

Article

« La peur et les nouveaux conflits des mouvements sociaux au Brésil »

Alba Zaluar

Lien social et Politiques, n° 40, 1998, p. 149-157.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/017810ar>

DOI: 10.7202/017810ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

La peur et les nouveaux conflits des mouvements sociaux au Brésil

Alba Zaluar

Depuis le milieu des années 1970, le retour du Brésil à la démocratie a favorisé l'apparition de nouveaux mouvements sociaux et élargi le champ d'action de ces organisations. Les « mouvements de base », notamment, ont cherché à donner aux communautés où ils œuvraient une plus grande autonomie par rapport à l'État et aux partis politiques, non sans marquer une certaine tendance à les isoler des influences extérieures. Paradoxalement, cette orientation a eu pour effet de renforcer la segmentation induite depuis toujours dans la politique brésilienne par le clientélisme, cible première de ces mouvements.

Contrairement à ce qui s'est passé dans d'autres pays d'Amérique latine, le Congrès brésilien

n'a pas interrompu ses travaux sous le régime militaire, et le gouvernement a continué d'utiliser la corruption et le clientélisme pour orienter les décisions des parlementaires. Il est donc compréhensible que des attitudes fortement anti-clientélistes et anti-étatiques aient marqué les mouvements sociaux. L'Église catholique a une grande responsabilité à cet égard, de même que les partis socialistes apparus dans le sillage de la démocratisation, tels le PT et le PDT.

Au cours de cette période, tandis que les comités de quartier des zones urbaines de classe moyenne discutaient d'écologie, de l'augmentation des taxes municipales et des mensualités du Système financier de logement, les comités de quartier des couches populaires et surtout les habitants des bidonvilles, où la présence de l'État était encore plus fragile, intermittente et insuffisante, fai-

saient face à la pénurie de services publics. Dans ces milieux, l'action politique a pris la forme d'engagements paradoxaux, explicables seulement par la relation entre le politique et le religieux qui est propre au Brésil aujourd'hui.

Un autre problème, non moins aigu, s'est posé dans les régions métropolitaines, et surtout dans les quartiers populaires. Le processus de redémocratisation ayant coïncidé avec une profonde transformation des organisations criminelles, la pénétration au Brésil des cartels colombiens et de la mafia italo-américaine (liés au trafic de la drogue, de la cocaïne notamment) a fait entrer au pays les armes à feu les plus modernes, qui ont été distribuées aux jeunes trafiquants. Les mouvements sociaux ont été touchés par ce phénomène inédit, cause de difficultés nouvelles pour leurs militants.

Dans ce texte, je mettrai surtout l'accent sur les retombées politiques et religieuses de cette réalité mondiale qu'est l'augmentation des crimes violents. Je m'intéresserai aux paradoxes et aux ambiguïtés des politiques (anciennes et nouvelles), considérées à la fois comme des modèles et comme des pratiques articulant le politique au social. Les politiques semblent avoir eu des conséquences imprévues pour ceux qui croient au pouvoir mobilisateur de la démocratie de participation. Une culture de la peur, omniprésente, insaisissable et contagieuse, a entraîné des conséquences politiques et sociales importantes, prenant des formes différentes selon les classes sociales, et modifiant les relations entre ces dernières.

Le modèle de la démocratie de participation, dominant au sein des nouveaux mouvements qui ont investi les comités de quartier à la fin des années 1970 et durant les années 1980, devait favoriser la définition d'une position autonome face à l'État et aux partis politiques (Cardoso, 1983, 1987). Ce modèle, considéré comme une alternative à la démocratie de représentation, paraissait propice à la manifestation des différences et au développement d'une citoyenneté active. La transformation des besoins matériels en « droits » était le mot d'ordre de ces mouvements, créés pour améliorer les conditions de vie

de la population (Durham, 1984 ; Jacobi, 1989). L'idéologie communautaire, propagée surtout par l'Église catholique, a cependant eu un autre effet : la priorité accordée aux identités locales et de groupe a renforcé la segmentation au sein de la population, les communautés se sentant moins disposées à se mobiliser pour des intérêts, des besoins et des stratégies à caractère plus général et public¹. En somme, tout en étant explicitement opposée au clientélisme, l'idéologie communautaire² en a reproduit le modèle dans son action politique, engendrant à son tour les effets de segmentation pour lesquels il est reconnu (Badie, 1991 ; Hermet, 1991). Le discours communautaire exigeait que le tribun parle toujours à la communauté ou de la communauté, c'est-à-dire de groupes locaux spécifiques, et par ailleurs n'aille pas au-delà d'une vision générale des pauvres, définis comme ceux qui doivent s'unir pour résoudre eux-mêmes leurs problèmes, en attendant l'avènement final de la justice sur terre. Dans cette perspective, les pauvres sont ceux à qui manquent le travail, le logement, la santé, l'instruction, un salaire décent et ainsi de suite, c'est-à-dire ceux qui ne bénéficient pas de services et de politiques mis en œuvre, pour la plupart, au niveau local.

Un problème supplémentaire est apparu durant les années 1980, lorsque les organisations et les associations populaires, étant donné l'importance accordée à l'autonomie, ont demandé et obtenu des subventions directes du gouvernement pour la mise en œuvre de sa politique sociale. Cette porte ouverte à la corruption au sein des organisations a engendré de la méfiance à l'égard de leurs leaders.

Tout ce processus était renforcé par des courants d'idées où se juxtaposaient la tradition du régional-

lisme, la protection du bien commun, la défense des intérêts du pays et la promotion de la différence, sous l'effet de la vulgarisation de la pensée post-moderne et de certaines théories anthropologiques.

Sur le terrain, les nouveaux mouvements devaient s'efforcer de conserver une certaine indépendance à l'égard des gangs de trafiquants de drogues, dont les activités avaient fait surgir un problème nouveau, celui de la criminalité violente, qui a doublé dans certaines villes et triplé dans d'autres. Il importe de souligner le double défi représenté par le pouvoir quasi militaire acquis alors par le crime organisé, plus précisément par les jeunes trafiquants de rue qui vivaient et vaquaient à leurs affaires dans les bidonvilles et dans les complexes résidentiels de la CEHAB. Ce pouvoir a débordé le champ restreint du crime et du trafic de drogues, pénétrant dans l'espace politique à divers niveaux. Au sein des « communautés locales », les groupes de trafiquants et les « gangs », comme les appelaient les habitants, ont commencé à prendre part aux élections des comités de quartier, y présentant des candidats liés à leurs intérêts. Beaucoup de jeunes ont fini par s'identifier à eux et par les appuyer de manière explicite, situation que l'on peut imputer au processus de marginalisation des jeunes pauvres, aggravé par les mesures répressives et arbitraires prises par les policiers durant les dernières décennies contre tous ceux qui correspondaient à leurs stéréotypes sur les criminels. Beaucoup de consommateurs de drogue, et non pas seulement des trafiquants, ont été détenus et contraints de payer des pots-de-vin afin d'éviter le tribunal et la prison.

À Rio, particulièrement dans les secteurs pauvres, les mouvements sociaux ont alors fait face à une

situation dangereuse et dramatique : meurtres successifs, vols et cambriolages incessants, corruption au sein de leurs organisations. Un peu partout au pays, les thèses se sont multipliées, d'un bout à l'autre du spectre idéologique, pour expliquer cette situation. Il est possible de ramener ces explications à deux, paradoxalement associées dans bon nombre de raisonnements. L'une a trait au besoin d'« ordre », de plus en plus pressant, et s'appuie sur le diagnostic d'un conflit social insurmontable et sur le constat de l'échec des institutions, impuissantes à dénouer l'impasse ; dans cette mouvance, on a assisté à la montée d'un néo-conservatisme soucieux de pratiques policières plus dures et plus efficaces et à l'élection de politiciens de droite prônant la peine de mort, tandis que, dans toutes les classes sociales, on réclamait des gouvernements forts (Zaluar, 1989, 1991, 1992, 1993 ; Caldeira, 1992 ; Vargas, 1993). L'autre explication est alimentée par l'idée que le désordre est non seulement inévitable, mais souhaitable, à cause de la détérioration des conditions de vie des travailleurs, de la faiblesse des revenus, des taux d'inflation élevés, de la misère croissante et du chômage. À gauche, certains croient que la guerre civile est déjà commencée et que la révolution est proche ; ils ont beaucoup d'influence auprès de quelques mouvements sociaux et des partis politiques et, dans les faits, donnent leur appui, ainsi que celui des jeunes habitants des bidonvilles, à la principale organisation de trafiquants de drogues et de voleurs (le Commandement rouge : CV), présumant qu'elle va lancer une guérilla urbaine pour renverser le gouvernement et le modèle économique actuel du pays.

Sur place, parmi les leaders communautaires qui sont à la tête des comités de quartier, le silence



régit sur les actions des bandits, tandis que l'on dénonce sans relâche la répression de la police à l'encontre des habitants. Le paradigme révolutionnaire, combiné à la matrice millénariste de l'action politique (même si celle-ci n'est pas toujours explicite), sous-tend une interprétation de l'augmentation des crimes contre la propriété et de la violence contre les personnes selon laquelle il s'agit d'une manifestation de la lutte active du pauvre contre les riches et contre l'État oppresseur, voire d'un signe de la fin d'une ère. Le rôle du crime organisé et des mafias a été sous-estimé, voire ignoré, surtout par ceux qui ont soutenu la lutte contre la peine de mort et contre les politiques pénales de l'État. Une autre tendance est de réduire l'importance et l'impact du crime violent en affirmant qu'il est exagéré par les médias et par la peur qui s'est infiltrée dans l'imaginaire des classes possédantes.

C'est vers 1985 que les comités de quartier ont commencé à intéresser les trafiquants. Les églises catholiques se sont retrouvées entourées de vieilles maisons et de demeures acquises par les trafiquants. Ceux-ci se faisaient attentifs à ce que le curé disait dans les sermons. Quelques temples évangélistes ont été obligés de tolérer le voisinage de « dépôts d'armes » ou

de cachettes d'armes et de personnes liées au trafic de la drogue³. Il est évident que les critiques contre les activités des trafiquants dans les quartiers n'étaient pas les bienvenues. Les relations tendues entre eux et les leaders communautaires ou de simples voisins ont fini, plusieurs fois, par la mort ou l'expulsion de ceux qui avaient osé élever la voix. En compensation, les trafiquants jouaient déjà depuis longtemps le rôle de garants de la sécurité locale, éliminant par la mort ou l'expulsion ceux qui volaient les travailleurs ou violaient leurs filles. Mais la simple présence des trafiquants et la manière dont ils traitaient les jeunes qui s'adonnaient à la drogue ont encouragé ces jeunes à commettre des crimes violents. Par conséquent, l'image des trafiquants a toujours été ambiguë, inspirant la peur, pour ne pas dire la terreur, et donnant de nouveaux contours à la peur dans l'imaginaire des gens.

Mais les changements survenus dans la politique locale ne prennent pas seulement leur source dans la peur découlant des crimes violents et de la présence des trafiquants dans les quartiers. Ils ont été spécialement remarquables dans les comités de quartier où le modèle de la démocratie de participation niait ou critiquait celui de la représentation démocratique, encore basé sur le clientélisme, c'est-à-dire sur un circuit d'échanges de biens et de services qui atteint son niveau d'activité maximal au moment des élections et implique un contact constant entre les politiciens et les habitants par l'entremise de plusieurs intermédiaires, même à l'extérieur de la localité. Si l'autonomie y a gagné, et a favorisé la disparition de nombreux intermédiaires, les risques de corruption chez les leaders locaux ont de nouveau engendré des tensions et de la méfiance. Dans ce premier type de comité de quartier, le principal effet

de la présence indésirable des groupes de trafiquants a été de rendre impossibles les activités quotidiennes et les fonctions administratives les plus simples, tel le paiement de l'eau, collectivisé dans presque tous les bidonvilles, de même que la discussion publique et libre des problèmes de la communauté, y compris la violence et le bruit (Peppe, 1992). L'électricité, l'eau et l'égout sont les principaux problèmes collectifs que les habitants des bidonvilles ne résolvent pas sans les services de l'État. Ces services ont été installés dans la plupart des bidonvilles durant les années 1980. Le problème de l'électricité a été résolu selon un modèle mis en place par la LIGHT, compagnie d'électricité de l'État de Rio de Janeiro. Ce modèle préconisait d'abord l'organisation de la population locale en commissions, qui discutaient avec les techniciens de la compagnie de la manière dont les raccordements devaient être faits dans les parties communes, le paiement étant individualisé grâce à l'installation de compteurs dans chaque maison. Ce modèle a très bien réussi et n'a pas créé de conflits entre voisins. Pour l'eau et l'égout, qui relèvent d'une autre compagnie d'État — CEDAE — on n'a pas eu le même succès. La politique adoptée a consisté à remettre l'argent à quelques comités qui ont fait le travail sans (guère) tenir de discussions publi-

ques sur les plans techniques. À la fin, chaque famille devait décider où faire passer les tuyaux, lesquels devaient de toute façon être raccordés à l'égout central ou à la conduite d'eau principale. Pour cette raison, quelques habitants ont bâti leurs tuyaux très près les uns des autres, sans faire bien attention à la séparation de l'eau et des égouts. En outre, alors que l'électricité était payée par chaque famille et la maintenance de l'ensemble assurée par la LIGHT, l'eau et les égouts étaient payés collectivement, mais leur maintenance était individuelle. Le résultat du succès de cette revendication auprès du gouvernement a été de créer davantage de tensions et de conflits entre voisins et d'accroître la promiscuité, les gens habitant de plus en plus près les uns des autres en raison de l'augmentation incontrôlée de la population dans les bidonvilles dont les habitants avaient réussi à obtenir ces services publics.

La plus grande densité de la population et la confusion entre les responsabilités individuelles et collectives, de même que les conflits autour des subventions accordées par l'État et par quelques organisations non gouvernementales, rendent difficiles les tâches des comités de quartier. L'absence de moyens juridiques formels pour mettre leurs décisions en œuvre, assurer le prélèvement de taxes collectives et obliger les débiteurs réticents à solder leurs dettes compte parmi les raisons qui ont amené la population locale à accepter de plus en plus la participation des trafiquants aux activités des comités de quartier ; ils assumaient d'ailleurs déjà la fonction de garantir la sécurité. Le désenchantement s'est emparé des militants qui croyaient au modèle participatif et qui ont vu les habitants désertier le comité, car celui-ci ne parvenait plus à les mobiliser pour les réunions (Peppe, 1992). En outre, les personnes sont

restées plus isolées chez elles et dans leur famille, à cause du manque de prévisibilité et de sécurité, découlant non seulement de la crise économique et de l'inflation, mais aussi de la méfiance, de la peur et de la violence.

Néanmoins, les derniers entretiens faits à Cidade de Deus, quartier populaire de Rio de Janeiro que j'étudie depuis le début des années 1980, mettent en évidence de nouvelles orientations de sociabilité chez les gens et de nouveaux investissements qui composent un tableau assez différent de celui que l'on trouve à São Paulo ou dans l'étude du bidonville Carioca. Dans l'un des comités de ce quartier, c'est le désenchantement à l'égard du modèle participatif qui explique le départ de beaucoup de militants. Selon eux, le fait que ces comités deviennent le cadre des disputes entre partis politiques de gauche et entre candidats à des fonctions électives à l'intérieur de ces partis montre que la politique partisane y est toujours présente. Or c'est justement cet aspect partisan qui, au cours des années précédentes, avait miné leur confiance et les avait incités à s'écarter des politiciens clientélistes, également appelés « *interesseiros* » (qui ne cherchent que leur intérêt). Lorsqu'ils ont vu que même leurs camarades se portaient candidats et lorsqu'ils ont été mobilisés en vue de participer à des campagnes électorales (les leurs et celles de leurs candidats à des fonctions exécutives), ces militants ont compris que leurs idéaux de travail communautaire désintéressé étaient perdus. Ces anciens camarades ont été accusés depuis d'être eux aussi des « *interesseiros* » et donc de faux amis qui n'avaient fait que « se servir » de la communauté : ce sont les images mêmes qui sont appliquées aux politiciens du vieux style (Zaluar, 1985) et, de fait, à toute personne étrangère appartenant à la

classe moyenne, y compris des chercheurs comme moi.

En même temps, l'idéal d'une participation plus égalitaire a laissé les membres des comités de quartier mécontents à l'égard de la hiérarchie autoritaire qui a toujours existé dans les associations de bénévoles au Brésil. Loin d'être autonomes par rapport à l'État, de telles organisations ont suivi le modèle institutionnel du présidentialisme brésilien, où la figure du chef, très forte, présente des signes clairs d'autoritarisme. Ce trait, associé à la corruption et aux nouvelles formes déguisées de clientélisme, a créé une situation particulière qui a miné les bases du mouvement des comités de quartier. Mais les critiques faites à ce modèle n'ont suivi ni la rhétorique des nouveaux mouvements sociaux ni l'affiliation religieuse. Comme l'ont dit tant d'habitants mécontents :

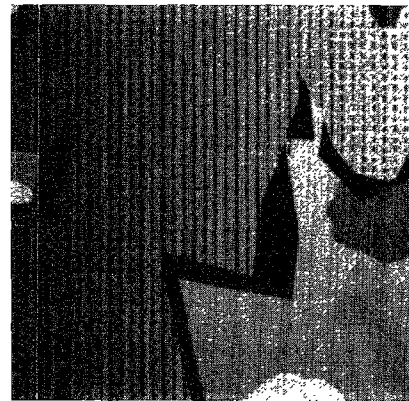
Je n'y suis pas resté à cause de faits qui m'ont déplu [...] Je pense que le président de la République, qui est le dirigeant de notre pays, sait beaucoup de choses qui sont publiées dans les journaux, il ne peut pas faire les choses tout seul [...] J'étais trésorier et je lui avais déjà dit [au président du comité de quartier, catholique] : « vous avez l'obligation, en tant que président, de me rendre des comptes, car le conseil fiscal est derrière moi et moi, je fais pression sur vous [...] Vous ne voulez pas faire attention à ce que disent les autres membres, vous ne voulez écouter personne » [Ex-deuxième secrétaire, pentecôtiste, Assemblée de Dieu].

Si nous devons tout faire ensemble, pourquoi l'un va-t-il commander l'autre ? [...] Parce que si vous participez à une réunion, il y a tant de disputes verbales que vous ne parvenez plus à... Vous avez une idée, vous voulez l'exposer et il y a trois, quatre, cinq réponses négatives. [...] Mais parce que « a » veut apparaître, « b » veut apparaître davantage. Il y a les petits groupes d'intérêt, les formations politiques, leur réalité est différente de celle de Cidade de Deus [suit une allusion aux membres des partis qui vont aux comités de quartier en quête d'électeurs]. Je trouve que c'est pour cela que les gens

finissent par abandonner le mouvement. Ils partent lorsqu'ils se rendent compte que certains ont des intérêts personnels. Ils veulent une meilleure maison, un numéro de téléphone, ils veulent des choses matérielles, alors que d'autres sont davantage intéressés à vouloir des biens pour la communauté, mais vous ne voyez pas. Collor est seulement celui qui est apparu à la télévision : si vous allez d'un comité de quartier à l'autre, vous trouverez beaucoup de gens honnêtes, mais aussi une forte proportion de gens malhonnêtes [Ex-directrice, femme, évangéliste, témoin de Jéhovah].

Outre le problème non résolu de la hiérarchie institutionnelle au sein de l'organisation communautaire, une méfiance généralisée a généré des accusations de vol contre les responsables du comité de quartier, sans distinction de parti politique. À ce propos, il y avait une grande différence entre les catholiques et les pentecôtistes. Les premiers acceptaient ce qu'ils appelaient « la faiblesse humaine », la nécessité de rester et de se mêler aux pécheurs, de lutter en permanence contre la corruption au sein du comité de quartier, qui ne serait jamais à l'abri de ce danger. Les seconds abandonnaient le comité de quartier et s'en écartaient dès qu'une preuve voire un soupçon de corruption apparaissait⁴. Les rapports des catholiques avec le comité de quartier se justifiaient également par la nécessité de résoudre collectivement les problèmes communs : les services de l'eau et des égouts exigeaient un plan d'urbanisme. Comme l'ont affirmé deux directeurs de régions différentes :

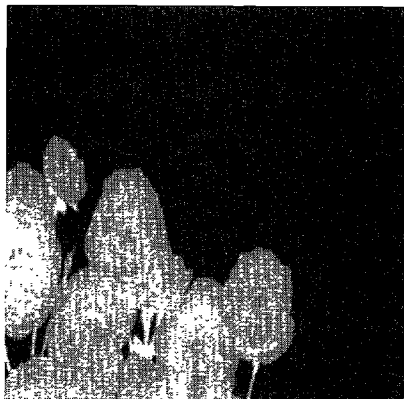
Le comité de quartier, il m'intéressait [...] car lors du paiement, du recouvrement des mensualités, j'apportais la parole de Dieu... Au moment d'effectuer le rappel des paiements, je commençais à dire « la vie est dure pour gagner de l'argent », et on passait d'un sujet à l'autre... Je prêchais l'Évangile, ce que Jésus veut, je disais que Jésus était le Sauveur, que c'est lui qui nous donne la paix de l'esprit, qui est ce que nous voulons... J'ai vu de mes propres yeux Dieu guérir le malade, Dieu libérer l'opprimé,



celui qui est en prison. La personne commence à avoir une autre vision... Je ne sors pas d'ici à cause de ma femme, à cause d'elle [...] Ici, c'est bien, ce qui gâche les choses, c'est qu'il y a un certain type d'habitant qui rend le quartier insupportable [...] C'est ma vie, ma vie politique comme ça et je ne m'implique plus. Si l'égout passe par là, je passe dessus. S'il vient en direction de ma maison, je prends une bêche et je fais une déviation vers le milieu de la rue, du moment que cela ne gêne personne, je le dévie par là. Qu'est-ce que je vais faire ? [Ex-deuxième secrétaire, évangéliste].

Je vois l'Église catholique offrir tout cela sans qu'il faille abandonner le mouvement. Quant au protestantisme, il ne parle que d'un Dieu qui libère, mais en vérité, c'est un peu égoïste, ils ne pensent qu'à eux. Vous ne pouvez pas vous mêler [...] Séparer le bon grain de l'ivraie, pour Jésus Christ, qui est raconté dans Mathieu, dans Luc, en vérité, ce n'est pas cela [...]. Il faut être prudent comme le serpent, vous savez que vous êtes au milieu de corrompus, mais vous devez avoir des propositions sérieuses pour changer, pour ne pas vous emmêler, sinon la corruption règne. Le protestantisme trouve quant à lui que vous ne devez pas vous en mêler, qu'il ne faut pas être là, qu'il ne faut pas faire d'œuvres communautaires [...] Lui [l'ex-secrétaire], il est là sur son chemin. Le caca continue devant sa porte [...] mais il ne veut pas se mêler [Président du comité de quartier, catholique].

À partir de ces témoignages, on peut noter que l'articulation complexe entre le politique et le religieux au Brésil ne suit pas le modèle weberien de la relation



entre l'action économique et la religion. Dans le cas du Brésil, on ne peut pas dire que la citoyenneté soit seulement un effet de la Réforme, surtout dans sa version calviniste, comme le croient ceux qui comptent sur l'évangélisation des classes laborieuses pour résoudre les dilemmes et les failles de la culture politique brésilienne. Le protestantisme et le catholicisme ont tous deux eu des effets contradictoires sur la construction de la citoyenneté⁵. L'isolement individuel et un souci insistant à l'égard de la corruption du côté des protestants, la mobilisation, le fait de se mêler et une attitude tolérante par rapport à la corruption et aux autres crimes du côté des catholiques, telles sont les pièces fondamentales de ce puzzle local.

En outre, la situation difficile vécue par la population locale, en

raison à la fois de la présence de gangs violents, de l'inflation et de la crise économique, a amené les militants à valoriser un travail plus concret, plus direct et plus limité. Ils ont pris leurs distances par rapport au discours idéologique qui cherchait à faire la liste des causes sociologiques des problèmes vécus par la population sans qu'il soit question de travailler pour trouver des solutions concrètes, spécialement dans le cas des enfants et des adolescents attirés par les gangs. Plusieurs militants ont suivi la tendance actuelle à approfondir les liens avec les communautés religieuses et à travailler dans la communauté selon les principes, valorisés de nouveau, de la charité et de l'évangélisation.

En ce qui concerne les trafiquants et leurs jeunes acolytes, un autre trait, allant dans le sens opposé, illustre la différence entre les deux religions au point de vue des relations entre le politique et le religieux. Tandis que les militants catholiques préféreraient le silence et la distance face à la présence menaçante des trafiquants armés, manifestant une réprobation voilée au sein de la communauté locale et une forte opposition à des punitions plus sévères de l'État, les protestants ont choisi une proximité évangélique, essayant de les sauver pour agrandir le troupeau. Quelques brebis ainsi rentrées au bercail accueillent aujourd'hui des adolescents et des enfants du voisinage, à travers un discours religieux et le travail communautaire. Pour apporter la parole de Jésus aux brebis perdues afin de les convaincre de renoncer au vice et à la domination du Diable, on recourt parfois à des rituels d'exorcisme qui sont devenus la marque déposée de ces églises émergentes. De fait, ce sont les évangélistes qui sont parvenus à réaliser le travail le plus efficace et le plus durable de prévention et de rééducation des con-

sommateurs de drogues et des criminels. Simultanément, ils se sont de plus en plus tournés vers leur famille, leurs enfants, leurs affaires privées, faisant la promotion de solutions individuelles à des problèmes collectifs comme l'eau et les égouts.

Il y a encore un autre point sur lequel il n'est pas possible d'établir de distinction nette et sans ambiguïté entre les religions dans leurs relations avec le politique. Les témoignages montrent qu'il serait plus facile d'instaurer des pratiques démocratiques dans les organisations populaires en suivant les règles observées par les croyants dans le cadre de la pratique religieuse : ils ont en effet l'habitude de discuter et de parler des décisions, sans contestation de la part de la hiérarchie :

Les Anciens sont les leaders d'une localité. Mais il arrive que ce rôle autoritaire, ils ne l'exercent pas. Car si vous allez discuter avec l'un d'eux — « un tel, regarde la Bible, explique ceci et cela, ce n'est pas ce que vous dites » — il va vous écouter. Si vous demandez qu'une personne vienne, outre l'Ancien, elle va venir et parler avec vous d'égal à égal. Ce n'est pas du style « on va s'arrêter pour respecter le frère qui a 30 ans de plus que vous » [Femme, ex-directrice de l'un des comités de quartier, désenchantée du leadership autoritaire des leaders et de la primauté des intérêts politiques des autres directeurs].

Les catholiques ont beaucoup fait pour transformer leurs attitudes autoritaires et paternalistes. Les cercles bibliques, qui fonctionnent dans les quartiers pauvres pour permettre aux gens d'étudier et de discuter la Bible, le mouvement charismatique, qui propose de nouveaux rituels plus ouverts que la messe, et les communautés ecclésiales de base, où il est possible de discuter collectivement de tous les problèmes communs auxquels le quartier fait face, sont des exemples de ces tentatives. Mais elles ne menacent pas le pouvoir et l'auto-

rité investis dans le clergé catholique.

Au sein de la population locale la moins politisée, qui n'avait jamais pris part intensément au mouvement des comités de quartier de type participatif, le nombre de conversions a augmenté, de même que la réceptivité à l'égard des nouvelles sectes protestantes qui mettent en relief la nécessité de détruire le Diable à travers des rites d'exorcisme pratiqués sur les individus qui s'initient. Dans les rituels de l'Église universelle, par exemple, des symboles du rituel catholique et de l'umbanda se mélangent : le Diable, entré dans le corps d'un participant, a les mêmes gestes que les exus afro-brésiliens, tandis que les exhortations suivent le discours catholique. C'est l'exorcisme, plus que l'adhésion à une éthique de la conversion, qui est en évidence dans quelques-unes de ces nouvelles religions. L'idée sous-jacente d'un mal absolu qui expliquerait l'explosion de la criminalité violente est la croyance la plus forte de cette population (Zaluar, 1986 ; 1992 ; 1993). La solution trouvée par ces membres des couches populaires, y compris les nombreux bandits qui se convertissent, est l'annonce de la parole du Christ et la pratique de la charité envers les plus démunis, les enfants, les malheureux. Le modèle religieux — de sociabilité restreinte et de prédication religieuse chez les évangélistes, de communauté fermée, de travail collectif et de leadership autoritaire chez les catholiques — influence la vie sociale et les idées politiques dans ces quartiers. En même temps, il y a chez tous, plus particulièrement chez les évangélistes, un retour important à la vie domestique, aux préoccupations individuelles du travail, du mariage et du salaire à améliorer, et à d'autres sujets relevant de la sphère privée.

Si, dans une telle crise de légitimité, les gens ne peuvent trouver ni dans le politique ni dans le juridique une issue à la peur et au sentiment d'un effondrement de la vie en société, ils se tourneront vers la religion et vers ce qui en est le plus proche pour échapper à la catastrophe.

Mais ce choix ne va pas sans problèmes. On a affaire à une solution qui réinvente le monde en supprimant les conflits ou les intérêts collectifs, pour en faire un monde sans politique. Un monde aussi sans espace public ou sans civilité ordonnée au respect des différences : en d'autres termes, un monde doté d'une autre espèce de citoyenneté restreinte. Un monde domestique, paroissial, connu, face à face, unique où des relations de confiance peuvent encore s'établir, un monde éloigné de la tolérance de la polyphonie post-moderne, de même que du projet moderne de la raison et des valeurs universelles.

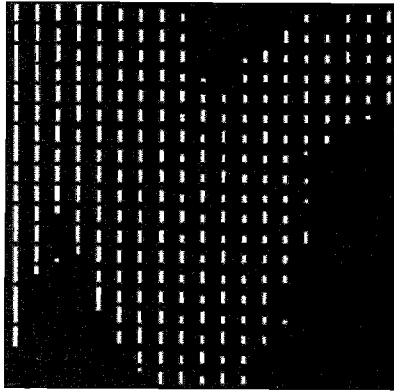
Le cas brésilien soulève quelques questions. D'abord, on ne peut mettre en opposition des questions morales et matérielles pour différencier les anciens et les nouveaux mouvements sociaux. Plus que le problème auquel on a affaire, c'est la façon de le traiter politiquement qui importe, qu'il soit matériel ou moral. La dichotomie elle-même est problématique dans la mesure où les questions matérielles impliquent toujours des notions de justice et un discours public et moral qui transforme la nécessité en droit. Une telle dichotomie n'a de sens que dans le discours religieux manichéen, mais en relation à la voracité ou à l'avarice individuelles.

Pour éviter les pièges mis en évidence au Brésil et ailleurs par les nouveaux mouvements sociaux, qui ne sont pas parvenus à dépasser les problèmes et les identités paroissiales et spécifiques de leurs groupes, organisations ou localités,

il faut maintenant penser à de nouvelles façons de communiquer, d'exiger des droits et de formuler des revendications, en évitant le piège de l'instrumentalisation ou de l'objectivation (Habermas, 1991). Un retour à des valeurs et à des règles universelles redéfinies garantissant au moins la possibilité d'une rencontre ou d'un dialogue entre différentes positions, identités, groupes ou localités dans l'espace public, même si l'on sait que le consensus est impossible et que les conflits continueront, tel est le nouveau défi des mouvements sociaux à la fin du XXe siècle.

Si nous voulons être à même de faire face à l'apparition de nouvelles peurs et à leur symbolisation actuelle sous la figure du Diable, et de scruter les nouvelles formes de discours religieux plus branchées sur l'action politique que sur l'intervention économique, nous devons inscrire les théories de la relation entre le religieux et le politique à notre agenda. Le fondamentalisme est une des questions à approfondir, mais non la seule. L'idéologie communautaire anti-étatique et les positions anti-institutionnelles ont aussi ouvert la voie à des formes d'engagement religieux et politique qui menacent les objectifs mêmes dont la poursuite avait, au départ, motivé les critiques formulées à l'égard des systèmes politiques classiques à tendance centralisatrice.

L'abandon de cette perspective dualiste et dichotomique, inadaptée à la complexité des rapports réticulaires qui se tissent aujourd'hui entre l'État et les différentes formes d'associations, laisse apparaître la pluralité de ces dernières, à travers leurs raisons d'être : associations à caractère bureaucratique relayant l'État dans sa fonction de redistribution ; associations à but lucratif régies par le principe marchand ; organisations non gouvernementales, bureaucra-



156

tiques aussi bien que vouées à l'expression de revendications et à la poursuite d'activités de redistribution ; et enfin associations diverses dites du « quatrième secteur », ayant en commun de favoriser la création de liens personnels entre étrangers (Godbout, 1992). Des transformations, imputables aux effets mêmes du rôle qu'il joue dans la dynamique sociale, touchent également les critères locaux de justice propres au communautarisme, qui inspirent le fonctionnement du secteur domestique ou de voisinage. L'autonomie locale, en soi peu propice à l'établissement de rapports entre groupes ou communautés, s'affaiblit au profit de la création de chaînes de solidarité entre étrangers dont l'objectif final peut être la distribution d'un bien rare, en fonction de critères de justice qui supposent un débat public permanent sur les processus de sélection des bénéficiaires, que le processus de distribution résulte d'une politique de l'État, du travail habituel de redistribution d'organisations gouvernementales ou non gouvernementales, ou de l'activité de réseaux de réciprocité débordant les identités ethniques, sexuelles ou de voisinage. Divers types de liens sont ainsi créés, à travers l'offre d'un bien ou d'un service, ou à travers la participation au débat public sur les critères d'admissibilité et de distribution. Ces circuits de réciprocité incluraient donc des pro-

duits marchands, mais aussi des biens non marchands, telles la nationalité, la sécurité, l'éducation, la justice : justice exercée dans les sphères relevant de l'État (Walzer, 1995), justice découlant du processus même de justification et d'acceptation des demandes de justice, au cours duquel les notions d'honneur, de confiance et de réputation, biens immatériels que l'État ne contrôle pas, parcourent la trame des débats.

Alba Zaluar
Département de sciences sociales et
Institut de médecine sociale
Université d'État de Rio de Janeiro

Notes

¹ Cependant, la présence de l'Église dans les organisations locales n'a jamais eu d'effet uniforme, car l'influence qu'elle exerçait dépendait des actions adoptées par le curé de la paroisse (Jacobi, 1989).

² L'idéologie communautaire soutenue par la théologie de la libération préconise la transformation de la société par des moyens politiques, avec la participation active des pauvres, des exploités, des dominés. Ainsi s'est créée, de fait, une « communauté mythique d'égaux » (Durham, 1984), marquée par de profondes différences sociales et politiques entre les habitants (Zaluar, 1985) et par des réseaux de liens politiques mettant en cause les conseillers et les membres des partis de gauche (Durham, *op. cit.*). Du fait de l'importance accordée au militantisme politique, la théologie de la libération s'est

détachée des fonctions rituelles et symboliques de la religion, lesquelles étaient recherchées dans d'autres religions. En même temps, les CEB (communautés ecclésiales de base) maintiennent une matrice religieuse très importante dans la culture populaire brésilienne, c'est-à-dire le messianisme et le millénarisme, qui pointent vers la fin de ce monde, après lequel les pauvres trouveront enfin la justice, le bien et la paix. Cette matrice contient donc, également, les dichotomies absolues du bien et du mal.

³ *O Globo* (13.10.1993) a fait un long reportage à ce propos, avec des témoignages de plusieurs habitants. Durant ma recherche, des affirmations sur cette situation ont également été faites.

⁴ Malgré tout, l'Église catholique est l'une des institutions qui bénéficient le plus de la confiance de la population brésilienne, d'après des enquêtes d'opinion publique récentes. D'un autre côté, les politiciens évangélistes élus au Congrès national comme représentants de leurs congrégations religieuses, de même que quelques institutions de charité évangélistes, sont impliqués dans les scandales récents sur la corruption à la commission du budget. L'enquête qui a fait suite à ces événements était une mesure sans précédent dans l'histoire politique du pays, soutenue par des manifestations et des meetings dirigés par diverses organisations politiques qui ont mobilisé, dans quelques villes, des personnes d'âge, de sexe, de religion, de classe sociale et de quartier différents. Ces démonstrations ne tournent pas le dos à l'État, mais ont l'intention de le démocratiser.

⁵ Alors que le catholicisme a nettement séparé le plan spirituel du plan séculier, permettant l'apparition des nations modernes, le luthéranisme prônait l'union de la religion et de l'État. Le calvinisme, de son côté, a fait de son option économique et politique la seule légitime, renforçant une énorme intolérance religieuse. Tandis que le protestantisme a engendré le conformisme et l'absentéisme électoral dans les pays où il était dominant, le catholicisme, au contraire, même avec le clientélisme, encourage la mobilisation politique (Badie, 1991). En outre, l'idéologie calviniste est socialement conservatrice dans la mesure où, selon elle, puisque les profits des uns n'engendrent pas la misère des autres, la quête de la justice sociale n'est pas justifiable du point de vue éthique. D'un autre côté, du point de vue institutionnel, le puritanisme à l'anglaise a favorisé la démocratie : 1) en soulignant la responsabilité individuelle en toute chose, et non pas seulement pour la lecture de la Bible, et en transformant le champ politique en espace ouvert de débat pluraliste ; 2) par la pratique électorale qui a prescrit l'élection du pasteur, fondée sur le libre-arbitre individuel inhérent au processus électoral.

Bibliographie

- BADIE, Bertrand. 1991. « Comunidade, individualismo e cultura », dans *Sur l'individualisme*. Paris, Références.
- BOLTANSKI, Luc. 1990. *L'Amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*. Paris, Éditions Métailié.
- CALDEIRA, Teresa P. 1992. *City of Walls*. Berkeley, CA, thèse de doctorat.
- CARDOSO, Ruth. 1983. « Movimentos sociais urbanos : um balanço crítico », dans M. H. ALMEIDA et B. SORJ, org. *Sociedade e política no Brasil pós-64*. S. Paulo, Brasiliense.
- CARDOSO, Ruth. 1987. « Movimentos sociais na América Latina », *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 1, 3, Rio de Janeiro. ANPOCS.
- CENTRO DE DEFESA DOS DIREITOS HUMANOS BENTO RUBIAO. 1993. *Favelas e as Organizações Comunitárias*, Editora Vozes, Rio de Janeiro.
- DAHRENDORF, Ralph. 1992. *O conflito social moderno*. Rio de Janeiro, Zahar.
- DURHAM, Eunice. 1984. « Movimentos sociais : a construção da cidadania », *Novos Estudos Cebrap*, 10, São Paulo.
- GODBOUT, Jacques T., en coll. avec Alain CAILLÉ. 1992. *L'Esprit du don*. Montréal, Boréal, et Paris, La Découverte.
- HABERMAS, Jurgen. 1989. « A nova transparência », *Novos Estudos Cebrap*, 18, São Paulo.
- HABERMAS, Jurgen. 1991. *Pensamento pós-metafísico*, Rio de Janeiro. Ed. Tempo Brasileiro.
- HERMET, Guy. 1991. « L'individu citoyen dans le christianisme occidental », dans *Sur l'individualisme*. Paris, Références.
- MAHEU, Louis. 1993. *Movimentos sociais y políticos*. Présentation au colloque international « Autoritarismo Social e Democratização do Estado », São Paulo, USP, UNESCO, ISER, INEP.
- JACOBI, Pedro. 1980. « Movimentos Sociais Urbanos no Brasil », *BIB — Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*, 9, Rio de Janeiro.
- JACOBI, Pedro. 1989. *Movimentos Sociais e Políticas Públicas*. São Paulo, Cortez.
- PEPPE, Atilio M. 1992. *Associativismo e Política na Favela Santa Marta*. São Paulo, USP, mémoire de maîtrise.
- VARGAS, João H. 1993. *A espera do passado*. UNICAMP, Campinas, S.P., mémoire de maîtrise.
- WALZER, Michael. 1995. « Exclusion, injustice et État démocratique », dans J. AFFI-
CHARD et J. B. FOUCAULD. *Pluralisme et équité*. Paris, Commissariat général du Plan, Éditions Esprit.
- ZALUAR, Alba. 1985. *A Máquina e a Revolta*. São Paulo, Editora Brasiliense.
- ZALUAR, Alba. 1986. « O Diabo em Belíndia », *Religião e Sociedade*, 12/2, Rio de Janeiro.
- ZALUAR, Alba. 1989. « Gênero, cidadania e violência », dans *Primeira Versão*. IFCH, UNICAMP ; paru aussi dans *Dados*, 1991, Rio de Janeiro.
- ZALUAR, Alba. 1992. « A proibição das drogas e o reencantamento do mal », Réunion da ABA, abril ; dans *Revista do Rio de Janeiro-UERJ*, mars 1993, Rio de Janeiro.
- ZALUAR, Alba. 1993. « Mulher de bandido : crônica de uma cidade menos musical », *Revista de Estudos Feministas*, 1, Rio de Janeiro.