La survie au quotidien : résistance ou mobilisation

Sarah Mailleux

▶ **To cite this version:**

Sarah Mailleux. La survie au quotidien : résistance ou mobilisation. Encyclo. Revue de l'école doctorale Sciences des Sociétés ED 624, 2013, 2, p.23-35. hal-00783943

HAL Id: hal-00783943
https://u-paris.hal.science/hal-00783943

Submitted on 2 Feb 2013

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.

Encyclo

Revue de l'école doctorale ED 382

Économies

Pensée critique

Espaces

Politique

Sociétés

Pratiques sociales

Civilisations

SARAH MAILLEUX[*]

LA SURVIE AU QUOTIDIEN : RÉSISTANCE OU MOBILISATION

Nordeste du Brésil, Sertão de Bahia, 2006 : la femme, le mari et les deux enfants scolarisés. Ils ont peu de ressources financières, souvent pas assez à manger, et vivent au jour le jour. Leur revenu *per capita* est inférieur à 1,50 € par jour. Pourtant, la première fois qu'ils ont touché l'allocation de la Bourse Famille, ils se sont acheté un vélo d'occasion. Pourquoi s'acheter un vélo quand il n'y a déjà pas assez à manger ? Afin de répondre à cette question, il nous faut restituer le mode de vie des habitants pauvres de cette région, ce qui nous permettra de mettre en évidence les formes spécifiques de résistance et de mobilisation[1].

Formes de résistance matérielles et symboliques dans les communautés rurales

Au cours de cette recherche, nous avons constaté que l'investissement, plutôt que la dépense immédiate pour l'alimentation, était une pratique courante. À la campagne, il s'agissait surtout d'investissements dans le but d'améliorer le travail en famille ou le niveau d'employabilité. Cela se traduisait par l'achat d'outils ou de semences pour son propre potager, de bacs et de brosses pour faire la lessive des patrons, de vélo d'occasion pour aller travailler dans les plantations les plus éloignées[2], etc. Alors que ces choix semblaient étonnants pour les travailleurs sociaux et les médias, ils ont pourtant une réelle logique. Ayant peur que l'allocation ne soit pas pérennisée, nombre de travailleurs ont investi rapidement. « Les carences alimentaires », disent-ils, « on a l'habitude ». Investir ailleurs avec l'espoir d'un gain à plus long terme était donc envisageable. Et une fois les premiers investissements réalisés, ils ont pu commencer, comme le voulait l'objectif du programme, à utiliser les allocations pour améliorer leur alimentation.

---

[*] Université Paris Diderot - Paris 7
Centre de sociologie des pratiques et représentations politiques (EA 2376)

[1] Cet article est issu d'une recherche en cours sur le programme Bourse Famille au Brésil et l'expérience de ses allocataires dans la région de Gloria. Le travail de terrain a été effectué entre 2006 et 2010.

[2] Quoique certains de ces investissements étaient clairement biaisés du point de vue du genre (le bac et la brosse étaient surtout destinés aux femmes), les investissements, comme les vélos d'occasion, avaient une utilisation partagée par la famille, l'utilisation était donc déterminée selon le besoin plutôt que selon le genre. Un vélo acheté pour aller travailler dans les plantations était souvent utilisé à deux (par les adultes). Dans des périodes sans travail rural, les femmes l'utilisaient pour faire la lessive des patrons à la rivière, les hommes pour travailler dans une construction de bâtiments dans la ville d'à côté et même les enfants l'utilisaient parfois pour faire des allers-retours à l'école, quand les adultes n'en avaient pas besoin.

De manière générale, les possibilités d'aides sont moins présentes à la campagne qu'à la ville. Il existe peu d'associations, d'ONG, et d'églises qui peuvent offrir du matériel. Alors, la débrouillardise est de mise, bien qu'il faille faire preuve de ruse pour survivre. La région étudiée se caractérise par une grande violence, du fait, d'une part par l'excès de pouvoir économique (application d'une forme très sauvage de capitalisme) et politico-juridique (impunité des violations du droit par les propriétaires) et, d'autre part, par les contraintes matérielles et symboliques qui émanent de cette exploitation. La résistance ouverte est très rare. Comme dans l'exemple de la communauté rurale malaisienne, étudiée par J. Scott, les circonstances qui favorisent les grandes révoltes paysannes sont rarement présentes, et celles-ci sont rapidement et brutalement réprimées. Alors que les gains des révoltes sont incertains, le carnage, la répression et la démoralisation en cas d'échec sont réels[3]. Au Brésil, quand existe une résistance ouverte, elle est généralement liée soit au syndicat des travailleurs ruraux, soit à la Pastorale de la Terre. Dans tous les cas, ces actions sont très organisées et sont soutenues politiquement. Ce qui n'empêche pas de brutales représailles et de mortelles confrontations.

Hormis cette mobilisation organisée et visible, il existe des manières individuelles ou collectives, mais informelles voire déguisées, de se protéger. Selon James Scott, la résistance quotidienne des paysans, dépourvus d'autres formes de pouvoir, ne requiert presque aucune (ou littéralement aucune) coordination ni planification. Elle consiste généralement à éviter les confrontations symboliques ou directes avec l'autorité ou les normes des élites. Pourtant, la méthode passive, qui ne s'exprime pas comme une défiance ouverte, est souvent imbattable, comme le montre l'exemple ci-dessous.

> T'es sûre que tu ne montreras pas ce que je te dis aux autres ? (…) Il y a trois récoltes de maïs, cinq femmes de notre communauté ont été virées, elles n'étaient pas assez en forme pour le travail, elles ne faisaient pas les choses assez vite, tu sais ? (…) Bon, ça arrive tous les ans, donc il faut essayer d'être en forme, il faut essayer de maintenir un certain rythme. Mais l'année suivante, le propriétaire avait changé, alors là, on a tous été embauchés à nouveau. Je savais que ma voisine de champ n'était à nouveau pas bien, alors j'ai commencé à ralentir un peu. Bien sûr, devant les surveillants, on allait le plus vite possible, mais une fois qu'ils ne nous regardaient plus, on allait un peu moins vite. J'avais fait ça parce que je me disais que comme ça je pourrais en faire assez pour continuer à être embauchée, mais pas trop non plus pour qu'elle ne soit pas virée. Alors, je me disais que c'était un peu risqué, tu vois ? (…) Mais bon, je crois que d'autres ont fait la même chose, parce que à la fin de la semaine, on avait tous fait moins que l'année précédente. Alors, forcément, on a tous été engueulés. (…) La semaine d'après, on a travaillé plus, cela nous a fait peur. Je dis plus, mais ce n'était pas autant que l'année précédente non plus. (…) Ils en ont viré quelques-uns d'entre nous, mais le rythme a continué à varier. On n'en a pas discuté entre nous, on n'a pas décidé ensemble de

[3] James C. Scott *Weapons of the weak Everyday forms of peasant resistance*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1985, p. 29.

> faire ça, peut-être que les personnes étaient aussi fatiguées, je n'en sais rien. C'est arrivé, c'est tout. (…) [4].

La crainte d'exposer son récit et la peur des représailles est un exemple d'oppression dans la campagne. Il s'agit d'une peur réelle et justifiée par les relations de domination en vigueur. La question de la lenteur des travailleurs ruraux a également été évoquée par les propriétaires terriens avec qui j'ai pu m'entretenir. Ils interprétaient ces situations comme des preuves de l'incompétence des ouvriers, mais que nous pouvons comprendre comme des formes de résistance. Ceci nous rappelle à nouveau les descriptions de J. Scott démontrant que parmi les méthodes utilisées par les paysans, on observe les sabotages discrets, l'évasion, les mensonges, la simulation d'ignorance, de maladie et d'incompétence, le chapardage, les incendies criminels, les calomnies et les moqueries à propos des propriétaires terriens. Les formes quotidiennes de résistance ne sont pourtant pas perçues comme telles car elles consistent des milliers d'actes individuels d'insubordination et d'évasion. D'un côté, les autorités refusent de rendre publiques ces insubordinations, de l'autre, étant donné qu'il n'existe pas de confrontation ouverte ou de discours politique sous-jacent et que les rebelles n'attirent pas particulièrement l'attention sur eux (puisque leur force réside dans leur anonymat), les médias n'enregistrent aucune forme de résistance. D'après Scott, il existe également un aveuglement de la part des spécialistes des sciences humaines et sociales, habitués à une certaine manière d'observation et d'évaluation, qui n'inclut pas assez souvent les méthodes silencieuses de résistance. Le déficit de ce type d'observations engendre une difficulté à comprendre ce qui se passe entre les révoltes, ainsi que des erreurs d'interprétation sur la prétendue acceptation de la domination, que les chercheurs concluent trop facilement comme une forme de passivité.

Au-delà des actions et des réactions matérielles des habitants de Gloria, j'ai pu observer des formes de résistance symboliques aux situations quotidiennes vécues comme oppressives. J'appelle résistance symbolique les façons que ces classes ont de résister aux agressions symboliques (culturelles et morales) qu'ils endurent au quotidien. Nous comprenons comme agression toutes formes de dépréciation et de harcèlement moral, de non-reconnaissance ou de méconnaissance de leur situation, de leurs droits, ou de leur valeur en tant qu'individus, citoyens et membres d'une classe sociale. Nous traiterons ici les trois formes de résistance que nous avons pu observer : le partage biographique, la moquerie et la non-participation aux groupes organisés.

Considérons le partage biographique. Il s'agit de la manière qu'ont les gens d'échanger leurs expériences, d'exprimer leurs opinions et leurs sentiments (leur rage, leur tristesse, leur frustration), de comparer et de partager ce qui leur arrive (« mon patron est le moins pire », « ceci m'est arrivé, mais ça nous arrive à tous »), de discuter et d'échanger certaines valeurs, un certain *ethos*. Dans l'épreuve partagée des souffrances et des privations, un nouveau

[4] B., Gloria – Bahia. En traduisant en français les extraits d'entretiens, nous gommons inévitablement les formes du langage parlé et le niveau scolaire, souvent très faible, des personnes interrogées.

système de valeurs et de reconnaissance permet aux sujets de prouver son estime d'autrui et de se retrouver estimé au sein du même groupe. Ce sont des formes de validation réciproque : « ces gens-là abusent, tu n'y es pour rien dans cette histoire-là », « ils disent que c'est pas correct ce que tu fais, mais c'est parce qu'ils ne savent pas ce que tu vis » ; et de soutien : « ils ne t'ont pas aidée, mais nous trouverons un autre moyen, tu n'es pas seul, on va se débrouiller autrement ». Selon Axel Honneth, lorsque l'estime sociale s'organise, il y a un caractère de relations symétriques à l'intérieur de chaque groupe, mais asymétrique d'un groupe à l'autre. De fait, cette expression collective les aide à endurer ce qu'ils vivent, à y trouver du sens, à relativiser les expressions de mépris qui s'adressent à eux en tant qu'individus en les comprenant comme des paroles qui visent leur groupe, leur classe. Dans ce partage biographique, ils trouvent non seulement un soulagement émotionnel, ou une solidarité matérielle, mais aussi des manières possibles de réagir dans la détresse : faut-il répondre ou non au patron, comment saboter sans mettre son emploi en péril, etc. ?

La deuxième forme de résistance symbolique est la moquerie. Elle consiste en des commentaires humoristiques de la situation de subordination vis-à-vis du groupe dominant (les règles de comportement devant le patron) ou sur le groupe dominant lui-même. Il s'agit d'imitations caricaturales des membres du groupe dominant, de leur manière de parler, de réprimander les gens, de la tonalité de leur voix, de leur manière de bouger, de leurs valeurs, de leurs rites et de leurs habitudes familiales (les périodes où la famille des propriétaires se rend à l'église en priant pour ne pas « finir en enfer » ; les tromperies des couples riches, etc.). Ils se moquent également de certaines églises et de certains croyants, ils plaisantent sur les images ou les citations bibliques (notamment sur les rapports entre riches et pauvres, sur l'invisibilité de certaines richesses). Ils font des parodies musicales sur leur vécu, sur leur situation. Toutes ces formes de moquerie sont divertissantes et servent d'exutoire, mais elles expriment également une résistance à la culture dominante et une critique de l'ordre social établi. Ce sont également des exemples d'une certaine reprise de pouvoir pour sanctionner la classe dominante, un refus de leurs valeurs, de leurs pratiques, une dénonciation de leur hypocrisie.

La troisième forme de résistance est la non-participation aux groupes organisés. Il s'agit non seulement de non-participation en tant que telle, mais aussi d'explications que les travailleurs donnent à cette non-participation aux groupes organisés (églises, associations, ONG, syndicats, conseils, etc.) auxquels j'ai assisté. Le faible taux de participation peut s'expliquer par : le rapport de supériorité des membres de ces groupes vis-à-vis des travailleurs ; l'inexistence de groupes auxquels adhérer ; et le manque de temps libre. Parmi ces données, la réponse qui m'a la plus intéressée fut celle des rapports de supériorité des membres des groupes organisés à l'égard des personnes qu'ils cherchent à mobiliser. L'expression brésilienne « *Eles se acham (melhor que a gente)* » formule la situation. Difficile à traduire pour lui conserver sa force mais il s'agit de dire que les membres de ces groupes « se trouvent mieux que nous ». La difficulté de traduction réside dans le terme « ils se

trouvent » qui signifie à la fois une constatation de ce qu'ils pensent et une contestation de cette supériorité : ils se trompent quand ils se considèrent supérieurs[5]. Cette expression est apparue à plusieurs reprises pendant l'enquête, non seulement de la part des allocataires, mais aussi au cours de conversations avec des membres d'autres groupes ou des personnes démunies.

Je tiens à souligner cette expression visant à justifier la non-participation, parce qu'elle se confronte directement avec deux idées contradictoires également très répandues au Brésil. La première est l'idée selon laquelle les personnes des groupes les plus démunis seraient apathiques, qu'elles ne s'intéresseraient à rien. La deuxième idée est que lorsque ces individus s'engagent auprès d'un groupe organisé, c'est en fait par ignorance ou incapacité critique de refuser (qu'il s'agisse de l'adhésion à des églises, à des mouvements ou des associations). Or, dans l'enquête, le contraire est apparu. Ces individus ne sont engagés dans aucun groupe, ils ne sont pas non plus particulièrement engagés auprès des églises, ils ne sont pas harcelés, ni particulièrement en quête de groupes ou d'associations. Néanmoins, leurs rencontres avec des groupes organisés ne se sont passées ni dans l'apathie, ni dans un engagement aveugle. Au contraire, d'après leur témoignage, s'ils ne participent pas, c'est justement parce qu'ils sont plutôt critiques vis-à-vis de ces groupes :

> (…) Ce sont des gens qui peuvent même être bien intentionnés, je ne nie pas cette possibilité. Mais ils se trouvent au-dessus de nous. (…) Ce n'est pas normal qu'ils ne veulent pas nous entendre, vraiment nous entendre, qu'ils pensent qu'ils peuvent nous dire quoi faire, quoi penser, comme si nous n'existions pas avant leur apparition. Et en plus, souvent ils s'attendaient à ce que nous soyons reconnaissantes aussi. (…)Ils ne comprennent pas, ils repartent comme ils sont venus, ils disent que nous ne savons pas coopérer (…), ils ne viennent pas ici pour comprendre, c'est pour trouver des gens qui leur obéissent qu'ils viennent. Voilà, ils se trompent, on ne leur doit pas obéissance [6].

Dans cet extrait[7], nous trouvons une explication possible au problème de la non-participation. Loin d'être une non-participation apathique, il s'agit d'un refus actif d'adhérer à des groupes organisés qui ne les écoutent pas, qui pensent qu'ils sont incapables de réfléchir, de proposer des activités. Selon eux, il s'agit de groupes qui leur refusent la parité de participation[8], qui ne reconnaissent pas leur histoire, leur bagage, leurs capacités, et qui s'imposent comme supérieurs. La non-participation apparaît alors comme une résistance à faire partie d'un système, d'un groupe qui part du présupposé de leur inégalité et qui, de plus, exige d'eux une certaine soumission. Leur non-adhésion est une forme de résistance silencieuse, une protection de ce qui

---

[5] Une expression française proche serait : « Ils se la jouent ».

[6] L., Gloria.

[7] Comme dans d'autres qui ne sont pas présentés dans cet article.

[8] J'emprunte le concept de « parité de participation » à Nancy Fraser, *Qu'est-ce la justice sociale ? Reconnaissance et Redistribution,* Paris, La découverte, 2005.

leur reste de liberté, alors qu'ils sont déjà enserrés dans plusieurs réseaux de domination et d'inégalités. Bien que la raison de cette non-adhésion soit légitime, elle demeure problématique puisque la non-création et la non-participation à des mouvements ou à des groupes qui apparaissent et agissent sur la scène publique pour défendre leurs droits et intérêts, limite leurs possibilités de lutte sociale.

Inscription territoriale et politiques sociales

Gloria est une municipalité de Bahia, qui compte aujourd'hui 14228 habitants, dont 3000 à la capitale - qui s'appelle également Gloria ou « la Nouvelle Gloria ». Les autres habitants sont éparpillés dans les communautés rurales[9]. Il y a 43 ans, cette petite capitale a été déplacée suite à la construction du barrage du Fleuve São Francisco, suite au premier grand durcissement de la dictature (AI-5)[10]. Ce déplacement a été traumatisant pour les habitants car, jusqu'au dernier moment, ils ne croyaient pas à leur expulsion des terres qu'ils occupaient depuis 200 ans. Les dédommagements ont été dérisoires et ceux qui se sont plaint ou ont voulu négocier ont été emprisonnés.

L'ancienne Gloria, bien qu'elle fût aussi la capitale de la municipalité, se distingue peu des communautés rurales, les champs n'étant jamais loin des habitations. Il s'agit également d'une zone fertile pour l'agriculture car proche de la rivière. Dans la nouvelle Gloria, la région est très sèche, il n'y a pas de champs, seulement quelques potagers et quelques animaux. Ceux qui ont été déplacés vers d'autres communautés rurales ont été également déplacés dans des zones plus arides et plus difficiles pour l'agriculture. L'ancienne Gloria détenait un certain pouvoir économique et politique dans la région. Un déplacement de pouvoir s'est produit au moment de la construction du barrage, et la ville de Paulo Afonso, qui se situe à 9 km de la Nouvelle Gloria, s'est développée économiquement et politiquement, tandis que Gloria est a connu un déclin d'activité.

Suite au déménagement de la capitale, Gloria est devenue une ville-dortoir, les habitants passaient la plupart de l'année aux champs. À cause de la dureté du climat, la zone aride où ils ont été placés, et le manque d'emploi, et suite à quelques aides gouvernementales (depuis 15 ans), les habitants de la capitale travaillent de moins en moins dans les champs, sauf à des moments spécifiques de la vie agricole. Le reste de l'année, ils essaient de s'occuper et de maintenir une autre activité économique. Ils cherchent du travail sur place ou dans les villes des alentours. Selon eux, c'est un choix

[9] C'est-à-dire des petites communautés, où les habitants sont des petits propriétaires terriens ou qui habitent à proximité des moyens ou grands propriétaires terriens.

[10] L'Acte Institutionnel n° 5 du 13 décembre 1968, promulgué par le président Costa e Silva, dissout le Congrès, donne au président des pouvoirs dictatoriaux, suspend la Constitution, impose la censure et abroge la plupart des libertés individuelles. Un code de procédure pénale militaire autorise l'armée et la police à arrêter et à emprisonner tout « suspect », hors de tout contrôle judiciaire.

relativement nouveau et de plus en plus fréquent. Comme nous l'expliqua un habitant :

> Auparavant, c'était plus simple parce qu'on habitait là (en pointant la direction de l'ancienne Gloria), et on travaillait nos propres champs. Puis, ils nous ont mis ici, ils ont payé une somme, à l'époque ça semblait correct, finalement ce n'était pas très correct, mais on l'a compris trop tard. Ils ont dit qu'on trouverait du travail, on les a crus, et cela ne s'est pas très bien passé. Il n'y pas vraiment de travail ici (dans la capitale). Soit on travaille dans les champs de nos amis qui sont aussi pauvres et qui ne peuvent pas nous payer ; soit on travaille chez les moyens ou grands propriétaires. On l'a fait, hein ? On l'a fait longtemps. Mais ils ne nous payent pas correctement, rarement ils nous traitent avec respect. Et puis, le climat est trop dur (…). Alors, nous qui n'avons plus nos propres champs à cultiver, on essaye de faire autrement, on essaye de faire d'autres choses. Tu vois, c'est différent de travailler toute la journée sous le soleil pour soi-même, pour sa famille sur ses propres terres. (…) Là, non, c'est plus comme ça. Il y a moins de sens à travailler la terre dans ces conditions. Mais ça me manque. Je suis un paysan, moi, c'est ma nature. Je fais d'autres choses, parce qu'il faut manger. Et puis, ça devient le choix de presque tout le monde ici à la capitale… il faut essayer de se débrouiller[11].

Ce témoignage soulève plusieurs questions. D'une part, la transition faite par les habitants de cette nouvelle ville, transition inattendue entre un mode de vie paysan et un mode de vie plus urbain. La plupart des travaux possibles pour les hommes de la ville sont des travaux dans le bâtiment, la réparation, la peinture, ou le jardinage. Pour les femmes, il s'agit plutôt de travail domestique : ménage, repassage, lessive, et garde d'enfant. Ces travaux demeurent précaires et mal payés, mais apparaissent pourtant comme une amélioration en comparaison au prix de la journée de travail et de l'effort physique fournit dans les champs.

En passant du niveau régional au niveau fédéral, nous avons constaté que l'État brésilien n'a jamais réussi à assurer une sécurité sociale minimum. Devant les inégalités extrêmes et la difficulté d'atteindre toute la population par des prestations universelles, l'État cible les plus pauvres et tente d'assurer un équilibre des protections. La Bourse Famille[12] en est un exemple. Il s'agit d'une allocation de transfert direct de revenus aux familles qui entrent dans des critères d'extrême pauvreté et de pauvreté. Les critères d'éligibilité sont liés au revenu et à la composition familiale (en accordant la priorité aux familles avec des femmes enceintes et des enfants d'un âge compris entre zéro et dix-huit ans). La condition est liée à l'éducation et à la santé, c'est-à-dire que l'octroi de cette bourse est conditionné par le maintien

[11] Monsieur A, Gloria.

[12] Les premiers programmes de transfert de revenu au Brésil datent de 1995. Le succès de certaines expériences municipales, leur multiplication dans d'autres municipalités, la présentation de ces programmes au gouvernement fédéral et des années de discussion au niveau exécutif et législatif ont fini par déboucher sur ce programme national qui vise un soulagement immédiat de la pauvreté (à la différence de programmes comme Progressa (1997) et ultérieurement Oportunidades au Mexique, qui sont dus à une demande du gouvernement fédéral et qui visent des impacts de longue durée).

à l'école des enfants à partir de six ans, et en termes de santé, par leur vaccination et, si possible, leur santé alimentaire.

Au début, la Bourse Famille a été présentée comme une « aide » gouvernementale instituée par la Loi n° 10.836, du 9 janvier 2004. La sélection étant faite sur des critères transparents et réalisée par le Gouvernement Fédéral, elle a pu rompre avec les pratiques de clientélisme local. Puis, le 15 septembre 2006, la Loi Organique de Sécurité Alimentaire et Nutritionnel, la loi n° 11.346, a été approuvée. C'était une loi qui consolidait la conception du revenu minimum comme un droit du citoyen. Cette loi rompait avec l'assimilation de ce droit à une initiative d'un parti ou gouvernement, et l'insérait dans l'agenda social brésilien comme une obligation légale, en s'inscrivant dans une logique de droit.

Ce transfert de revenu augmenta la stabilité financière des allocataires et leur donna une petite marge de manœuvre qui n'existait pas auparavant en termes de survie et même dans leur relation au marché du travail. Les différents récits et pratiques présentés ici signalent certaines actions, réactions et changements importants. Ce que Monsieur A. (notre interlocuteur précédent) ne mentionne pas lorsqu'il regrette le temps de la mixité entre ville et campagne, c'est que la possibilité de pouvoir choisir le lieu de son travail est facilitée par le fait que certaines allocations permettent d'assurer une base matérielle minimum. Même si les citoyens restent encore assujettis aux autorités et aux experts qui délivrent l'allocation[13], l'assurance financière engendre des changements au travail et dans le rapport aux autres. Même si les emplois accessibles en ville restent précaires, leur choix augmente. Travailler pour des moyens et grands propriétaires terriens dans la région a presque toujours été présenté comme une expérience d'exploitation (matérielle et financière) et de manque de respect (sociale et patronale). Nous pouvons désormais observer ce qu'engendre la transition forcée entre la vie rurale et urbaine et comment la redistribution par des allocations, notamment la Bourse Famille, a pu légèrement améliorer la situation[14].

Les allocataires de la Bourse Famille sont sans cesse confrontés à des choix économiques et moraux en vue d'assurer leur survie matérielle. Le détournement du « bon usage » des allocations est souvent dénoncé comme utilisation illégitime des allocations (par « les mauvais pauvres ») et comme preuve de l'échec des programmes. C'est l'exemple de l'incompréhension des travailleurs sociaux et des médias sur les familles qui ont d'abord réinvesti l'allocation. Ce sont des pratiques ordinaires qui s'opposent à la pratique dominante. Elles connaissent cependant des limitations et se heurtent souvent à la rationalité des programmes sociaux. Pourtant, nous pouvons montrer que le détournement est essentiellement une manière de maximiser

---

[13] Iris Marion Young *Justice and the Politics of Difference* Princeton, Princeton University, 1 990 ; Jacques Donzelot *La police des familles*, Paris, Minuit, 2005 ; Robert Castel *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Gallimard, 1 995.

[14] I. M. Young présente une réflexion sur le paradigme distributive et les injustices sociales (I. M. Young *Justice and the politics of difference, op. cit*., chap.1) qui est fondamentale pour cette discussion.

les possibilités de survie matérielle et sociale, en tant que forme de résistance. Une résistance qui prend la forme du risque individuel puisque les investissements peuvent réussir ou pas, et l'échec peut même entraîner une sanction. Dans le cas de la Bourse Famille, l'idée est que l'allocation doit être utilisée pour assurer avant tout la santé alimentaire, sauf qu'il n'existe pas de contrôle sur les dépenses. Les détournements se font alors contre cet idéal de dépense. Cette ruse est parfois comprise comme exprimant *les arts des faibles*[15]. Quoique limitée, il reste pourtant au plus faible, une certaine autonomie ou marge d'action pour agir ou résister.

Les témoignages collectés, les récits des habitants sur leur voisinage, familles et amis, montrent clairement qu'il existe un partage de sentiments et de questionnements sur leur expérience vécue. Ce partage met en lumière plusieurs situations pour lesquelles ils sont en désaccord et qu'ils trouvent souvent injustes, même s'ils ne le formulent pas ainsi. Le désaccord porte sur les institutions publiques, le patronat, les riches, l'autre quartier, quelques voisins, et s'exprime parfois vis-à-vis d'eux-mêmes dans des récits porteurs de contradictions internes. Cette capacité réflexive s'exprime dans les situations d'interaction et les divers contextes de l'activité sociale de tous les jours. Les individus disposent d'une capacité à l'auto-réflexivité qui s'opère en partie au niveau discursif : être toujours capables de comprendre ce qu'ils font pendant qu'ils le font.

À mon sens, le point crucial est de comprendre qu'un échange collectif est à l'œuvre dans les récits autobiographiques. Cet échange peut aboutir à l'affirmation d'une communauté d'expérience. Par communauté d'expérience, nous désignons trois situations. La première, en référence aux identités locales, est celle de l'histoire liée à la région, au *reassentamento* (le déplacement), à l'expérience de la transition de la vie rurale à la vie urbaine, des travailleurs ruraux aux habitants urbains. La deuxième est l'expérience vécue de la pauvreté qui est partagée et qui se présente souvent dans la précarité matérielle et le manque de reconnaissance sociale. La troisième est l'identité stigmatisée liée à leur condition de pauvreté, dans des conditions spécifiques, et à l'imaginaire collectif des classes dominantes sur « ces pauvres ». Il s'agit de la communauté d'expérience existant sur un territoire, à partir d'un vécu et de représentations sociales. Les échanges entre ces habitants ne sont pas préalablement organisés, ils commencent par des liens de proximité et d'affinité. Néanmoins, ces récits rendent explicite le fait que les expériences subies individuellement sont aussi le reflet d'une expérience collective : « on partage les soucis de porter les mêmes problèmes ».

On peut se demander si ces multitudes d'expériences sociales et leurs échanges, cette expérience collective et partagée des sentiments permettraient d'engendrer une auto-reconnaissance en tant que groupe ou même la formation d'une classe. Certes, il manque une organisation du collectif pour des discussions qui dépasseraient les liens de solidarité et affinités primaires.

---

[15] Michel de Certeau *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1 990.

De plus, une formulation sémantique du collectif n'existe pas encore. Pourtant, la conscience des problèmes partagés et des injustices plus ou moins institutionnalisées a déjà créé une solidarité 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 d'une formation (potentielle) d'un *ethos* découlant de cette communauté d'expériences.

L'attente sociale envers les plus démunis se forme à partir de l'expérience et des conceptions des classes dominantes. La lecture de la participation ou de la non-participation aux groupes organisés et aux actions politiques est faite à partir de la conception et du *modus operandi* de la classe dominante, où la participation s'effectue par une certaine forme de discours, d'organisation, d'implication. Tout ce qui est différent de cette forme est considéré comme non-politique, non-participatif, non-correct. Selon M. Bessin, l'épreuve de la précarité ne peut être pensée que dans une perspective pluridimensionnelle et dynamique pour prendre en compte la pluralité articulée du social. Les expériences de contrainte matérielle, d'oppression, de domination, de manque de reconnaissance, de limitation des politiques publiques engendrent non seulement une expérience collective de « groupe » ou de « classe », mais également un besoin de répondre à ces expériences de manière à la fois matérielle et symbolique. Bien que les sentiments d'injustice de groupe soient partagés, il n'existe pas d'action de groupe systématisée publiquement. Les réponses proposées semblent plutôt individuelles. Pourtant les tactiques mises en œuvre pour résister à la domination, sans forcément l'affronter directement, et l'adaptation aux circonstances sont partagées collectivement, au minimum par le partage biographique. Peut-on alors vraiment encore penser que rien ne se passe ?

Il nous semble que les récents changements vécus à cause du *reassentamento* ont une influence importante sur la capacité d'organisation à se mobiliser publiquement. Auparavant, n'étant « que » des travailleurs ruraux, ils partageaient un ensemble de pratiques et d'intérêts plus évidents en tant que groupe agricole. La vie agricole, à cause de sa propre temporalité (le moment de la semence, de la récolte, etc.), impose une logique d'action collective très structurée. Les stratégies pour survivre dans les situations difficiles de la ruralité se traduisent par une organisation familiale et sociale spécifique, par une économie d'échange, de solidarité dans la communauté et par une organisation économique pour résister aux moments où le travail se fait rare. Si dans une structure agricole comme celle du Nordeste brésilien, il n'était déjà pas simple de s'organiser ouvertement et d'y faire face à l'oppression vécue, suite au déplacement brutal et suite à ce processus de transition urbaine forcée, cette organisation est devenue d'autant plus difficile.

Suite au déplacement, les habitants de (la Nouvelle) Gloria se sont retrouvés sans terres à cultiver, ce qui signifie non seulement un changement du statut de la propriété et de l'économie, mais aussi un changement de l'ensemble des pratiques et des valeurs liées à la vie rurale. Sans accompagnement d'un processus d'insertion dans la vie urbaine, ce changement

provoqua une perte des repères spatio-temporels. La plupart n'avaient pas d'emploi stable, ni les moyens d'une meilleure insertion sur le marché du travail urbain. Comme chaque famille et individu développa des stratégies différentes de travail et de survie, il leur sembla, à première vue, vivre une atomisation plus grande des expériences, bien que la précarité demeura un dénominateur commun. Les situations d'oppression matérielle et symbolique se déployèrent en plusieurs sphères et acteurs. L'effort à la mobilisation publique fut aussi un effort de reconstruction. Mais le manque de formes structurées d'organisation ne signifia pas qu'il n'exista pas d'autres formes de mobilisation.

M. De Certeau qualifiait d'« arts du faible », ces pratiques ordinaires d'ajustement des dominés aux circonstances, qui sont de l'ordre de la tactique plus que de la stratégie. La problématique des usages, que M. De Certeau défendait alors, postule que les individus soumis à des formes multiples de domination sont malgré tout dotés de compétences et de savoir-faire qui les font agir. Cette question nous amène à nous interroger sur les caractéristiques de ce qui peut paraître comme des armes plus spécifiques aux dominés, des formes particulières de lucidité spéciale, de perspicacité propres à l'expérience de la soumission. Dans la même ligne de pensée, Scott affirme que la résistance est fortement basée sur l'expérience matérielle du quotidien. Les valeurs défendues sont familières et palpables ; les pratiques se définissent par ce qui a bien réussi dans le passé et paraît pouvoir réduire ou éliminer les pertes subies. Les buts de cette résistance sont modestes : il s'agit d'une lutte pour avoir du travail, une propriété et des revenus. Les moyens d'accéder à ces buts sont réalistes et prudents (p. 348). S'il existe pour eux la possibilité de fuir, ils le font ; si une confrontation avec un propriétaire ou un patron paraît futile, elle est évitée. Entre les deux, tous les modes de résistance existent et sont utilisés.

Pour le groupe des allocataires interviewés, cela montre que non seulement la résistance mais aussi toute une conception de la justice et d'un *ethos* du comportement sont fondés sur des échanges d'expériences quotidiennes, sur des pratiques et des relations entre « eux » et « nous ». Il ne s'agit pas de catégories abstraites, mais de situations et de personnes réelles, de réponses nécessaires pour faire face aux situations. Les débrouillardises, les ruses, les résistances sont là pour assurer le présent, et au mieux, un futur proche. Il existe une vraie difficulté, voire une impossibilité, à prévoir quelles seront les possibilités futures.

Bien qu'il n'existe pas de mobilisation, au sens traditionnel et structuré, les expériences partagées et les choix, dits individuels, effectués en pensant au collectif, apparaissent comme des formes de résistance symbolique et matérielle. La lucidité, la prudence et l'adéquation des armes de résistance des faibles sont remarquables, elles se heurtent à une conception du monde et aux politiques publiques et révèlent plusieurs failles et aveuglements de la part des dominants. Les détournements et les formes de résistance symboliques ne témoignent pas seulement d'une grande inventivité, mais aussi d'un sens critique et parfois d'une certaine clairvoyance en termes d'inves-

tissements possibles. Néanmoins, en général, ce sont également des armes assujetties à une temporalité spécifique (immédiateté ou court terme) ouvrant un champ d'action limité.

Pour pouvoir dépasser ces limites, il faut s'engager dans une lutte pour la redistribution et la reconnaissance plus organisée. Mais l'oppression et le manque de ressources pour s'organiser pose un vrai problème. En même temps, le refus de participation aux groupes organisés, qui nient leur possibilité de parité de participation, nous paraît non seulement très sensé mais aussi extrêmement légitime. Les questions qui se posent ensuite sont celles-ci : attendront-ils l'arrivée des groupes organisés qui les inscrira dans une parité de participation ? Pourront-ils, même dans la précarité, commencer une nouvelle formulation de leurs expériences collectives de manière plus organisée ? Est-ce que les écarts entre les manières de résister et de lutter dans des temporalités différentes demeurent infranchissables ?

Bibliographie

Sérgio ABRANCHES, Wanderley G. SANTOS, Marcos Antônio COIMBRA, *Política Social e Combate à Pobreza. A teoria da prática*, Rio de Janeiro, Zahar, 1998.

Guy BAJOIT, « Exit, voice, loyalty… and apathy : Les réactions individuelles au mécontentement », *Revue française de sociologie*, 1988, vol. 29, no.2, p. 325-345.

Pierre BOURDIEU *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993.

Ricardo P. BARROS, « Poverty, inequality and macroeconomic instability », Texto para discussão, n° 750, Rio de Janeiro, 2000.

Marc BESSIN et Laurence ROULLEAU-BERGER, « Les armes du faible sont-elles de faibles armes ? », *L'Homme et la société*, 2002/1, n° 143-144, p. 3-11.

Robert CASTEL *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Gallimard, 1995.

Robert CASTEL et Claudine HAROCHE, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi, Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris, Fayard, 2001.

Michel de CERTEAU, *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990.

Michel de CERTEAU, Luce GIARD et Pierre MAYOL, *L'invention du quotidien 2. Habiter, cuisiner*, Paris, Gallimard, 1994.

Jacques DONZELOT, *La police des familles*, Paris, Minuit, 2005.

Nancy FRASER, *Justice Interruptus : critical reflections on the 'postsocialist' condition.* Londres. Routledge, 1997.

————, *Qu'est-ce la justice sociale ? Reconnaissance et Redistribution*, Paris, La découverte, 2005.

Nancy FRASER et Axel HONNETH, *Redistribution or Recognition ? A political-philosophical exchange*. Londres, Verso, 2003.

Daniel GAXIE, *Le sens caché*, Paris, Seuil, 1978.

Anthony GIDDENS, *La constitution de la société* [1984], PUF, Paris, 1987.

Erving GOFFMAN, *La mise en scène de la vie quotidienne, t. 2*, Paris, Minuit, 1973.

Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2002.

Denis MERKLEN, *Quartiers populaires, quartiers politiques*, Paris, La Dispute, 2009.

Anthony OBERSCHALL, *Social Conflict and Social Movements*, Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, 1973.

John D. MCCARTHY et Mayer N. ZALD, « Resource mobilization and social movements : a partial theory », *American Journal of Sociology*, vol. 82, 1977, n° 6, p. 121-241.

Iris Marion YOUNG *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

————, *Justice and the politics of difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

Karl MARX, *Le 18 brumaire de Napoléon Bonaparte*, Paris, Flammarion, 2007.

————, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Flammarion, 1998.

————, *Misère de la philosophie*, Paris, La dispute, 1976.

Lilian MATHIEU, *Comment lutter ? Sociologie et mouvements sociaux*, Paris, La discorde, Textuel, 2004.

Denis MERKLEN, « Du travailleur au pauvre. La question sociale en Amérique Latine », *Études Rurales*, 2003, p. 171-179.

Luis Felipe MIGUEL, « De que falam os marxistas quando falam de classes ? », *Mediações*, n° 3, Londrina, 1998, p. 23-29.

Frances F. PIVEN et Richard A. CLOWARD, *Poor People's Movements*, New York, Vintage Books, 1977.

Simon SCHWARTMAN, *As causas da pobreza*, Rio de Janeiro, FGV, 2004.

James C. SCOTT, *Weapons of the weak Everyday forms of peasant resistance*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1985.

Encyclo

Revue de l'école doctorale ED 382

OPPRESSIONS ET RÉSISTANCES

Serpil TUNÇ ÜTEBAY
La justice, la loi, la violence

Sarah MAILLEUX
La survie au quotidien : résistance ou mobilisation

Valentine DEBOISRIOU
Un attirant mélange des genres ? Travail et militantisme dans les mouvements sociaux en Argentine

LIEUX ET POUVOIRS

Aurélie MASSIE
Les artisans du Camp du Drap d'Or (1520). Culture matérielle et représentation du pouvoir

Sébastien PAUTET
Les élèves de l'École du génie de Mézières et leurs territoires au XVIII^{e} siècle

SAVOIRS ET REPRÉSENTATIONS

Géraldine BARRON
Edmond Pâris et la construction navale des peuples extra-européens : approche épistémologique (1826-1844)

Raquel de BARROS PINTO MIGUEL
Femmes en images : significations attribuées à la figure féminine dans la publicité d'un magazine brésilien (1950-1960)

ANNONCES DES JOURNÉES DES DOCTORANTS

Colloque : janvier 2013
Les lieux du corps : politique et émancipation

Journée d'étude : février 2013
Itinéraires singuliers, identités plurielles

RÉSUMÉS DE THÈSE

Séverine DE CONINCK
Le livret de Caisse d'épargne histoire et anthropologie d'un instrument financier 1818-2008 (2011)

Amandine MALIVIN
Voluptés macabres. La nécrophilie en France au XIX^{e} siècle (2012)

COMPTE RENDU DE LECTURE

Delphine PIÉTU
André Gueslin, Henri-Jacques Stiker dir., *Les maux et les mots de la précarité et de l'exclusion en France au XX^{e} siècle*, Paris, L'Harmattan, Paris, 2012

RÉSUMÉS, MOTS-CLÉS ET BIOGRAPHIES DES AUTEURS

ISBN : 978-2-7442-0184-4
Prix TTC 15 €