



HAL
open science

Faim, violence et mort dans le Nordeste brésilien

Sarah Mailloux

► **To cite this version:**

Sarah Mailloux. Faim, violence et mort dans le Nordeste brésilien. Troisième congrès de l'Association Française de Sociologie, Violence et Société, RT 21 Mouvements sociaux, Apr 2009, Université Paris VII - Paris, France. halshs-00464190

HAL Id: halshs-00464190

<https://shs.hal.science/halshs-00464190>

Submitted on 16 Mar 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Faim, violence et mort dans le Nordeste brésilien

Sarah Mailleux
Université Denis Diderot
CSPRP

Dans cette communication, il sera question de présenter à partir de mon terrain de recherche, deux formes différentes d'expériences extrêmes et de violence dans le Nordeste brésilien chez une population en situation de grande pauvreté sociale. Le cumul des situations difficiles de certains groupes de personnes et de l'absence d'intervention effective du gouvernement ou de mouvements sociaux, nous conduit à poser des questions sur la manière dont ces groupes s'organisent – individuellement et collectivement, conceptuellement et matériellement – pour y vivre.

Tout d'abord, je ferai un très bref historique de la pauvreté et de la violence dans le Nordeste brésilien pour contextualiser et signaler le rapport à la mort dans ces situations. Puis, je présenterai un récit dans la zone rurale et le cadre spécifique de cette réalité, pour ensuite présenter le récit de la zone urbaine dans l'évolution de ce contexte. Enfin, je traiterai les points communs de ces deux réalités et soulèverai des questions sur le manque d'intervention dans ces réalités.

Il me semble important de souligner qu'ayant pour base la science politique, il m'est nécessaire de m'approprier la démarche sociologique et anthropologique pour mieux comprendre cette réalité. Auparavant, je n'aurais pensé ces questions qu'à partir de la grille dominants/dominés dans un rapport de forces, d'une domination où les dominés sont souvent vus comme vivant activement leur rôle de victimes. En incorporant d'autres connaissances, j'essaie de rendre compte de la complexité d'une situation où les sujets souvent s'adaptent sans pour autant être dans le consentement. Dans ce processus d'analyse, cette communication présente des pistes de terrain sur lesquelles je m'interroge et par lesquelles nous sommes amenés à réfléchir ensemble.

Bref contexte de la pauvreté et de la violence dans le Nordeste brésilien

Au Brésil, les inégalités, la pauvreté et l'extrême pauvreté datent de la colonisation et sont constitutives de sa formation. Depuis sa colonisation au XVI^e siècle, le Nordeste a connu – jusqu'au XVII^e siècle – une époque de prospérité économique due à la canne à sucre. De manière un peu caricaturale, il est possible d'affirmer qu'à ce moment, la population était constituée d'une riche minorité qui détenait de grandes propriétés foncières et d'une majorité de pauvres ou d'esclaves qui travaillent sur ces terres. Du XVII^e au XVIII^e siècles, en raison de la concurrence internationale, la prospérité économique de la région chuta. La région subit alors également un début de sécheresses. Du XVIII^e siècle à la moitié du XX^e siècle, trois grands changements se produisent : la fin de l'esclavage (1888), le début de la République (1889) et la mise en œuvre de politiques contre la sécheresse pour combattre la pauvreté dans la région. Ces politiques, comme d'autres qui se sont succédé dans la région, ont plus privilégié les grands propriétaires terriens que la majorité de la population.

À la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, avec la fin de la monarchie et le début de la République, la région du Nordeste connaît des conflits importants, notamment celui du mouvement messianique qui aboutit à la « guerre de Canudos » et les phénomènes du « cangaço ».

« Les sécheresses, l'abolition de l'esclavage et la chute au régime politique s'ajoutent à la concentration des terres pour accentuer la crise sociale qui traversait le sertão » (Raes, 2001, p.66). Apparaît alors Antônio Conselheiro¹ qui réunit à Canudos plusieurs milliers de pauvres : il fonde une communauté contestant l'ordre religieux et politique national. Les autorités de la toute jeune République envoient quatre expéditions militaires pour venir à bout de cette subversion : c'est la « guerre de Canudos » (1896-1897) qui fut un massacre.

Le *cangaço* apparaît comme un genre banditisme (d'abord pour survivre) et qui se développe plus tard de manière presque militaire. La lutte contre le *cangaço* se passe entre la police des États et la garde privée (*jagunços*) des Coronels de la garde républicaine locale – les deux groupes étant dominés par les « seigneurs de la guerre locale ». Les Coronels étaient des fermiers qui par influence et pouvoir politique local, abritaient des *jagunços* (dont une grande partie de criminels) pour les utiliser pour les actions déjà mentionnées et pour les assassinats politiques, les vendettas politiques, etc.

Raes résume la situation du *cangaço* de la manière suivante :

« Le banditisme, particulièrement dans le Nordeste, existait à l'époque coloniale, mais il prend de l'ampleur après l'instauration de la République en 1889. Il trouve son origine dans les luttes de pouvoir et d'influence entre les grandes familles de notables, locaux, dans les conflits concernant la terre et dans les crimes d'honneur et de vengeance. Mais les *cangaceiros* étaient souvent d'origine modeste : travailleurs agricoles, fermiers expulsés de leur terre, chômeurs, qui entendaient se venger des offenses et de la violence des hommes de main de notables de la terre ou de la police.

Dans certaines représentations, le *cangaço* apparaît souvent comme une forme de rébellion des paysans entre le pouvoir des grands propriétaires, car les *cangaceiros* s'en prenaient avant tout aux propriétaires fonciers ou aux riches négociants. Toutefois, ces « héros » n'avaient pas d'objectif politique radicalement opposés à ceux de la classe dominante. Ils ne prônaient pas l'égalité communautaire, et s'ils vivaient en bande, ils entretenaient des rapports hiérarchisés avec leurs hommes. Un *cangaceiro* regroupait en effet autour de lui d'autres paysans pauvres à qui il promettait sa protection et des avantages matériels. En somme, le *cangaceiro* aspire au respect et à la fortune, mais il ne bouleverse pas les rapports de pouvoir traditionnels. C'est sans doute ainsi qu'on peut mieux comprendre qu'en 1926, Lampião, l'un des *cangaceiros* les plus célèbres de l'histoire brésilienne, ait accepté une mission de l'armée fédérale pour lutter contre la Colonne Prestes, formée de lieutenants en révolte ouverte contre le gouvernement et le régime. » (Raes, 2001, p. 68)

Il faut souligner que « l'État moderne » n'existait pratiquement pas. Ces Coronels étaient les « maîtres du pouvoir », dans la pratique, ils représentaient tout à la fois le législatif, le judiciaire et l'exécutif. Comme les forces publiques (policières) n'étaient pas régulières (ni bien équipées, ni armées), les préfets et les présidents des provinces utilisaient souvent le pouvoir armé des Coronels. Au-delà de la violence des opérations de « guerre déclarée », il y avait souvent des abus de pouvoir et des vendettas entre familles (qui suivaient et suivent encore des règles très claires).

À partir de 1960, la pauvreté de la région est également associée au manque d'industrialisation. Pendant la dernière dictature (1964-1984), on fit en sorte que le développement de l'industrie du pays gagne le Nordeste. On note un progrès remarquable à partir des années 1980. Néanmoins, la pauvreté demeure puisque ces politiques privilégiaient à nouveau les détenteurs du pouvoir économique et politique.

¹ Antônio Vicente Mendes Maciel, surnommé Antonio Conselheiro (« le Conseiller »), fut un homme de foi et un des nombreux prêcheurs mystiques. Il prétend être un prophète et que le retour attendu du Roi de Portugal Sébastien 1er est proche. Après avoir erré dans les provinces du Ceará, Pernambuco, Sergipe et Bahia, il décide en 1893 de s'installer définitivement dans la ferme de Canudos, près de la ville de Monte Santo le long de la rivière Vaza-Barris, avec ses disciples désormais nombreux. Ses prêches et ses promesses d'un monde meilleur attirèrent 8000 nouveaux résidents (et selon la légende bientôt 25 000) qui, par leurs présences et par leurs croyances, commencent à semer le trouble dans la région.

L'émergence factuelle de « l'État moderne » (comme état de droit) dans la région est plutôt récente et exige une difficile transition dans les pratiques et dans les conceptions sur le traditionnel pouvoir local.

Dernièrement, il existe des problèmes de violence associés à la production et au trafic de drogues (notamment à partir du polygone de la marijuana dans le sertão du Nordeste). Cela engendre de nouveaux problèmes qui touchent une grande partie de la population de la région.

Il me semble que les difficultés climatiques dans la zone rurale, la pauvreté historique dans l'ensemble de la région et la mémoire de la violence historique ainsi que les nouvelles situations de violence créent une configuration un peu particulière – les rapports à la vie, à l'État, à la société et à la mort étant souvent vécus dans une confrontation extrême.

La mort comme une expérience ordinaire de la pauvreté

Il m'était possible de visiter certaines familles dans la région ayant l'aide d'agents communautaires des Pastorales. Pourtant, nous ne sommes jamais allés chez leurs communautés de base, mais toujours dans d'autres communautés où ils ne travaillent pas. Les Communautés ecclésiales de base – CEB - sont des petits groupes organisés autour de la paroisse ou de la chapelle rurale ou de la paroisse urbaine, par l'initiative des laïques, prêtres, sœurs religieuses et évêques. Ce sont des groupes qui ont un caractère pastoral, religieux et de justice sociale. Ils sont définis comme des groupes homogènes, ayant une dimension telle qui permet une interaction intra personnelle entre les fidèles. La communauté ecclésiale de base constitue la cellule initiale de structuration ecclésiale et le centre d'évangélisation.

En termes d'action, la communauté prendrait directement ou indirectement part aux affaires communes. A l'intérieur de ces communautés, on retrouverait une intimité dans les rapports et les liens entre participants. Ces liens s'établissent par des croyances religieuses communes et se caractérisent par l'adhésion volontaire à la communauté. Comme la plupart des mouvements religieux, les CEB encourageraient la participation et l'élargissement des laïcs dans le culte comme dans la société. Les membres d'une CEB sont principalement occupés à l'organisation religieuse de la communauté, ce qui signifierait souvent des activités comme des actions évangéliques et la promotion de la vie communautaire. Ces actions viseraient à former des communautés où les chrétiens partageraient la co-responsabilité de la vie et de la mission de l'Église. Ainsi, les CEB répondraient à un besoin humain concret du point de vue religieux et identitaire. Il est important de signaler que l'adhésion au catholicisme des CEB se fait non seulement par la conscientisation mais en particulier par le partage de symboles et du discours religieux et politique. L'expérience religieuse devrait être intégrée dans le tissu de l'action sociale, à laquelle elle contribuerait en lui donnant une direction. Le sens de la foi se trouverait dans l'action des chrétiens. La promotion de la justice sociale et de la participation politique serait légitime et même nécessaire à l'expression de la foi religieuse.

Reprenant quelques notes et récits de mon terrain de 2006, j'ai retrouvé des récits qui illustrent deux expériences distinctes de la mort à travers deux contextes différents du Nordeste brésilien : la faim chronique qui sévit dans la zone rurale de la partie semi-aride, et la violence liée au trafic de drogues dans une favela de Recife. J'avoue que malgré le fait que j'ai parfois été surpris par ce qui était dit, je n'avais pas vraiment porté une attention véritablement sociologique au sujet au moment de la prise des notes. Autrement dit, je n'avais pas fait attention à ce qui signifiait la mort pour eux dans ce contexte. À l'époque, j'étais surtout préoccupé par d'autres questions.

Pour présenter un cadre général de la mortalité au Brésil et dans le Nordeste, il faut souligner que en 1900, l'espérance de vie au Brésil était de 33,7 ans ; en 1960, elle s'élève à

55,9 ans. Dans le Nordeste elle était de 62,8 ans en 1991, et elle atteint 69,7 ans aujourd'hui. Actuellement les taux de mortalité diminuent jusqu'à 10 ans, puis recommencent à croître. Cela parce qu'au-delà de cet âge les enfants, les adolescents et les jeunes commencent à travailler et à être exposés aux risques de la vie adulte. Dans les zones métropolitaines, ce phénomène devient gravissime. Les adolescents et les jeunes étant engagés dans des activités illicites et violentes, la mortalité par mort violente a beaucoup augmenté, faisant à nouveau baisser l'espérance de vie. On y reviendra.

Les deux types d'expériences extrêmes dont je vous en parlerai font partie de l'expérience ordinaire de la pauvreté des familles visitées dans ces régions. Les menaces de mort et la mort de leur entourage leur rappellent leur propre mortalité, le besoin d'y résister et d'essayer de survivre. La mort s'inscrit dans les pratiques, les discours et les réflexions sur cette réalité, aussi bien que la relation avec l'État et le reste de la société brésilienne. La mort en tant qu'expérience ordinaire de la pauvreté s'inscrit donc dans leur quotidien.

Les notes montrent, au moins dans les discours de personnes rencontrées, que la mort est un événement ordinaire, fréquent. Le ton de ces discours pourrait nous laisser croire, à tort, à de l'indifférence. De fait, les personnes sont affectées par ces décès et le risque de leur propre extinction. Pourtant, compte tenu de l'environnement et de leur situation sociale, la mort est présentée comme un événement ordinaire de leur vie de groupe. C'est dire qu'elles vivent des situations où sont réunies toutes les conditions pour que la mort se présente comme un risque palpable. Il s'agit des situations de faim, de « faiblesse », des maladies, de la violence urbaine, du manque de possibilité de se défendre et du défaut d'aide institutionnelle. Toutes ces situations augmentent et renforcent la possibilité réelle de la mort. Une précision : personne n'échappe à la mort ; il ne s'agit pas ici de la construction du caractère inéluctable (d'un point de vue biologique ou philosophique) de la mort dans notre condition humaine. Il est question surtout d'une routinisation de la mort dans un environnement d'une injustice sociale telle que la mort devient attendue. Dans les discours et parfois dans les pratiques, il y a une tentative de banalisation par le biais du privé (« C'est toujours comme ça » ; « on fait avec ») et du public. Notamment, en invoquant l'absence d'action policière vécue comme systématique par les habitants de la favela ; aussi bien que les limites ou l'absence d'action ou de réaction d'autres organisations et de la société brésilienne dans son ensemble face à l'extrême pauvreté endémique.

La mort par la faim chronique

Gloria est une petite municipalité rurale à Bahia, qui couvre 83 km² et est essentiellement localisée en zone semi aride ne comptant qu'une seule rivière. À cause du manque d'eau, l'agriculture existante est typiquement de subsistance (haricot et maïs), et c'est l'une des zones les plus pauvres de la région. J'avais pris rendez-vous avec un jeune homme de la Pastorale de la Terre² pour pouvoir rencontrer des locaux pour mes entretiens. Il était très en retard à cause de funérailles. Trois décès ont été enregistrés en deux jours dans une communauté³ rurale de cette municipalité où plusieurs personnes souffraient de sous-nutrition

² La Pastorale de la Terre est une organisation née de l'église catholique dans les années 1975, pendant la dictature militaire. Elle est née ayant le but de défendre les travailleurs ruraux de l'exploitation et de les aider dans les conflits des terres. Ils ont pu agir pendant la dictature à cause du soutien de la Conférence National des Evêques du Brésil (CNBB). Au fur et à mesure de son histoire, la Pastorale de la Terre est devenue un mouvement œcuménique, ayant plusieurs travailleurs des différentes professions de foi. Ils travaillent surtout pour l'organisation des travailleurs ruraux, aussi bien que leur articulation politique et les droits de l'homme.

³ Communauté est une traduction directe du Portugais, c'est plus que un quartier et moins qu'un petit village dans une municipalité. Malgré qu'elle ne soit pas reconnue officiellement, même la poste locale utilise cette définition si le code postal n'est pas spécifié. Par exemple : Municipalité de Gloria, Communauté du Brejo.

chronique. Il s'agissait de personnes dont la majorité n'a pas de documents et, par conséquent, n'a pas accès aux allocations de la Bourse Famille⁴ ou d'autres programmes du gouvernement. Je voulais visiter ce quartier, mais à cause des décès, cela n'était pas possible. Quand mon contact est arrivé, j'ai pu lui demander ce qui s'était passé. « C'est toujours la même chose », m'a-t-il dit.

Les trois morts étaient de familles et d'âges différents, mais la raison première de leur décès était, selon mon interlocuteur, la faim. Ils n'avaient pas assez de force ayant connu des années de faim. Un homme de 48 ans, une femme de 22 ans et un enfant de 9 ans. Il m'explique que l'homme est mort *d'épuisement*. Qu'il a beaucoup travaillé, que la vie là-bas a toujours été très dure pour eux, mais que cet homme était fort. Fort plutôt dans sa « volonté de vivre » (*gana de viver*), parce que de corps, il était du genre très très mince. « *Mince, mais bien fait.* » (dans le sens de bien constitué). Il me raconte que cet homme a travaillé plusieurs années dans la récolte de la canne à sucre. Il faut tenir bon pour le faire : « *Moi, j'imaginai que ce serait là qu'il s'éteindrait... mais non, c'était chez lui. C'est quand même mieux pour la famille.* » Il continue en disant que le problème de cette communauté est la faim, une faim qui ne date pas d'aujourd'hui, mais qui il souligne perdure depuis des années. Il dit que les choses se sont améliorées ces derniers temps, mais pas assez, en tout cas, pas pour tout le monde... « *Tu sais, le corps fait de son mieux, mais il y a un moment où il ne peut plus.* » Il me dit que pour lui, cet homme s'est « éteint » d'« épuisement produit par la faim ». Je lui demande de me raconter ce qui s'est passé avec les deux autres personnes. Selon lui, la fille est une tout autre histoire : « *elle était déjà faible, avant elle était enceinte, mais elle n'a pas réussi à garder le bébé. Et puis il y a eu des complications et elle s'est affaiblie davantage, finalement, elle n'a pas eu la force de résister.* » Il m'explique que dans la communauté, il y a des gens qui pensent que c'est aussi la faute des médecins, mais lui, il se dit que « *si elle avait été plus forte, elle aurait pu s'en sortir.* » Je reste silencieuse, frappée par ces derniers mots. Il attend un peu que je finisse de prendre mes notes et ensuite, il me parle du gamin : « *Il avait 9 ans, mais était si petit qu'on aurait dit un gosse de 6 ans. Il y a des gens qui disent que le plus dur est de dépasser les six premières années de vie, mais lui (le gamin) a quand même réussi à le faire et à bien le faire.* » Il continue en disant que dernièrement, le gamin avait l'air un peu plus faible, et puis il est tombé malade, « d'une maladie d'enfant ». Pendant des semaines, dit-il, tout le monde se disait que ce n'était rien de grave, qu'il allait s'en sortir, que c'était un peu de faiblesse, un peu de faim : « *Et puis là, un jour, il ne s'est pas réveillé. Comme ça. Sans préavis.* » Nous gardons un moment le silence. Il me dit que c'est un peu l'histoire de tous les jours dans la région. Il me reedit que la vie est trop dure sur les gens, que la faim est là depuis longtemps. Il me demande de noter qu'il y avait déjà un moment qu'ils n'avaient pas eu trois décès en deux jours, que cela faisait quand même un peu trop, mais que de manière générale, il y avait souvent des morts « bêtes comme ça » dans la région. Je lui demande ce que c'est qu'une « mort bête ». Il me répond que ce sont des morts dues à la faiblesse, à la faim, à des maladies bêtes. Il me dit que dans la région, parfois il y a des aides, mais que ce n'est pas assez. Avant de changer de sujet, il ajoute : « *On se dit que cela fait partie de la vie, non ? Tu connais le dicton : l'unique certitude de la vie est la mort. Oui, pour les gens d'ici, on en est très certain.* »

Certes la faim chronique et la mort causée par la faim chronique engendrent plusieurs effets sociaux, affectifs et politiques dans les groupes qui les subissent. Même sans faire ici une analyse approfondie sur ce sujet, il est déjà possible de pointer quelques pistes et caractéristiques à partir de l'observation réalisée le jour de cette rencontre.

⁴ Le plus grand programme de transfert de revenu du Brésil.

Dans le récit de mon interlocuteur, il y a trois approches différentes de la mort. Bien que le dénominateur commun soit la faim, il y existe dans son discours deux images souvent utilisées : la « force » et la « faiblesse » : dans le premier cas, l'homme est présenté comme ayant la force de l'esprit et une force dans le potentiel de son corps. Il meurt parce qu'est apparemment inéluctable « l'épuisement par la faim » où « *le corps ne peut plus* ». Le fait qu'il s'agisse d'un homme de 48 ans (normalement, en plein âge de force productive) n'est pas mentionné comme quelque chose d'étonnant. Compte tenu de la situation, la mort paraît banalisée et ce qui demeure est une admiration pour la force (comme résistance) avec laquelle cet homme a pu vivre jusque-là. Le second cas est celui de la femme de 22 ans. La narration est marquée par la « faiblesse », le « manque de force », la « non réussite », la « non résistance ». Même devant les questionnements sur la qualité des soins qu'elle a eus, l'interlocuteur suggère une défaillance personnelle de la femme, qui « *n'a pas eu la force de résister* ». Le troisième cas est celui qui semble le plus troubler l'agent de la Pastorale. C'est un cas qui ne s'inscrit pas dans la routine de la mort. L'enfant, quoique souffrant de faim chronique (ayant à 9 ans le corps d'un gosse de 6 ans), avait déjà survécu aux six premières années de vie, il n'était donc plus censé mourir. Personne n'a suffisamment prêté attention à la « maladie d'enfant » et il meurt « soudainement ».

D'une part, la manière dont il raconte les histoires paraît détachée, il a du recul dans sa narration. Il se détache parce qu'il n'est pas indifférent, c'est comme s'il disait « c'est triste, mais on en a déjà vu d'autres ». Étant donné la situation sociale dans laquelle s'inscrivent les décès, il semble y avoir acceptation des événements. Comme si cet ordre des choses de cette « communauté de destin » l'emportait sur le vécu individuel et émotionnel du deuil. Il faut se détacher pour pouvoir l'accepter et le supporter.

D'autre part, il présente la question de la responsabilité. Il reconnaît les outils pour réussir à vivre dans ces conditions: il faut travailler pour manger, il faut être fort pour faire face à la pauvreté, il faut résister. Non seulement il est nécessaire de vivre de cette manière, mais il faut être fort pour résister à la menace de la mort et à la mort en soi. Le cas échéant, l'individu doit être capable de mourir comme un fort. Il semble que c'est uniquement sa responsabilité privée. En revanche, il presque ne mentionne pas la responsabilité publique ou du reste de la société, sauf par la petite remarque qu'il n'y a pas beaucoup d'aide. Même en ce qui concerne les soins médicaux pour la femme, il les déresponsabilise. Il y a une non action de l'État pour ceux qui n'ont pas les documents requis, mais il ne le mentionne pas. Les actions de la Pastorale de la Terre, dont il est membre, non plus. L'expérience de la pauvreté étant endémique, et le manque d'intervention extérieure (ou sa non réussite) étant une réalité, il semble ne pas attendre une action extérieure. Il n'accuse pas la non intervention publique, comme s'il n'y avait pas de sens à le faire. Il ne mentionne guère l'ensemble de la société qui peut ne pas agir par négligence et irresponsabilité, mais aussi sous l'effet de la peur, de l'horreur, et qui ne sait ni se positionner ni que faire devant la continuité de la production et de la reproduction des décès par la faim et l'extrême pauvreté.

Dans la même journée, j'ai pu observer d'autres réactions des acteurs locaux. Tandis que j'attendais le jeune homme de la Pastorale, j'ai fait la connaissance de deux moyens propriétaires de terres, qui après m'avoir raconté leurs difficultés dans la région, allaient dans le quartier où il y a eu les décès. Cette visite avait pour but de présenter leurs condoléances (« payer leurs respects ») aux familles, mais surtout de proposer du travail (au noir dans la récolte de maïs) en payant non pas en argent, mais avec du rhum (*cachaça*) et des barres de sucre (*rapadura*). Ils se justifient en me disant littéralement que les gens de ce quartier avaient besoin de travailler puisqu'ils n'avaient rien et que de plus, s'occuper les aiderait à faire le deuil. Ces affirmations tombent après une discussion (avec moi) sur les salaires demandés par les travailleurs ruraux. Ils m'expliquent que c'était trop cher de payer R\$ 12 (environ 4€) la

journée de travail. Autrement dit, ils maximalisaient leurs chances d'embaucher au noir des gens, en profitant du moment de deuil et du rappel de la proximité de la mort par la faim dans cette communauté. Toutefois, dans l'expression « payer leurs respects », il est clair qu'il y existe une compréhension de ce moment douloureux qui vit la communauté. Il semble y exister un mélange complexe et paradoxal de reconnaissance humaine et d'exploitation à la fois.

Les réactions face à ces morts furent différentes dans le quartier voisin. Les habitants, la plupart des allocataires de la Bourse Famille, faisaient-ils une réflexion sur la pauvreté des uns et des autres et de la manière éventuelle de « soulager la détresse des autres sans aggraver la sienne propre ». Cela à travers des phrases et des questions comme : « quelle est la différence entre nos ressources ? », « ils sont dans une situation encore pire que la nôtre » ; « doit-on partager l'allocation que nous recevons avec ceux qui ne la reçoivent pas, mais le devraient ? », « si mon fils est mal nourri, est-ce que je dois partager le peu de nourriture qu'on a avec ceux qui n'en ont pas ? ». Ils critiquaient le manque d'aide du gouvernement envers ceux qui n'ont pas les documents nécessaires. L'immoralité de ces exigences face à la faim étant alors souvent évoquée. Contrairement à l'agent de la Pastorale, la responsabilité individuelle n'était pas mise en question, mais surtout la responsabilité publique. Les allocataires démontraient plus ouvertement une empathie, une préoccupation et un certain degré de révolte envers ce qui arrivait. De fait, selon leurs récits, ils n'ont eux-mêmes pu sortir du risque primaire de la faim chronique que grâce à l'allocation. En bénéficiant d'une intervention, ils se posaient des questions sur la non intervention ailleurs. Le quartier voisin était le reflet de leur passé récent.

Chaque acteur réagit d'une manière différente devant ces décès. Les formes de discours, les raisonnements en disent beaucoup sur la réalité de la région et sur les manières dont la faim chronique façonnent les pratiques : la responsabilisation privée ou publique, les discussions sur la justice en termes de redistribution, la tentative de réaliser un profit maximum. Le point commun aux trois est, dans les discours, un recul analytique sur la mort et le deuil. Ils y sont affectés, mais ils essaient de le rationaliser sans donner trop de place aux émotions. Peut-être s'agit-il d'une mise en scène, peut-être est-ce une forme d'autoprotection pour supporter ce qui est insupportable à la majorité des personnes.

Jusqu'en 1975-1980, les taux de mortalité infantile étaient très élevés au Brésil et notamment au Nord et dans le Nordeste. Ces taux demeurent encore aujourd'hui plus élevés dans ces deux régions qu'ailleurs. Les études menées par l'IBGE⁵ montrent que jusqu'en 1980 une femme devait être enceinte sept fois pour réussir à avoir un adolescent parvenant à l'âge de dix-huit ans. Au-delà du désir d'enfant, de l'envie de constituer une famille, de créer des fratries, il faut souligner que le système de retraite étant soit inexistant soit défaillant, c'est la progéniture qui assure la survie des parents dans leurs vieillesse. Cela signifiait également des mariages très précoces. En 2007, en dépit de la chute importante des taux de mortalité infantile, il reste qu'il faut au moins deux ou trois grossesses (respectivement en ville ou en zone rurale) pour avoir un enfant atteignant l'âge de 18 ans. Ce qui signifie que le modèle de reproduction biologique demeure très douloureux vis-à-vis des « petits ».

Un calcul de survie est présent, mais ce n'est pas que un calcul, il y existe une contamination par d'autre chose, il y existe aussi une volonté de transcendance. Si ces groupes de femmes considéraient ses pertes au moyen de concepts strictement individuels et privés, ce serait psychologiquement encore plus éprouvant que cela ne l'est déjà. Pour y faire

⁵ Institut Brésilien de Géographie et Statistique.

face, il existe toute une série de raisonnements supra naturelles et religieuses : invoquer « la volonté divine » (« encore un petit ange qui repart aux cieux »). Cette volition de transcendance explicite également une confiance extrême dans le mystère de la vie et de la mort. Cela sert à donner un sens, à consoler et à motiver ces mères à continuer à essayer d'avoir des enfants puisque dans ce cadre de réalité la valeur supérieure de la vie n'est pas seulement abstraite, ni repose sur l'individu X ou Y. La vie représente aussi la survie de l'espèce, de la communauté, et de cette famille.

En ce qui concerne la sécurité alimentaire, selon les données de 2006, l'accès à une alimentation considérée comme suffisante et de qualité adéquate pour des foyers avec des femmes en âge fertile est de 45,4% dans la région du Nordeste (contre 62,5% dans les foyers brésiliens pris globalement). Tandis que le taux d'insécurité alimentaire (IA) grave (qui signifie que les adultes et enfants résidant dans les foyers ont subi la faim dans les trois derniers mois avant l'entretien) était de 4,7% dans l'ensemble du pays, dans la zone rurale ce taux s'élevait à 19,8%. Dans la région du Nordeste, le taux d'insécurité alimentaire grave était de 26,5% dans la zone urbaine et de 25,7% dans la zone rurale.

S'agissant des caractéristiques sociodémographiques, les personnes les plus touchées par l'insécurité alimentaire étaient les femmes de moins de soixante ans, ayant une faible scolarité. Les variations dans l'IA en fonction de la scolarité chez les femmes allaient de 10,7% d'IA grave chez les femmes sans scolarité à 1,6% chez les femmes de 9 ans ou plus de scolarité. De la même manière, les taux d'IA grave étaient quatre fois supérieurs dans les foyers comptant sept personnes que dans les foyers en comptant quatre. De la même manière l'accès à la nourriture était toujours plus difficile en termes de quantité et de qualité dans les foyers ayant des enfants et des adolescents. Dans la zone rurale, les différences sont davantage accentuées.

En termes de modèle de production, nous avons une grande consommation d'« énergie humaine », d'où des dégâts physiques extrêmes dus à des conditions de travail très difficiles. Dans le cas du semi-aride, un autre facteur est le manque de certitude et un haut risque de production : sécheresses et mauvaises années représentent souvent la moitié des années. La structure foncière demeure perverse (concentration de la propriété et des fermages qui prennent la moitié de la production, etc.) et le résultat en est un très petit volume d'excédents disponible. Le modèle de redistribution (étatique et sociétal) était jusqu'à très récemment un modèle où la priorité était d'abord donnée aux propriétaires de terres, puis aux travailleurs ruraux hommes, puis aux femmes travailleuses rurales, enfin au reste. Dans cet ordre, on admet explicitement une hiérarchie dans le choix qui est fait de qui doit survivre. À long terme, ce sont les femmes, les personnes âgées et les enfants qui sont en bas de l'échelle (comme les données sur l'insécurité alimentaire le confirment). Pour cette raison, depuis les années 1990, des politiques publiques ont été mises en œuvre pour protéger et assurer justement la survie des personnes âgées, des femmes et d'enfants.

Il est important de souligner qu'en dépit des changements significatifs qui se sont produits les vingt dernières années, les bases matérielles qui ont donné origine ou qui ont soutenu ce modèle de redistribution dans les pratiques rurales continuent à s'ancrer dans les conceptions de cette même société. Le discours de l'agent de la Pastorale de la Terre en est un exemple.

Le risque de mort dans la favela

La favela du Chié existe depuis environ 28 ans. Elle est située dans le quartier de Campo Grande à Recife (capitale de Pernambuco). J'ai eu accès à la favela par l'intermédiaire

des bénévoles de la Pastorale de l'Enfant⁶. Elles m'ont assigné une accompagnante pour mes entretiens parce que nous étions dans une semaine assez particulière dans la favela. Officiellement personne n'entrait dans la favela à cause du mata-mata (ce qui signifie « tuez-tuez »). C'était un mercredi et depuis le dimanche, il y avait des fusillades à cause du trafic de drogues. Il y avait également des funérailles et des enterrements, même de personnes qui n'étaient pas impliquées dans le trafic, mais qui sont devenues les « victimes de balles perdues ». L'agent de santé m'avait expliqué que dans les moments de mata-mata entre les trafiquants, la police n'entrait pas dans la favela parce qu'elle « s'en fichait », qu'elle cherchait seulement à apprendre qui a été tué pour savoir si elle allait avoir moins de travail avec les trafiquants. Lors des entretiens qui j'ai faits, j'ai aussi entendu des récits affirmant la même idée :

« Quand il y a des fusillades c'est trop chaud. Il y a tellement de balles perdues... le lundi même un ado a été pris entre les tirs, le fils de B, c'était un type bien. Tu te rends compte ? Arriver à l'adolescence et boum... en un moment tout est fini. On n'a rien à voir avec ces histoires de trafic, mais on le paye aussi. La police n'est même pas entrée depuis dimanche, tu te rends compte ? Elle attend que le pire soit passé. Et nous, on attend d'être en vie à la fin. On a tous peur de laisser les enfants seuls à la maison à cause des fusillades... tu imagines, rentrer et découvrir l'un des tiens mort ? On prie pour qu'on soit préservé à chaque fois. Et en même temps, on fait avec, il faut que la vie continue malgré les fusillades, malgré la police, sinon on ne vit plus. » (D., CHIE)

« Ces jours de fusillade, on pense que notre vie ne vaut pas grand-chose, c'est tellement facile de mourir. Je dirais même qu'ici c'est plus simple de mourir que de survivre. On voit de temps en temps à la télé, quand il y a des fusillades près des quartiers riches, le reste de la société est dans tous ses états. Quand un ado meurt ici, personne ne dit rien, c'est un fait de la vie. Quand un ado riche meurt d'une balle perdue, on l'annonce à la télé. Moi, je dis que c'est notre unique moment d'égalité. Leur douleur de parents est comme la nôtre et à la fin, on va tous pourrir sous le sol de la même manière, nous les favelados (habitants de favelas), et eux aussi. » (F., CHIE).

À la différence des récits de la zone rurale, ces récits démontrent une critique plus ciblée où la responsabilité de l'État est évidente. Comme l'image inversée d'un panoptique, l'État tourne le dos, comme s'il n'avait rien à y faire (rien à surveiller et à punir). Il ne protège pas ses citoyens, il ne punit pas les agresseurs (les trafiquants), ni la non action policière. Dans ces récits, il n'est pas dit si quelqu'un a essayé de contacter la police et quelle a été sa réponse. Pourtant, il semble à toutes les personnes interviewées que la police est au courant et qu'elle n'agit pas, comme elles soulignent être souvent le cas. Elles le comprennent comme une indifférence et une non action policière légitimée par l'État. De plus, les habitants ressentent le fait que cette réalité ne préoccupe pas non plus les autres citoyens.

La violence s'inscrit dans deux formes distinctes qui se superposent : la violence physique et la violence de la non action de l'État. La violence physique se présente comme la menace des balles, et par le fait que cette menace peut devenir une réalité. Cette violence fait partie de leur expérience en tant qu'habitants de cette favela, néanmoins, ils ne sont pas indifférents à cette violence. Ils ont peur, ils souffrent du risque quotidien et ils ont le sentiment que la vie est gaspillée (les morts par balles perdues). La violence exige que la vie

⁶ Bien que cette Pastorale soit une CEB, dans les faits, et dans cette favela, elle travaille uniquement sur la question de la sous-nutrition infantile. Comme toutes les personnes interrogées ont évoqué leur action concernant la nutrition, et non pas un catéchisme, il paraît plus cohérent de le penser à partir de son action sociale et pas forcément évangélique.

s'organise autrement (les enfants qui ne peuvent rester seuls à la maison) et qu'elle se constitue malgré ces menaces. Curieusement, la violence physique qui atteint les trafiquants n'est pas mentionnée. Cela signifie-t-il qu'il n'y a pas un jugement sur le sujet ou au contraire, comme « ce sont leurs affaires », que ce sont également leurs risques ?

L'autre forme de violence est présentée par l'absence de l'État et les degrés de la (non) reconnaissance sociale. L'absence de l'État est ressentie comme délibérée. Il est clair que la police est fautive et que la société en est complice. La non-reconnaissance sociale se fait évidente, moins par déni d'une certaine reconnaissance que par une attribution différenciée du risque et de la valeur de la vie, en fonction de la classe sociale (déguisée par des considérations territoriales – où l'on habite). La valeur de leur vie, leur droit à être en sécurité et en vie n'est pas le même que pour les autres citoyens. Ce qui se manifeste non seulement dans l'acceptation sociale et étatique de la non action de la police, mais aussi dans la manière de mettre en valeur socialement les risques et la vie.

Ce que nous montre le commentaire sur la différence de réaction et de médiatisation face à la violence et à la mort quand celles-ci concernent la classe moyenne. Quand cela arrive « aux riches », il y a un bouleversement social, quand cela arrive « aux pauvres », il n'y a pas de réaction. Cette différence de traitement leur démontre clairement que leurs vies ne valent pas la même chose aux yeux de la société et de l'État. Une balle perdue qui atteint quelqu'un dans une favela semble être ordinaire, comme si la place d'une balle perdue était plutôt dans la favela. Une balle perdue dans un autre quartier est déplacée, c'est même un scandale, la société se met « dans tous ses états ».

La manière dont la police et la société traitent les risques de vie provoque une certaine révolte. Il y a le risque de la mort, mais il y a aussi l'invisibilité d'être en vie⁷. Le fait d'habiter la favela signifie que ne sont pas assurés le droit à la vie et l'accès à la protection. Il y a une relation entre la peur, la violence, la révolte et le sentiment de n'avoir pas vraiment de visibilité ou de place au sein de la société. Cependant, les habitants n'évoquent pas de réponses possibles pour se protéger, ou défendre leurs droits. Face à cette inaction devant la menace de mort, comme dit Mme. F, l'égalité entre citoyens peut être retrouvée seulement dans la mort et le chagrin du deuil.

Durant les vingt dernières années, la problématique de la violence urbaine est devenue un objet d'intérêt et de discussion pour les spécialistes, les médias et la population en général. Au-delà du fait qu'il indique la peur croissante de ceux qui habitent les centres urbains, ce phénomène montre aussi le peu de crédibilité des institutions de sécurité et de justice auprès de la population.

En 1998, il n'existait guère de base de données nationale sur la criminalité (les vols, les vols, et les kidnappings), l'unique exception étant les homicides (en sachant qu'ils sont sous estimés dans les zones rurales). Selon le système d'informations sur la mortalité du Ministère de la Santé de 1998, les principales causes de mort dans le pays étaient : 1) les maladies cardio-vasculaires et les néoplasies qui correspondaient à 27,6% des morts ; 2) les causes externes qui correspondaient à 12,6% des morts. Dans les causes externes, les homicides correspondaient à 35,7% des décès, tandis que les accidents de transports correspondaient à 26,4%.

Les chiffres indiquent une recrudescence de la violence dans tout le pays. À partir de 1980, dans les causes externes, il y a 19,8% de morts par homicides ; en 1985, 23% ; en 1990, 31,8% ; en 1995, 32,3%. Toutefois, les analyses sur ce sujet doivent considérer les différentes variables, par exemple, la région, l'état, la municipalité et la distribution selon l'âge, le sexe et le niveau socio-économique.

⁷ Il me semble qu'il y a une piste très importante dans cette invisibilité d'être en vie, mais elle est encore une partie d'avancement d'un terrain qui n'est pas encore terminée.

Depuis 1980, les homicides sont devenus la première cause de mortalité des hommes âgés de 14 à 29 ans. À Rio, São Paulo, Vitoria et Recife, c'est de morte violente que sont morts plus de la moitié des hommes jeunes. En 1990, à Rio, la proportion était de plus de dix hommes assassinés pour une femme (10 :1). En certaines municipalités, les taux étaient de 15 hommes pour une femme (15 :1), ce qui était à la même époque le chiffre des pays en guerre. En 2002, 38,6% des hommes de 15 à 24 ans ont trouvé la mort par homicide.

En dépit des idées préconçues partagées par une grande partie de la population brésilienne, les chiffres sur les morts violentes sur plusieurs décennies démontrent que l'association entre la pauvreté et la violence n'est pas avérée. Les états les plus pauvres et souvent le plus anciennement peuplés du pays n'ont pas les plus grand taux d'homicides, à une exception près, notamment Recife. En mai 2008, les taux d'homicides à Recife étaient de 68 pour 1000 habitants. Selon le PNUD, Recife est devenue la capitale la plus violente du Brésil, et la troisième capitale en termes d'homicide de l'Amérique Latine (après le Guatemala et San Salvador).

Zaluar, Noronha et Albuquerque soutiennent que la violence est plutôt liée à l'expansion agricole et à l'extraction de métaux précieux (à l'intérieur du pays), ainsi qu'au trafic de drogues. Toutes ses activités stimulent la compétition individuelle, ayant très peu de limites institutionnelles dans les conquêtes et la résolution des conflits interpersonnels. Ils ajoutent à cela le manque d'action de l'État sur les « invasions urbaines » dans des lieux à population déjà dense. Le défaut de présence de l'État crée une « politique d'habitation » menée par une sous industrie immobilière. Ce nouveau monde immobilier dont peu bénéficient, engendrerait la tension permanente des relations dans ces agglomérations. Ils mentionnent également le trafic de drogues et d'armes qui n'auraient pas pu pénétrer et s'installer dans les centres urbains sans l'aide institutionnelle des agences de l'État qui étaient supposées le combattre ; enfin, l'impunité des institutions et des criminels. Leur argument étant que la faiblesse institutionnelle de l'État (dans l'ensemble de la sécurité sociale et de la justice) permettrait l'installation et la permanence des situations de violence dans les métropoles brésiliennes.

Le rapprochement des deux contextes

Les deux contextes de mort présentés ici sont très différents, cependant il y a des points communs. Il y a dans les deux situations superposition du manque (de ressources, de sécurité minimale), de l'extrême vécu à répétition (soit la faim, soit les fusillades) et d'une autre violence induite par l'absence journalière de protection et de prise en charge de ces personnes de la part de l'État ou d'autres acteurs sociaux. C'est une violence par la précarité qui est vécue par moments et réactualisée tous les jours (ou presque). Il me semble que ces violences, quotidiennes et locales créent une grille réorganisatrice des rapports au monde dans lequel elles vivent.

Comme je l'ai dit plus haut, l'État moderne ne commence à se consolider au Brésil qu'à partir de 1930. Auparavant, en l'absence d'appareil d'État plus puissant et présent, l'organisation sociale était pratiquement féodale et les règles étaient définies par les propriétaires fonciers. Ce qui se traduisait en autoritarisme et en instabilité, au minimum. Une partie de la population répond à cette situation en créant de nouvelles règles et de nouveaux rapports de forces : le messianisme de Canudos, ou le banditisme du *cangaço*, etc. Néanmoins, pour la grande majorité de la population, il faut trouver une réponse ailleurs.

Quel est donc l'ensemble des idées et des valeurs dont l'être humain a besoin pour survivre dans un tel environnement ? Il s'agit d'un modèle de reproduction qui n'est pas seulement biologique et matériel, mais qui est également idéologique et culturel. La réponse ne m'est pas encore claire, toutefois il semble possible d'avancer un peu par le biais de

l'exclusion. Il ne s'agit pas du modèle fondé dans le concept bourgeois de citoyenneté selon lequel nous sommes tous égaux (fraternels et libres) devant la loi. Il ne s'agit pas non plus de celui de la *Res publica* (le bien commun), car pour citer un exemple parmi d'autres, le Mouvement de Canudos était monarchiste. La base religieuse ne peut pas être celle du protestantisme de Weber qui paraît très éloignée (« œil pour œil » représentait mieux les mécanismes de justice). « L'éminente dignité de la personne humaine » prêchée par Vatican II ne semble pas correcte non plus. L'individu importe moins que la survie de la communauté. Et pourtant, il y a « acceptation » des dix commandements. Il existe une phrase qui se moque de cette dualité, qui dit qu'un *cangaceiro* ne tue pas, qu'il fait un trou dans la personne et c'est à Dieu d'en mettre la vertu (qui tuera cet individu). C'est une plaisanterie qui représente bien le besoin de créer de nouvelles grilles pour rendre vivables les situations.

Certaines des grilles anciennes continuent à exister au XXI^e siècle, même si les bases matérielles qui ont créé ce modèle de violence n'existent plus. Cela dit, malgré l'évidente croissance de la présence de l'État, l'insécurité vitale continue à exister dans le polygone de la marijuana et dans le polygone de la sécheresse également (ces deux polygones font justement une intersection dans la région où se situe Gloria). L'insécurité vitale subsiste dans certaines favelas également. Généralement, les groupes (ou les individus) ne changent pas de modèle (de reproduction, de consommation, de production et de redistribution) sans être sûrs de la supériorité du nouveau modèle. Il me semble que la région est en pleine transition de modèle.

Un deuxième point commun est qu'il existe un rapport constant entre l'expérience extrême et la fragilité, ou la violence, physique. Héritier explique que l'emprise sur le corps est une emprise sur l'homme, sur sa condition, sur ses valeurs les plus chères. Mis à part ce vécu réel (ou potentiel) dans la chair par le risque, les personnes interviewées ne se réfèrent pas à cette expérience comme violente, pas même comme extrême. C'est moi qui la qualifie comme telle. Je ne sais si cela constitue un mécanisme d'autoprotection ou s'ils ont recours à d'autres manières de l'exprimer que je ne suis pas parvenue à saisir à l'époque.

Un troisième point est que dans les deux situations il existe une non-intervention publique et sociale qui permet la production et la reproduction de ces morts. Malgré la présence des Communautés Ecclésiales de Base, on ne voit presque pas ou plus, les effets de cette initiative. Le manque d'intervention extérieur, en dehors des CEB, est-il dû au fait qu'il n'y a pas de prise de parole organisée et d'action collective des groupes vulnérables ?

Il me semble que la question de l'appartenance est traitée par les groupes, sans qu'il soit fait usage de ce terme. Il y a un amalgame d'expériences sociales qui constituent des éléments d'une formation d'un groupe. Je me réfère ici aux discussions sur certaines valeurs, aux réflexions éthiques sur les autobiographies, aux partages et lectures éthiques sur ce qu'ils vivent, et même aux formulations plus clairement reconnues comme politiques, soit en rapport au droit, soit en rapport à la logique des politiques publiques. Ces échanges sont parfois très divisés entre les questions économiques et les questions liées à la reconnaissance sociale, mais s'entremêlent aussi clairement des questions économiques et symboliques dans leurs discours et leurs expériences. De plus, il existe souvent des formes subtiles et parfois directes de résistance matérielle et symbolique qui sont mises en œuvre à partir de leurs vécus personnels et des expériences partagées. Pourtant, ils ne se (re)présentent pas comme un groupe (ou classe) bien défini, sauf par la division très généraliste entre « riches et pauvres ».

L'auto reconnaissance de leur appartenance à une communauté d'expérience, les échanges sur leur perception des injustices sociales et les discussions que provoque cette perception sont des éléments nécessaires (mais pas forcément suffisants, comme les exemples

le montrent) pour engendrer une lutte sociale. Dans les termes de Marx, on serait déjà face à une *classe en soi* économiquement parlant. Dans les termes de Thompson, par les multitudes d'expériences sociales et leurs échanges, on serait devant un processus potentiel de formation de conscience de classe. Dans les termes de Sartre, il s'agirait de groupes fusionnant pour s'unir face aux mêmes dangers, mais qui se dispersent ensuite. En tout cas, il existe la conscience des problèmes partagés, des injustices plus ou moins institutionnalisées. Même lorsqu'il y a résignation (apparente ou effective), il n'y a pas un manque de conscience des injustices. Il existe également une solidarité de voisinage (réelle ou potentielle) qui est à la fois un système d'échanges et de coopération réglé par des normes précises définissant les contours d'un groupe humain, et la formation (potentielle) d'un ethos de communauté d'expérience.

Malgré une conscience de l'injustice en termes personnels et (de plus en plus) en termes collectifs, il n'existe pas encore une formulation sémantique du collectif. Fait défaut une organisation du collectif pour des discussions qui dépasseraient les liens de solidarité et d'affinités primaires. En l'absence de structures sémantiques et organisationnelles, le glissement vers une mobilisation organisée et une lutte publique ne peut encore se faire. Si des groupes ou des partis politiques se chargeaient sérieusement de « travaux de base », de discussions collectives et de la formation d'un projet collectif, le glissement vers la mobilisation serait peut-être susceptible de s'opérer.

Face aux absences historiques matérielles et d'intervention de l'Etat, ces personnes rendent vivable la vie même dans les situations extrêmes, soit individuellement, soit par des rapports interpersonnels de proximité. Ces rapports rarement dépassent le groupe domestique le plus réduit, les familles élargies ou le voisinage immédiat. Certes, il y a des échanges des récits et des idées entre les personnes, toutefois, au jour le jour, la réponse est donnée par « chacun dans son coin. »⁸.

Finalement, les questions dont je me pose sont : jusqu'à quel point cette capacité de rendre vivable la vie et cet échange de proximité restreignent le passage au collectif ? D'ailleurs, puisque l'histoire particulière façonne les modalités de perception et d'action dans la vie sociale, peut-on imaginer d'autres définitions du collectif et de l'action collective ?

⁸ Reprenant l'expression utilisée par une personne interviewée par C. Girola dans sa thèse « De l'homme liminaire à la personne sociale. La lutte quotidienne des sans-abri. » (p. 309).

Bibliographie

- ABRANCHES, Sérgio, Wanderley G. SANTOS, e Marcos Antônio COIMBRA (1998). *Política Social e Combate à Pobreza. A teoria da prática*. Rio de Janeiro : Zahar.
- BACHRACH, Peter et Morton S. BARATZ (1962) « Two faces of power ». *American Political Science Review*, vol. 53, no. 2. Washington. Pps. 947-952.
- BARROS, Ricardo P., Mirela de CARVALHO, Samuel FRANCO (2006), IPEA.
- BARROS, Ricardo P. (2000) ; TEXTO PARA DISCUSSÃO Nº 750 « Poverty, inequality and macroeconomic instability », Rio de Janeiro.
- BOLTANSKI, Luc et Eve CHIAPELLO (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris. Gallimard.
- BOUKHARINE, N. (1967) *La théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste*. Paris : Anthropos.
- BOURDIEU, Pierre (2001), *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil
- _____ (1998). *La domination masculine*, Paris, Seuil.
- _____ (1993). *La misère du monde*, Paris, Seuil.
- CASTEL, Robert (1995). *Les métamorphoses de la question sociale* , Paris, Gallimard.
- CUNHA, Rosani (2005). « Relatório do Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, do 25 de junho de 2005 ».
- DOIMO, Ana M.(1984). *Movimento social urbano, Igreja e participação popular*. Petrópolis: Vozes.
- FONSECA, Ana Maria de Medeiros da (2001). « *Família e Política de Renda Mínima* », Thèse de doctorat, Universidade de Campinas.
- FRASER, Nancy, et Axel HONNETH (2003). *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso.
- FRASER, Nancy (2005), *Qu'est-ce la justice sociale ? Reconnaissance et Redistribution*. Paris. La découverte
- _____ (1997). *Justice Interruptus: critical reflections on the 'postsocialist' condition*. London. Routledge.
- GAXIE, Daniel (1978), *Le sens caché*, Paris, Seuil.
- GIROLA, Claudia M.(2007). « *De l'homme liminaire à la personne sociale. La lutte quotidienne des sans-abri* », thèse de doctorat, EHESS.
- HONNETH, Axel (2002), *La lutte pour la reconnaissance*, Paris. Cerf.
- IZUMINO, Wânia Pasinato; Cristina NEME (2002) « Violências », *Ciência e Cultura*, vol.54 no.1. June/Sept. São Paulo
- LAE, Jean-Fraçois, et Numa MURARD (1985), *L'argent des pauvres la vie quotidienne cité de transit* Paris : Seuil.
- LEVY, Chairman (2008); Communication « Les communautés ecclésiales de base (CEB) en Amérique latine et le développement : l'expérience brésilienne », présentée le cadre de la Conférence internationale *Initiatives des communautés, politiques publiques et État social au Sud et au Nord : les défis de la prochaine décennie* à l'Université du Québec.
- MARX, Karl (2007). *Le 18 brumaire de Napoléon Bonaparte*. Paris : Flammarion

- _____ (1998). *Manifeste du parti communiste*. Paris : Flammarion
- _____ (1976). *Misère de la philosophie*. Paris : La dispute
- MATHIEU, L. (2004), *Comment lutter ?*, Paris. Textuel
- _____ (2006), *La double peine. Histoire d'une mobilisation inachevée*, Paris, La Dispute.
- _____ (2004), *Comment lutter ? Sociologie et mouvements sociaux*, Paris, La discorde, Textuel.
- McCARTHY, John D. et Mayer N. ZALD, (1977), « Resource mobilization and social movements : a partial theory », *American Journal of Sociology*, vol. 82, n° 6, pp. 121-241.
- MEDEIROS, Marcelo (2003). « Os ricos e a formulação de políticas de combate à desigualdade e à pobreza no Brasil », *Texto para discussão n° 984*, IPEA, outubro, Brasília.
- MERKLEN, Denis, (2007) « *Du travailleur à l'habitant. Notes sur la localisation de la classe populaire* », a apparaître, Paris, RONEO.
- _____ (2003) « Du travailleur au pauvre. La question sociale en Amérique Latine », *Études Rurales*, pp. 171-196.
- MIGUEL, L. F. (1998). « De que falamos os marxistas quando falamos de classes ? » *Mediações*, n° 3. Londrina, pp. 23-29.
- MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E COMBATE A FOME (2006) *Cadernos de Estudos Desenvolvimento Social em Debate*. N.4 Pp. 44 à 51. Brasília, DF.
- MINISTÉRIO DA SAÚDE (2005). Coordenação Geral da Política de Alimentação e Nutrição. *Manual de Orientações sobre o Bolsa Família na saúde*. Brasília.
- _____ (2006). Coordenação Geral da Política de Alimentação e Nutrição. *Boletim Sisvan n. 5*. Brasília, DF.
- _____ (2006). Relatório PNDS 2006 -Pesquisa Nacional de Demografia e Saúde da Criança e da Mulher. Brasília, DF.
- OBERSCHALL, A. (1973). *Social Conflict and Social Movements*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- OFFE, Claus (1984). *Problemas estruturais do Estado Capitalista*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro.
- PIVEN F.F., e R.A. CLOWARD (1977), *Poor People's Movements*, New York, Vintage Books.
- RAES, Florence (2001), «Le MST – ‘ le nouveau mouvement social’ ?», en *Lusothopie*. Juin. pp.65-89. FNRS/ Centre de Sociologie Politique de l'Université Libre de Bruxelles.
- SCHWARTZMAN, Simon (2004). *As causas da pobreza*. Rio de Janeiro: FGV.
- SCOTT, James C. (1985). *Weapons of the weak Everyday forms of peasant resistance*, New Haven and London. Yale University Press.
- SIMMEL, Georg (2005), *Les pauvres*, Paris, Quadrige, PUF.
- WARNER, Stephen, Davis WELLMAN, & Leonore WEITZMAN (1981) « L'héros, le pauvre type et le combinard. Trois spécifications des opprimés », *Espaces et Société* 30-31, Paris, pp. 87-110.

ZALUAR, A.;J. C. NORONHA & C. ALBUQUERQUE. (1994) “Violência: Pobreza ou Fraqueza Institucional?” Cadernos de Saúde Pública, 10 (suplemento 1): 213-217, Rio de Janeiro.