principaux responsables des maux du Mexique, il est nécessaire d'analyser leur existence et leur histoire d'une manière interdépendante et simultanée avec celles de l'État (Astorga 2016, 199) et, plus tard, avec celle du néolibéralisme. L'intellectuelle mexicaine Irmgard Emmelhainz propose les années 1980 comme le moment où le néolibéralisme fut pleinement assumé dans ce pays (Emmelhainz 2016, 24-25) :

« Le Mexique a été l'un des premiers pays à mettre en place un appareil d'État néolibéral et, par conséquent, ses expériences, ainsi que celles d'autres régions pionnières en ce sens, comme l'Asie du Sud-Est et la Chine, ont servi d'exemples de réforme structurelle néolibérale sur le plan économique, incluant des expérimentations de précarisation du travail et de relocalisation de paysans dépossédés. Dans ce contexte, les villes mexicaines ont servi de laboratoires de répression et de gestion de la violence. » (Emmelhainz 2016, 32)

En ayant comme point de départ l'interdépendance entre les groupes mafieux-paramilitaires et le pouvoir politique du Mexique, il est possible de suivre Valencia quand elle propose que la *gouvernementalité* au Mexique est accaparée par des *micro-pouvoirs* (les narcotrafiquants) dont la masculinité est fortement exacerbée. Ces *micro-pouvoirs* ne doivent en aucun cas être compris comme des criminels ordinaires, car leur pouvoir territorial, militaire, technologique et économique leur a même permis de se partager le pays entre plusieurs familles. Celles-ci ont réussi, par le biais d'accords et de guerres civiles entre les différents groupes mafieux-paramilitaires, à imposer leur propre définition de la paix et de la guerre. Cette paix doit être comprise dans le sens de l'Empire romain (*Pax Romana*), mais qui, dans ce cas, se traduirait par ce que le jargon journalistique nomma une *Pax narca* (Scherer Ibarra, 2025). Il s'agit donc d'une paix fictive, car elle dépend entièrement de la soumission militaire et économique à un pouvoir qui coexiste avec la *gouvernementalité* officielle de l'État, ce qui a créé un « amalgame narco-politique » (Valencia 2016, 46). Pour tirer quelques conséquences d'un tel amalgame de pouvoir il devient central de signaler la collaboration globale, particulièrement en termes économiques, qui existe pour que le marché des drogues n'arrête pas de s'étendre, ce qui contribue aussi à que des armées et des seigneurs locaux aient pris le relais des colonisateurs dans l'exercice de la terreur, comme ce fut également le cas dans certains pays du continent africain (Mbembe 2006, 49-50). Les effets de cette collaboration sont en réalité sidérants, quand nous constatons que le produit criminel brut représenterait, selon l'estimation de Jaume Curbet et de Carlos Resa-Nestares, au moins 15% du commerce mondial, ce qui lui permet d'avoir une incidence sur les décisions économiques mondiales (Valencia 2016, 28). Dans une telle situation, la population se voit également obligée d'investir dans des entreprises de sécurité privée et dans des infrastructures sécuritaires (telles que des clôtures), ainsi qu'à la surveillance de leurs domiciles et commerces pour empêcher autant que possible que la guerre et l'insécurité ne pénètrent dans leurs espaces privés.

Pour insister davantage sur l'histoire moderne de la production et de la consommation des drogues au Mexique, il est possible de retracer la consommation légale de substances à base d'opium ou de marijuana au moins depuis la fin du XIX^e siècle. La normalisation et le laxisme conséquent à l'égard de la consommation changea au cours des années, particulièrement au début du XX^e siècle et après la pression internationale. Dans les années 1940 les conditions socio-historiques et géographiques permettent que la culture

du pavot et le trafic d'opium à grande échelle se développent particulièrement dans la ville de Sinaloa, ayant comme conséquence l'émergence des premiers narcotrafiquants (Astorga 2016, 17). Sans surprise jusqu'à nos jours les principales têtes du trafic de drogues sont originaires de cette ville. Certains moments historiques mondiaux, comme la Seconde Guerre mondiale, ont entraîné une demande exponentielle et mondiale de certains produits dérivés de l'opium, de la coca et de la marijuana. Par exemple, pendant ce conflit armé des pays comme la Tunisie, l'Algérie et le Pérou ont cultivé le pavot, tandis qu'au Mexique se cultivait le pavot et la marihuana (Astorga 2016, 73). Le Bureau fédéral des stupéfiants (*Federal Bureau of Narcotics*) aux États-Unis exprimait son inquiétude concernant le trafic d'opium après la guerre, particulièrement celle provenant du Mexique qui était la principale source d'approvisionnement (Astorga 2016, 74). Cette crainte s'est plus tard confirmée, car les États-Uniens sont l'un des principaux consommateurs de drogues au niveau mondial. Les conséquences de cela se font ressentir non seulement aux États-Unis, mais aussi dans les politiques punitives ou menaçantes que ce pays exerce sur le Mexique, comme l'intention du gouvernement de désigner les narcotrafiquants comme des terroristes pour pouvoir intervenir militairement sur le territoire mexicain. Mais comme Valencia le souligne, la morale du pays du nord peut difficilement être prise au sérieux quand la consommation de drogues n'est qu'une conséquence de la férocité de ses stratégies économiques et de son impérialisme :

« Il est bien connu que le capitalisme mobilise la morale afin de dissimuler la férocité de ses stratégies économiques. La préoccupation du gouvernement des États-Unis dans la lutte contre le narcotrafic ne repose nullement sur une considération pour la vie [...]. Ce qui importe véritablement pour le gouvernement, c'est le capital qui échappe à l'État par le biais du marché illégal, ainsi que la possibilité de mettre en œuvre des stratégies interventionnistes de contrôle à l'échelle mondiale. » (Valencia 2016, 129)

La question posée par Valencia est donc celle de dégager philosophiquement le rapport qui existe entre le capitalisme et l'épistémologie de la violence du narcotrafic. En ce qui concerne le premier, pour la philosophe il est impossible de l'aborder sans prendre en considération la mondialisation et la façon dont, partout dans le monde, le travail est dérégulé et de plus en plus précarisé. Certes, l'une des conséquences de cette situation est la pauvreté et la misère, constitutives du capitalisme, mais il y a aussi le fait que la rentabilité des produits illégaux a permis de valoriser des espaces historiquement mis à l'écart des récits nationaux, comme ce fut le cas de la campagne. Par exemple, à partir des années 1940 quand le Mexique essaya de se positionner comme une nation moderne, industrielle et de se donner les bases vers le néolibéralisme, les paysans ont fait l'expérience d'un accroissement des inégalités ainsi que d'une forte répression résultant, comme le souligne l'historienne nord-américaine Gladys McCormick, du fait que « le régime avait appris à gérer les réseaux patron-client, à diviser et à conquérir les groupes populaires, à déployer stratégiquement la répression et à utiliser sélectivement la rhétorique contradictoire du populisme révolutionnaire et de la modernisation économique pour renforcer le pouvoir du régime en place » (McCormick 2016, 4). Le ban que les paysans ont éprouvé du récit national moderne donna lieu aux mouvements de guérillas communistes paysannes tels que ceux dirigés par Rubén Jaramillo, Genaro Vázquez ou Lucio Cabañas. Mais ce fut également à la campagne que des groupes de paysans ont su étendre leur pouvoir économique et territorial, au point de faire des campagnes l'un des centres névralgiques de la production de marchandises illégales. Bien

évidemment l'existence des marchandises dépendait entièrement d'une main d'œuvre infiniment renouvelable. À ce moment-là, les populations paysannes devinrent la cible des patrons qui, autrefois, étaient eux-mêmes des paysans : « le fait que le narcotrafic constitue aujourd'hui un facteur d'une puissance considérable, disposant des ressources suffisantes –tant économiques que politiques– pour s'opposer à l'État, offrir des emplois et revaloriser les zones rurales, en fait une option professionnelle à la fois terriblement séduisante et rentable » (Valencia 2016, 68). Ainsi, dans les campagnes, se mirent en place de nouveaux rapports au système de production ainsi que de nouvelles classes sociales, notamment des familles paysannes se regroupant sous le nom de cartels de drogue.

Dans les années 1950 fut publiée officiellement dans un journal mexicain la référence aux « nouveaux riches », à savoir, ces familles qui ont fait fortune par le biais du trafic de drogues (Astorga 2016, 122). Mais ces « nouveaux riches » ne sont pas restés les mêmes, c'est pourquoi Valencia souligne la mobilité sociale si particulière éprouvée par cette nouvelle classe sociale. La particularité de cette mobilité sociale est que le narcotrafic au Mexique est le produit d'une lutte paysanne⁶ qui est devenue une guérilla urbaine, puis qui a fait partie du crime organisé et, finalement, qui a donné lieu à des capitalistes gore qui ont la capacité d'investir dans l'économie mondiale (Valencia 2016, 84-85). Ces derniers ont alors dû trouver des moyens de maintenir le contrôle territorial de leurs parcelles de drogue, de leurs biens, des circuits d'exportation des marchandises, ainsi que des institutions politiques à la manière des « micro-souverains » (Valencia 2021, 33). C'est à ce moment qu'ils ont, en imitant la raison d'État, constitué à leur tour de nouvelles formes de *micro-pouvoirs* (des tueurs à gages connus comme les *sicarios*, des enfants espions, des personnes prêtes à transporter de la drogue à l'intérieur de leurs corps, entre autres.) dans la ville et la campagne. Pour constituer ces *micro-pouvoirs*, il fallait d'un côté nourrir les ambitions d'une partie des sujets, majoritairement des hommes, prêts à en faire partie, en leur promettant une ascension sociale et l'accès à l'hyperconsommation (Valencia 2016, 83). De l'autre côté, il s'agissait de promouvoir une valorisation individuelle fondée sur une forte accentuation de leur virilité et sur une « éthique protestante » du travail.

La virilité ne peut pas exister non plus sans violence, pensons à comment historiquement, la masculinité a été associée au pouvoir souverain dans son sens classique, c'est-à-dire, en tant que pouvoir sur la vie et sur la mort. Cet exercice du pouvoir a fini par s'ancrer profondément dans la sphère domestique et nationale. Agamben nous rappelle dans *Homo Sacer* que la décision souveraine sur la vie ou sur la mort ou le « droit de vie et de mort » qui est, comme nous l'avons vu, le fil conducteur des discussions *biopolitiques* et *nécropolitiques*, trouve l'une de ses origines juridiques dans le pouvoir de vie et de mort

⁶ Il ne faut pas confondre cette lutte paysanne avec les guérillas paysannes communistes, car la première est celle constituante au pouvoir étatique du début du XX^e dont parle Astorga. Il est cependant intéressant de retracer tout au long de ce siècle les deux formes de lutte paysanne qui se sont constituées et le rapport de l'État à leur égard. Par exemple, il ne fait aucun doute que dès leur début les guérillas communistes paysannes ont subi le poids de la répression, c'est pourquoi elles furent les premières à éprouver l'usage systématique de la disparition forcée. À l'inverse les guérillas paysannes qui trafiquaient des drogues, en exploitant la nature et en l'intégrant dans un circuit monétaire extrêmement rentable, ont réussi à nouer des alliances avec l'État, alliances que les guérilleros n'ont jamais eues, ni avec le gouvernement, ni avec l'armée, ni avec la police. Par ailleurs, il serait intéressant de s'interroger sur les conséquences du rapport de ces deux groupes à la nature et au territoire. Les guérilleros communistes voyaient dans la défense du territoire et de leur travail un moyen de rendre leur dignité aux communautés paysannes, cela allait de pair avec l'héritage paysan de la Révolution mexicaine. Au contraire, les paysans qui trafiquaient des drogues et qui, comme les guérilleros communistes, avaient l'intention d'améliorer leur situation, trouvèrent assez rapidement des façons de privatiser et de surveiller la terre à l'aide de l'imposition d'interdiction de passages, l'installation de clôtures et le recours à des gardes armés.

que le père romain avait sur ses fils (et non pas sur sa femme, sa fille ou ses esclaves qui étaient exclus de la vie politique et réduits à la vie domestique) quand ces derniers devenaient des citoyens (Agamben 2016, 84). Ce qui voulait dire que la politisation de la vie des hommes romains dépendait entièrement non seulement de leur relation avec leur père, mais surtout de la façon dont leur vie biologique était exposée à la mort. Cependant, insiste le philosophe italien, cette mort ne doit pas être comprise comme la simple punition d'une faute. Bien au contraire, c'est précisément parce que le *pater* disposait d'un tel droit que la relation père-fils pouvait exister. L'« assujettissement inconditionné à un pouvoir de mort » (Agamben 2016, 84) prend de l'ampleur dans l'histoire mondiale de la souveraineté, car l'Europe et une partie de ses anciennes colonies (dont le Mexique) sont redevables au droit romain. Mais aussi parce que cette histoire est intimement liée à la relation que le magistrat entretenait avec son empire. Le magistrat, en tant que « père de la patrie », n'était que la figure « agrandie » du droit du père sur son fils. Ainsi, il ne s'agit plus de la violence à l'égard du fils, mais de la décision sur la vie et la mort des citoyens. Il est donc impossible de séparer l'empire ou la patrie d'un pouvoir de mort sur les citoyens. Il en va de même concernant le rapport des paysans, qui agissent comme des *micro-souverains* avec les *micro-pouvoirs* et celui des *micro-pouvoirs* avec le reste de la population : afin de protéger leurs territoires, leurs intérêts et leurs familles, c'est-à-dire, leurs cartels de drogue, leurs membres font de la décision sur la vie et sur la mort le pivot de leur propre existence.

3. La théâtralisation et mercantilisation de la violence capitaliste

La mise en œuvre de la violence souveraine dans le cas des narcotrafiquants a la particularité de suivre des logiques proches des pratiques politiques coloniales, mais rappelle aussi celles de l'Ancien Régime en France, particulièrement en ce qui concerne la théâtralisation de la violence. Selon Valencia, la violence que les narcotrafiquants mettent en place partout dans le territoire mexicain se fait comme technologie de terreur, mais aussi comme *gag* (Valencia 2016, 37) qui est un instrument politique provenant de la tradition humoristique et théâtrale. Dans le cas du Mexique, le *gag* s'exprime dans les règlements de comptes des groupes mafieux-paramilitaires, selon une logique de « loi du talion », et consiste à théâtraliser la violence d'une manière parodique, grotesque et difficile à croire, comme, par exemple, le fait de laisser des têtes coupées avec des messages sur la voie publique. Par rapport à la théâtralisation politique, Foucault nous rappelle dans *Sécurité, territoire, population* la façon dont la raison d'État doit toujours se manifester dramatiquement, intensément et violemment. Il donne l'exemple de la façon dont Louis XIV organisa la cour « sous la forme d'intrigues, de disgrâces, de choix, d'exclusions, d'exils, et puis la cour, c'est aussi le lieu où précisément le théâtre va représenter l'État lui-même » (Foucault 2004, 271). Achille Mbembe, dans la même perspective, rappelle qu'à la même époque, les condamnés à mort, voire des morceaux de leurs corps mutilés, étaient exhibés dans l'espace public tels que les rues et les places publiques. Ce type de mise en scène de la terreur est ainsi devenu un élément structurant de la violence populaire, qui s'est notamment exprimée lors de la Terreur révolutionnaire (Mbembe 2006, 33). La violence coloniale, comme déjà évoqué, n'est pas étrangère à de telles théâtralisations du pouvoir, surtout lorsqu'il s'agissait de contraindre corps et esprits des populations réduites en esclavage à s'occuper des marchandises. En témoigne, par exemple, la violence infligée aux Congolais (y compris aux enfants) dont les mains étaient tranchées s'ils n'apportaient pas la quantité de caoutchouc exigée par les colons

belges. Cette brutalité, révélée par l'activisme photographique (Sliwinski 2011, 80-81), illustre ce que Mbembe désigne comme une forme de « mort dans la vie », où l'esclave est :

« [G]ardé en vie mais dans un état mutilé, dans un monde fantomatique d'horreur et de cruauté et de désacralisation intenses. Le cours violent de la vie d'esclave est manifeste si l'on considère la disposition du contremaître à agir de manière cruelle et immodérée ou le spectacle des souffrances infligées au corps de l'esclave. La violence devient ici une composante des "manières", comme le fait de fouetter l'esclave ou de prendre sa vie : un caprice ou un acte purement destructeur visant à instiller la terreur. » (Mbembe 2006, 36-37)

La particularité du Mexique et l'une des contributions de Valencia à la bio-histoire est que le *gag* coexiste avec le gore. La philosophe considère qu'historiquement dans ce pays nous sommes passés de la pure expérience de la violence propres au néolibéralisme et à la mondialisation de la deuxième moitié du XX^e siècle, à la « réalité gore » (Valencia 2016, 37) du XXI^e siècle et propre à l'ultralibéralisme. Pour l'autrice, la différence dans l'exercice de la violence de ces deux siècles est que la réalité gore assume plus radicalement une rationalité économique capitaliste (conséquence en partie de la chute du bloc soviétique) qui cherche à supplanter la gouvernementalité de l'État et qui ne se limite pas aux domaines classiques analysés par la biopolitique tel que la natalité ou la famille, car cette rationalité s'est étendue jusqu'aux marchés illégaux. Le crime organisé, affirma l'autrice, ne se limite plus à un processus économique local, mais est devenu une entreprise transnationale de plus. Qui plus est, les groupes mafieux-paramilitaires rapportent des profits économiques à partir de la spectacularisation et de la commercialisation de la violence qui se fait par les moyens de communication. Valencia propose ainsi le pas de l'État-nation propre au XX^e siècle vers le marché-nation propre au XXI^e siècle (Valencia 2016, 42). Si Valencia s'inspire du sous-genre cinématographique gore pour nommer les nouvelles épistémologies de la violence créées par les narcotrafiquants, c'est parce que leur participation dans l'économie globale se fait uniquement par le spectacle ou la théâtralité de l'horreur, de la cruauté et de la violence extrême. Le gore est ainsi devenu pour les membres des groupes mafieux-paramilitaires l'outil par excellence de nécro-émancipation (*necroempoderamiento*) :

« Ainsi par capitalisme gore, nous désignons le déversement de sang explicite et injustifié (comme le prix que paie le tiers monde en s'accrochant aux logiques du capitalisme, de plus en plus exigeantes), le très haut pourcentage de viscères et de démembrement, souvent mêlés au crime organisé, au genre, et aux usages prédateurs des corps—tout cela par le biais de la violence la plus explicite [...]. » (Valencia 2016, 25)

Un tel spectacle gore, jadis réservé à certains circuits de l'audiovisuel, s'est maintenant infiltré dans la vie quotidienne des Mexicains à tel point que ces derniers ont non seulement modifié leurs formes de vie en espérant ne pas devenir la prochaine victime (ou le prochain spectacle) tout en étant contraints de devenir des spectateurs des corps mutilés, abandonnés dans les rues ou suspendus aux ponts : « Le gore ne se limite plus à un genre cinématographique, ni à des pamphlets ou des journaux à sensation. Le gore est notre réalité aujourd'hui » (Valencia 2016, 96). Si les groupes mafieux-paramilitaires cherchent à maintenir le Mexique dans un état d'exception permanent, dont le gore est devenu l'épitomé, il faut aussi savoir que derrière l'apparente « bestialité » ou « déraison

» de leurs actes, se cache en réalité une logique de pouvoir parfaitement rationnelle, qu'il faut apprendre à décoder. Entendons par là que dans une situation de suspension du régime juridico-politique, en raison des guerres civiles que les narcotrafiquants ont instaurées dans le pays et qui se sont particulièrement accentuées aux frontières (Valencia 2016, 39), les capitalistes gore cherchent non seulement à créer de la terreur, mais aussi à transmettre des messages à la population, à leurs rivaux et à l'État. Ces derniers se sont donc vus contraints à apprendre à lire des cartographies de violence corporelle (Valencia 2016, 123), comme s'il s'agissait d'une marque de fabrique : qu'est-ce qui se cache derrière des doigts coupés ? Des yeux arrachés de leurs orbites ? Un corps torturé ? Un corps enveloppé dans une couverture ?

L'épistémologie gore inscrite dans des disputes économiques globales et dans « l'hypermodernité technologique et ultra-rapide » (Valencia 2016, 88) fait que le processus de production et d'accumulation capitaliste analysé par Marx dans le premier livre du *Capital* soit maintenant, et particulièrement dans cette géographie, rendus possibles par le nombre de morts (Valencia 2016, 26). C'est pourquoi la philosophe et poétesse renomme ce système économique « capitalisme gore ». La consommation de drogues, que la philosophe désigne comme une « consommation gore » (Valencia 2016, 73) et qui se fait principalement par des individus issus du premier monde, joue aussi un rôle dans ce qui semble être l'un des tournants du capitalisme tardif, étant donné que les consommateurs accordent beaucoup plus d'importance à leurs plaisirs et à leurs gratifications émotionnelles (Valencia 2016, 73-74), et ce au prix de la terreur, de la dévastation humaine et de l'état d'exception permanente subies par les populations productrices de drogue. C'est pourquoi l'autrice voit un lien possible entre le capitalisme pharmacopornographique et biopolitique d'Occident, proposé par le philosophe espagnol Paul Preciado, et le capitalisme gore et nécropolitique propre aux pays du tiers-monde.

Pour le philosophe espagnol et la philosophe mexicaine le nouveau capitalisme a déplacé les catégories humanistes vers des catégories hédonistes qui amènent le marché et les populations à se rapporter autrement à la réalité, à la consommation et à la distribution des drogues légales et illégales. (Valencia 2016, 76-77). La philosophe porte par conséquent un regard plutôt critique envers ceux qui considèrent la consommation de drogues comme un acte de subversion, pour la simple raison qu'elles ne font que nourrir le *nécropouvoir* et ce tournant du capitalisme. Cela ne veut pas dire qu'elle ne voit pas un certain acte de désobéissance civile dans la consommation de stupéfiants, notamment lorsqu'elle s'inscrit dans une contestation du pouvoir prohibitionniste de l'État et du conservatisme, mais pour elle ce ne serait tout de même aucunement un acte de résistance : « Les consommateurs de drogues, *en soi*, ne peuvent pas être considérés comme des sujets de subversion, car ils renforcent une hiérarchie de soumission (incarnée par un autre spectre biopolitique, celui des criminels) perpétuant la chaîne des sujets soumis, bien que par un autre spectre du système. » (Valencia 2016, 159)

Une question centrale, qui apparaît en filigrane dans les analyses de Valencia, est celle du sens que prendrait la formule qui décrit l'exercice de la souveraineté au Mexique. Comme nous l'avons vu dans sa définition classique, la souveraineté consiste à « faire mourir ou faire vivre ». Dans un cadre biopolitique, selon Foucault, elle se transforme en « faire vivre et laisser mourir ». Enfin, pour Mbembe, la nécropolitique repose sur « le droit de tuer ». Mais alors, quel serait son sens gore ? Nous pourrions proposer cette formule : « faire mourir et mercantiliser le spectacle de la mort ». En effet, même si le capitalisme gore s'inscrit dans le sillage de la nécropolitique, qui intègre déjà la mort comme ce qui est propre à la souveraineté dans des pays du tiers monde, Valencia souligne que, contrairement à la nécropolitique de Mbembe, il ne se détache pas complètement de la

biopolitique, car la souveraineté dans le capitalisme gore se caractérise par sa capacité à faire que chaque partie de la vie, surtout la mort, deviennent des marchandises. Il ne se détache pas non plus de la biopolitique parce que ses acteurs légitimes (le gouvernement, l'État et le discours) ont encore un rôle à jouer dans la mise en place de cette forme du capitalisme, par exemple à partir de la corruption. Or, ce qui est indéniable est que pour que la pleine marchandisation des vies et la théâtralisation de la mort ait pu avoir lieu, il a fallu que des sujets subversifs et dystopiques prennent en partie le relais de l'État et de ses *micro-pouvoirs* dans l'exercice de la souveraineté (Valencia 2016, 158), à savoir, les sujets endriagues.

4. Le sujet endriague

Le sujet endriague est une autre contribution de Valencia à la bio-histoire. C'est lui qui occupe la place que Foucault donna dans ses analyses biopolitiques aux *micro-pouvoirs*. Or, la différence entre les *micro-pouvoirs* libéraux et modernes chez le philosophe français (comme la police, l'institutrice ou le médecin) et ceux de l'ultralibéralisme de l'époque contemporaine est qu'il s'agit des sujets majoritairement issus de la pauvreté et des milieux violents (qui ne doivent pas pour autant être compris comme des conditions qui participent de la catégorie de la nécessité) et qui n'ont que leurs corps et leur force de travail pour survivre économiquement. Comme nous venons de le mentionner, ils sont aussi des sujets prêts à exécuter des pratiques sanguinaires au nom de l'argent, à savoir, à exercer ce qui est propre à la souveraineté gore : « faire mourir et mercantiliser le spectacle de la mort ». À l'échelle des classes sociales, le sujet endriague occupe la place du prolétariat, que Valencia nomme « prolétariat gore. » (Valencia 2016, 122), et se différencie de ceux qui sont à la tête des groupes mafieux-paramilitaires (qui sont les nouveaux-riches ou la nouvelle-bourgeoisie) pour la simple raison qu'ils sont à leur service. Cela ne veut évidemment pas dire que le sujet endriague reste prolétaire pour toujours, il peut aussi finir par connaître une mobilité sociale. Il faut cependant rappeler que ces nouvelles classes sociales, situées dans la nécropolitique, coexistent avec le pouvoir et les *micro-pouvoirs* de l'État mexicain, c'est pourquoi, une fois de plus, la philosophe insiste sur le lien que sa proposition entretient avec la biopolitique : « La nécropolitique des sujets endriagues suit les traces laissées par la biopolitique et ses aspirations à la gouvernabilité du territoire, de la sécurité et de la population » (Valencia 2016, 157-158).

En se référant aux micro-pouvoirs comme des sujets endriagues, Valencia s'inspire du roman *Amadis de Gaule* de l'écrivain espagnol Garci Rodríguez de Montalvo. Amadis de Gaule est la figure chevaleresque espagnole qui joue un rôle analogue à celui du roi Arthur en Angleterre ou de Charlemagne en France. Dans le roman, Amadis de Gaule combat contre le monstre endriague, mélange entre un homme, une hydre et un dragon. Il se caractérise également par sa grande taille, la légèreté de ses mouvements et son état bestial. Il est décrit comme étant doté de suffisamment d'éléments défensifs et offensifs pour provoquer la peur chez n'importe quel adversaire. Sa férocité est telle que l'île sur laquelle il vit est présentée comme un lieu inhabité, une sorte d'enfer sur terre (Valencia 2016, 100). Si Valencia établit une analogie entre le monstre endriague de ce roman et les sujets endriagues qui travaillent pour le trafic de drogue, c'est d'abord parce qu'elle les identifie comme les nouveaux sujets ultra-violents et démolisseurs du capitalisme gore qu'il faudra un jour ou l'autre affronter, à l'instar du chevalier Amadis de Gaule. Mais aussi, parce qu'elle suit la thèse de la chercheuse en lettres et littérature hispanique et

lusophone Mary Louise Pratt, qui affirme que le monde contemporain est gouverné par le retour des monstres (Valencia 2016, 100).

Malgré la référence métaphysique aux monstres, Valencia accorde une réalité très concrète au sujet endriague, car ce dernier est cet individu qui fait de la pauvreté, de l'échec, de la frustration, du bannissement du projet néolibéral et national, ainsi que de l'insatisfaction, les motifs pour donner un nouveau sens à sa vie à travers le crime. Ces motifs sont de plus alimentés par l'idée selon laquelle la croissance économique lui permettra de passer du statut de victime à celui de personnage à la fois respecté et redouté, une espèce de héros. Mais pour devenir un de ces sujets endriagues, il doit mettre en avant au moins trois caractéristiques : sa masculinité ou son machisme, sa capacité à être prêt à se sacrifier et son culte de l'argent. Concernant la masculinité, qui est présenté par l'autrice comme un trait fondamental de ces sujets⁷, il faut ajouter à ce que nous avons déjà mentionné que la virilité des sujets endriagues est une fiction politique héritée de la construction étatique de l'identité masculine mexicaine, ou « machisme national » (Valencia 2016, 50). Cette identité est fondée sur l'idée selon laquelle l'homme, surtout celui provenant des classes paysannes et travailleuses, est une personne indifférente au danger, qui méprise les vertus « féminines » et qui s'impose grâce à la violence.

Afin de pouvoir adresser la question de la capacité sacrificielle des sujets endriagues il est important de rappeler que, pour la philosophe mexicaine, ces sujets ont transformé la culture du travail en une sorte de « protestantisme dystopique » (Valencia 2016, 103). Entendons par là que non seulement ils ont fait de la violence extrême un mode de vie, mais aussi que, pour eux, le travail et la vie ne font qu'un. Quand Valencia parle du protestantisme dystopique des sujets endriagues, où la divinité du protestantisme a été entièrement remplacée par l'argent, elle relit en réalité la figure du kamikaze que Mbembe analyse à la fin de son article « Nécropolitique » : « le corps ici devient l'uniforme même du martyr. Mais le corps en tant que tel n'est pas seulement un objet de protection contre le danger et la mort. Le corps en lui-même n'a ni pouvoir ni valeur. Le pouvoir et la valeur du corps résultent d'un processus d'abstraction basé sur le désir d'éternité [...] En d'autres termes, dans la mort, le futur s'évanouit dans le présent » (Mbembe 2006, 56). Mais ce qui est propre au sujet endriague est le fait qu'il est prêt à mourir (physiquement et spirituellement) de la façon la plus violente, mais cette fois-ci au nom de la religion capitaliste qui est, selon le philosophe allemand Walter Benjamin, non seulement « une pure religion culturelle, peut-être la plus extrême que l'histoire a connue » (Benjamin 53, 2019), mais est aussi une religion dont le culte est permanent (Benjamin 58, 2019). Il y aurait donc chez le sujet endriague une logique suicidaire où la violence est perçue comme un outil d'auto-affirmation personnelle.

C'est également cette logique kamikaze qui permet de nourrir la figure héroïque du trafiquant de drogues, car sa mort devient aussi une source de culte et d'honneur. En atteste ce qui dans les années 1970 a commencé à être connu comme la narco-culture après le premier enregistrement auprès la Société des auteurs et compositeurs du Mexique du *corrido* ou *narcocorrido* « la bande de la voiture rouge » (Astorga 2016, 143-144). Les *narcocorridos* sont des chansons populaires mexicaines glorifiant les exploits des narcotrafiquants. Leur version modernisée est connue sous le nom de *corridos tumbados* qui a vu son apparition en 2010. La narco-culture, ou culture pop du crime organisé, a trouvé aussi son chemin à travers des expressions vestimentaires, architecturales (la *narco-architecture*, comme les mausolées dédiés aux barons de la

⁷ Il est essentiel d'interroger cette assertion, même si nous comprenons que Valencia a en tête la division sexuelle du travail, notamment en raison de la participation d'autres genres et classes sociales dans la production et le maintien du capitalisme gore.

drogue) et, même, religieuses. Concernant cette dernière, également dans les années 1970, le culte de Jesús Malverde a pris de l'ampleur avec la construction d'une chapelle à son nom, où les fidèles peuvent vénérer sa statuette. Selon la croyance, Malverde était un bandit originaire de la région de Sinaloa qui volait aux riches pour donner aux pauvres, à la manière d'un Robin des Bois. Selon les analyses d'Astorga ce que les narcotrafiquants trouvent fascinant chez « le saint Malverde » est qu'il contestait le monopole de la violence et celui du pouvoir politique de l'État (Astorga 1996, 97). Dans les années 2000, un autre culte a pris de l'ampleur au Mexique : celui de la vénération de la Santa Muerte (à ne pas confondre avec la fête traditionnelle des morts). Comme pour Malverde, ce culte émergea d'abord parmi les « marginaux » –kidnappeurs, assassins et narcotrafiquants– avant de s'étendre à d'autres couches de la population.

À la manière de Malverde, la virilité et le succès des sujets endriagues font d'eux des Robins de bois qui font de leur richesse une richesse « partagée » avec la population la plus défavorisée, généralement celle de leur territoire d'origine. Les sujets endriagues, par ces actes, démontrent que les moyens violents justifient les fins économiques, car ce sont précisément ces moyens qui leur ont permis d'accéder au modèle du progrès et de l'enrichissement : « la *culture du narcotrafic* se développe parce que nous vivons dans une société où les individus qui souhaitent devenir des héros ne trouvent pas comment le devenir. À défaut d'être des héros par l'éducation, la loi, la lutte sociale, la seule voie ? : le crime. Le seul endroit où l'héroïsme rural ou urbain est organisé » (Valencia 2016, 86). Entre la campagne et la ville, ils ont également mis en place un réseau technologique et militaire composé de forteresses situées à des points stratégiques, de centres d'entraînement, de camionnettes blindées, de drones de surveillance, de drones larguant des bombes ou encore de narco-tunnels reliant le Mexique et les États-Unis, comme par exemple celui découvert en juin 2025 entre Tijuana et San Diego (Wachauf, 2025). Comme Valencia l'affirme, la genèse, la consolidation et la prolifération des sujets endriagues dépasse en fin des comptes le cadre de théorisation des subjectivités contemporaines (Valencia 2016, 71), car leur condition de victime est rapidement remplacée par celle des sujets clés dans le maintien des nouvelles expressions du capitalisme.

5. Le transfémisme et la manif-fête-actions

Dans tout livre de chevalerie, le héros ou l'héroïne ne tarde pas à apparaître pour combattre le monstre et le terrasser ; il en va de même dans l'ouvrage de Sayak Valencia. Mais la façon dont la philosophe envisage la destruction du monstre ne relève plus de la bravoure et de l'errance d'un seul sujet, tel Amadis de Gaule, mais bien de la constitution d'une communauté politique. La question est alors de donner des pistes tactiques pour que cette communauté puisse faire face à la violence extrême que traversent des pays comme le Mexique. Une violence, comme nous l'avons vu, exercée par des sujets endriagues sans pitié et prêts à tout pour produire et protéger l'argent. La réponse de l'autrice est que la seule façon de leur faire face passe par la création de nouvelles théories politiques, ainsi que de nouveaux sujets politiques. Selon elle, ces transformations doivent s'appuyer sur une révolution féministe, elle-même redevable des mouvements anticapitalistes. Plus particulièrement, la philosophe voit dans le transfémisme, qui est proche de la troisième vague féministe, une voie de transformation collective et de résistance pour combattre la production de subjectivités endriagues et la version gore du système économique mondialisé. Elle y voit également une voie pour être sensible à la douleur des autres, particulièrement à celle des sujets exposés à la violence la plus exacerbée et qui sont souvent issus du Sud global. Cela devrait nous permettre de tisser

des réseaux intersubjectifs capables d'exiger qu'aucune vie ne soit plus jamais rendue vulnérable de cette manière : « ce mort me confirme que je suis irrévocablement traversée par le genre, la race, la classe et la répartition géopolitique de la vulnérabilité. Ce mort me dit que je suis également responsable de son démembrement, que ma passivité en tant que citoyenne se cristallise dans cette impunité. » (Valencia 2016, 218)

Après la tradition des penseurs frontaliers et de la biopolitique, le transféminisme est ainsi la troisième tradition de laquelle se nourrit le livre *Capitalisme Gore*. Selon la généalogie faite par Valencia dans *Véritablement radicales* (La Fabrique, 2023), le transféminisme est un terme attribué à Diana Courvant et Emi Koyama qui, dans les années 2000, ont lancé le *Transfeminism Anthology Project*. L'idée de ce projet était d'introduire ce terme dans le monde universitaire et de créer un réseau de personnes travaillant sur cette nouvelle vague du féminisme. En 2002 ce terme a également été utilisé par Robert Hill qui chercha à intégrer le discours transgenre dans le féminisme. Mais le transféminisme auquel appartient Valencia est né en Espagne en 2008, et est issu d'un réseau féministe transnational créé afin de produire des savoirs en espagnol sur ce sujet. Pour situer le transféminisme dans les discussions féministes, il faut savoir qu'il ne se dissocie pas du féminisme ni ne se considère comme un dépassement de celui-ci. Au contraire, le transféminisme considère qu'il est central de produire des liens avec le féminisme blanc et institutionnel mais en y intégrant des corps qui n'avaient pas été pris en considération auparavant. Celui-ci cherche également à prolonger l'héritage féministe des « minorités raciales, sexuelles, économiques et migrantes » (Valencia 2023, 125).

Si Valencia voit dans le transféminisme une voie possible pour créer une résistance réelle face au capitalisme gore, c'est parce qu'elle considère qu'un des premiers pas pour lui faire face serait une remise en question profonde de la masculinité. Comme la philosophe le dit souvent dans son livre, l'un des éléments centraux du sujet endriague est justement la virilité exacerbée qui fait de lui quelqu'un prêt à tout, même à se sacrifier, pour accéder à une classe sociale supérieure. Il lui semble donc urgent de déconstruire, à l'aide de cette vague du féminisme, la fiction masculiniste. Cela signifie que pour elle, le transféminisme ne cherche pas à exclure les subjectivités masculines, mais plutôt à les faire éclater, c'est-à-dire montrer qu'il n'y a pas une seule façon d'appartenir au genre masculin ou d'être un homme. Elle veut également arracher ces subjectivités à leur caractère dystopique ou gore.

En ce qui concerne la constitution d'une communauté « chevaleresque » ou d'un bien commun issu du transféminisme, l'autrice nous rappelle que ce dernier est une contestation des systèmes de représentation et de répressions dominants, ainsi que du dogmatisme d'un certain féminisme institutionnel et « biologisiciste », comme par exemple celui des féministes trans-exclusives. Mais la communauté pour laquelle prône la philosophe reste quand même critique et ouverte à la redéfinition de ce qui a été proposé par la plupart des mouvements féministes. Entendons par là que pour elle il est fondamental qu'il soit possible d'interroger constamment les différents thèmes qui ont préoccupé les premières féministes (comme l'égalité des droits), les nouveaux féminismes (le sexisme quotidien, le féminicide, ou le harcèlement) et, bien sûr, le *transféminisme* (la dépathologisation des corps trans, la colonialité ou l'intersectionnalité) (Valencia 2023, 128), car l'histoire, la situation géopolitique des frontières (dont celle de Tijuana) ou de territoires spécifiques, les changements technologiques et numériques, ainsi que la radicalisation de la violence exposent à de nouvelles épreuves. C'est seulement si nous apprenons à leur faire face que l'on pourra parvenir à une véritable justice sociale : « [L]es communautés féministes non exclusives et transféministes (au sens large qui ne se limite pas aux personnes trans) réinventent un

imaginaire politique dans le contexte latino-américain par leurs pratiques de dénonciation, d'appels à la justice et de construction d'une alliance pour le bien commun » (Valencia 2023, 133).

À la fin de *Véritablement radicales*, Valencia propose le concept de « manif-fête-actions » (Valencia 2023, 133) pour réinventer l'idée traditionnelle de la manifestation politique. La *manif-fête-actions* consiste non seulement, comme la manifestation classique le fait déjà, à occuper les rues, mais aussi à refuser la figure de la victime comme seule catégorie pour les personnes qui ont été violentées, agressées ou rendues vulnérables. La philosophe se demande ainsi s'il serait possible d'imaginer la possibilité d'être heureux ou heureuse quand nous sommes en deuil :

« Par le biais de cet activisme post-mortem, la portée de l'agencement collectif est déplacée et une méthodologie du deuil se met en place dans un contexte de violence extrême qui tend à effacer toute trace des victimes assassinées. Dans ce contexte, le deuil devient un processus communautaire permettant de collectiviser une pratique opposée à l'effacement de la mémoire et des affects qui accompagnent la victime après sa mort, à partir de l'agencement et de la construction d'une mémoire qui ne revictimise pas. Cet acte dynamite l'orthopédie de l'appareil juridique et appelle à l'activation de communautés et d'alliances où le transpolitique ne se limite pas aux corps vivants, mais revendique aussi des alliances avec les corps assassinés, les corps morts, les corps disparus, qui composent la cartographie nécropolitique et douloureuse du Mexique contemporain. » (Valencia 2021, 40)

La question du deuil est sans doute l'un des sujets majeurs du Mexique contemporain qui subit, en raison de la production et de l'exportation de drogues et des marchés illégaux, l'une des versions les plus sinistres et grotesques du capitalisme. Mais le pays subit aussi une autre forme de gore, non plus explicite et sanguinaire, mais souterraine. En effet, depuis au moins vingt ans, ce pays traverse l'une des crises humanitaires les plus importantes au monde, marquée par l'utilisation de la disparition forcée comme dispositif de pouvoir. Un tel dispositif a déjà conduit, en 2025, à plus de 100 000 disparitions, les personnes concernées étant souvent retrouvées dans des fosses communes. L'ampleur et la persistance de ces dernières sont si importantes que le pays entier a même été surnommé en 2019 par Alejandro Encinas, le jadis sous-secrétaire des Droits de l'Homme au Mexique, « énorme fosse clandestine ».

La nouvelle version du phénomène de la disparition forcée dans ce pays⁸ a également produit de nouvelles subjectivités féminines : les mères⁹ « chercheuses » (*madres buscadoras*). Il s'agit des mères qui ont décidé de s'organiser pour rechercher aux côtés d'autres mères leurs enfants afin de faire face à la terreur, à la revictimisation, à ce que nous appelons le *deuil interrompu* et, suivant la tradition freudienne, à la mélancolie. En effet, dans les deux cas ces femmes ne peuvent pas simplement éprouver le deuil car elles ignorent si leurs proches sont morts ou vivants, mais si nous proposons la notion de *deuil*

⁸ La disparition forcée au Mexique est en réalité en train de vivre son deuxième élan (son élan ultralibéral) après l'utilisation systématique de ce dispositif de pouvoir pendant la deuxième moitié du XX^e siècle (son élan néolibéral) pour neutraliser les guérillas communistes paysannes et urbaines. Les mères qui se sont battues et continuent à se battre sont connues comme les *doñas* (les dames) et ont créé en 1977 le Comité Eurêka !

⁹ Malgré la présence marquée des mères, les collectifs des personnes qui cherchent les personnes portées disparues au Mexique comptent aussi parmi eux des hommes et des femmes avec d'autres filiations, comme des sœurs, des femmes, entre autres.

interrompu, c'est parce qu'elles travaillent activement pour sortir de cet état et ne restent pas dans l'attente. Tandis que dans la mélancolie, le temps des victimes collatérales (les familiers) est suspendu tant qu'elles restent dans l'ignorance concernant le sort de leur proche, cela peut même produire une agressivité dangereuse contre elles-mêmes (Martínez 2019, 112-113). Dans un tel contexte il convient donc de poser les questions suivantes concernant les formes de résistance au gore que Valencia propose : ces mères, qui sont devenues l'un des mouvements politiques et éthiques de lutte pour la vie les plus importants de l'histoire du Mexique, pourraient-elles occuper une place dans le transfémisme (lequel, une fois encore, cherche à complexifier le sujet politique des féminismes) quand elles-mêmes ne situent pas leur lutte dans aucune tradition féministe ? Mais aussi quand, souvent, le mobile de leur lutte est, selon leurs mots, « leur amour de mères », qui pourrait aussi dangereusement basculer dans un essentialisme reproductif ? Et le concept de *manif-fête-action* est-il adéquat quand le deuil n'est pas acquis dans la crise humanitaire que nous éprouvons ?

Pour répondre, afin d'ouvrir le dialogue plus que de donner des réponses définitives, il nous semble que bien que Valencia propose à partir du transfémisme une « néopolitique » (Valencia 2021, 35) qui cherche à aborder différents agendas insurrectionnels sans limites identitaires, ni nationales, la réalité est que sa proposition pêche par excès de généralité et semble être une proposition qui ne prend pas en compte ce qui est déjà fait par les activistes de la disparition forcée. Entendons par là que, dans le cas spécifique de la disparition forcée, qui est une forme de violence qui n'était pas encore explicitement présente au moment où elle a publié *Capitalisme gore*¹⁰, nous avons du mal à voir comment la remise en question profonde de la masculinité serait un outil de lutte pour ces femmes. Surtout quand celles-ci, sans avoir besoin des outils théoriques des académiciens ni de « chaires de prévention » pour leur dire comment éduquer leurs fils afin qu'ils ne deviennent pas des sujets endriagues, nous montrent depuis des années, à partir de leur agir quotidien (comme la recherche des fosses communes), des voies pour faire face aux ravages de l'ultralibéralisme. Nous ne voyons pas non plus comment la célébration collective du deuil, à partir de la *manif-fête-actions*, pourrait répondre au problème profond auquel nous sommes confrontées et que d'autres philosophes mexicaines, comme Rosaura Martínez, ont saisi avec plus de finesse, à savoir que : « nous pouvons *uniquement* faire le deuil si la perte est reconnue socialement et collectivement comme telle » (Martínez 2023, 131, [nous soulignons]). Ainsi, il nous semble que si bien Valencia fait une contribution majeure à la bio-histoire avec le capitalisme gore et le sujet endriague, il faudra que dans sa proposition pour résister à cette forme du capitalisme, elle puisse bien différencier ce qui est propre à des subjectivités qui peuvent véritablement éprouver le deuil et ce qui est propre à celles qui sont, dans les mots de l'écrivaine mexicaine Sara Uribe, des Antigones González.

Bibliographie

Agamben G., *Homo sacer. L'intégrale 1997-2015*, Paris, Seuil, 2016.

Anzaldúa G., *Borderlands/La frontera. The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1987.

Astorga L., *El siglo de las drogas. Del Porfiriato al nuevo milenio*, Mexico, Debolsillo, 2016.

¹⁰ Selon les textes que nous avons pu lire de l'autrice, la disparition forcée a pris une place dans ses réflexions avec *Transfeminismos y políticas postmorten*.

Astorga L., *Mitología del « narcotraficante » en México*, Mexico, UNAM/Plaza y Valdés, 1996.

Benjamin W., *Le capitalisme comme religion*, Paris, Payot & Rivages, 2019.

Chevalier P., *Michel Foucault et le christianisme*, Paris, ENS Éditions, 2011.

Deleuze G., *Foucault*, Paris, Les éditions de minuit, 2004.

Emmelhainz I., *La tiranía del sentido común. La reconversión neoliberal de México*, Mexico, Paradiso editores, 2016.

Foucault M., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Gallimard / Seuil, 2004.

Foucault M., *La société punitive*, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, 2023.

Foucault M., *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

Foucault M., *Il faut défendre la société*, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, 1997.

Martínez R., « Ayotzinapa. Truth and the Economy of Mourning », in *Critical Times*, vol. 2, nº1, 2019, p. 106-132.

Martínez R., « Mexican Antigones : In Search of a Stolen Mourning », in *Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 34, nº3, 2023, p. 129-149.

Mbembe A., « Nécropolitique », in *Raisons politiques*, nº 21, 2006, p. 29-60.

Mccormick G., *The Logic of Compromise in Mexico: How the Countryside Was Key to the Emergence of Authoritarianism*, North Carolina, University of North Carolina Press, 2016.

Mignolo W., *Local Histories/Global Designs*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

Mignolo W., *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*, Michigan, The University of Michigan Press, 1995.

Revel J., *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits/Fayard, 2010.

Rilke R., *Duineser Elegien*, Leipzig, Im Insel-Verlag, 1923.

Scherer M., « El 'Mayo' Zambada a días de su captura : Tiene razón el presidente (AMLO). Los balazos son peligrosos », in *Proceso*, 2025. Disponible en ligne : <https://www.proceso.com.mx/nacional/2025/1/15/el-mayo-zambada-dias-de-su-captura-tiene-razon-el-presidente-amlo-los-balazos-son-peligrosos-343813.html>

Sliwinski S., *Human Rights in Camera*, Chicago, University of Chicago Press, 2011.

Uribe S., *Antígona González*, Mexico, Sur+ ediciones, 2012.

Valencia S., *Capitalismo gore. Control económico, violencia y narcopoder*, Mexico, Paidós, 2016.

Valencia S., Herrera S., *Transfeminismos y políticas postmorten*. Navarra, 2021.

Valencia S., Herrera S., « Véritablement radicales » in *Gagner le monde. Sur quelques héritages féministes*, Paris, La Fabrique, 2023.

Wachauf D., « Localizan túnel en Tijuana que conecta a México con EU ; era utilizado para trasiego de drogas », in *El Universal*, 2025. Disponible en ligne : <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/localizan-tunel-en-tijuana-que-conecta-a-mexico-con-eu-era-utilizado-para-trasiego-de-drogas/>.