

## LUCIA OZORIO interviewée

par Christian Leray, vice-président d'ASIHVIF



LUCIA OZORIO est Docteure en sciences de l'éducation, professeure post-docteure en psychologie sociale et chercheuse associée aux laboratoires Experice (Universités Paris 8 & Paris 13) et Lipis (Université PUC de Rio de Janeiro). Elle vient d'écrire le livre ***La favela de Mangueira et ses histoires de vie en commun – Travailler avec les périphéries*** (L'Harmattan, collection Histoire de Vie & Formation, 2017)

**Christian LERAY** Peux-tu nous dire comment as-tu eu l'idée de réaliser cette recherche-action, puis ce livre avec la communauté de Mangueira ?

**Lucia OZORIO** - Nous étions en 2003. J'étais professeure-chercheuse à partir d'une convention entre la Fondation Carlos Chagas d'Appui à la Recherche de l'État de Rio de Janeiro (FAPERJ) et l'Université de l'État de Rio de Janeiro (UERJ), Brésil, du Programme de Post-Graduation en Psychologie Sociale. Je voulais amplifier la construction des ponts entre les favelas et l'université, plus spécifiquement travailler avec la favela de Mangueira, proche de l'université. A mon avis il faut stimuler un travail *en commun* entre l'université et les périphéries, il faut amplifier les débats sur la problématique des périphéries dans laquelle les favelas jouent un rôle important. Dans cette problématique, la force de la pauvreté, cette métaphore classique, est évidente, comme le dit Antonio Negri qui essaie de démystifier la pauvreté, la considérant comme force, au sens spinozien du terme. J'avais déjà publié un autre livre en 2014 chez L'Harmattan sur cette problématique « Penser les périphéries. Une expérience brésilienne. Pour un nouveau type de politique publique de construction du *commun* ». La problématique périphérique est dans le champ de la biopolitique, de la discussion du *commun* dans le monde actuel. Cela veut dire que nous nous intéressons à de nouveaux modes des résistances, de nouvelles formes

d'antagonismes et de coopération dans la contemporanéité. Le commun, réservoir d'hétérogénéité, est la source de la problématique périphérique et nous invite à penser la différence et ses nexus socio-politiques.

Cette recherche – processus exige de ceux qui y participent la construction d'un travail *en commun*, travail qui dure déjà depuis 14 ans à Mangueira. En plus de l'appui de cette convention, nous avons eu l'appui académique du Laboratoire EXPERICE (Centre de recherche interuniversitaire, Expérience Ressources Culturelles, Éducation, Paris 8 – Paris 13, France et du Laboratoire LIPIS (Laboratoire Interdisciplinaire de Recherche et Intervention Sociale de l'Université Pontificia Catholique de Rio de Janeiro – PUC-RJ.)

Lors du début du travail sur le terrain en 2003, un groupe de recherche se construisait, lentement, en commun, avec Mangueira, suivant son rythme, ses désirs, ses demandes, son temps. Une conjoncture politico-sociale-locale et de l'État de Rio, complexe, violente traversait Mangueira. Un État violent et des médias qui criminalisent et discriminent les favelas étaient des acteurs qui stimulaient ce champ de bataille où notre champ de recherche s'est engendré. Des personnes mortes, tuées par la police composaient cette conjoncture comme le montraient quelques journaux locaux. Le gouvernement de l'État de Rio de Janeiro à cette époque avait son programme *Tolérance Zéro*. Jusqu'à aujourd'hui cette conjoncture, avec d'autres visages, persiste.

Un jour de cette année 2003, il a été douloureux de sentir le désespoir de l'un de nos jeunes qui participait à notre recherche, entrant dans la salle, pleurant la mort de son ami. Que faire ? Comment ? C'est dans ce moment de douleur que notre recherche est née.

Celso dos Reis, un participant de notre groupe de recherche, à ce moment-là exprima la force communautaire :

« ... Nous allons faire un *Papo de Roda* (Cercle des histoires de vies en commun) (...). Nous allons raconter les histoires des "rezadeiras"<sup>1</sup>, des "criadoras de porco"<sup>2</sup>, des "verdureiras"<sup>3</sup>, des gens d'ici. Mangueira a besoin de cela. Les gens pensent que Mangueira est une école de samba ou le territoire des dealers. Il y a, au milieu de tout ça, la communauté, que personne ne connaît »

Celso dos Reis convoque les voix historiques de Mangueira, celles des *rezadeiras*, des *criadoras de porco*, des *verdureiras*, et affirme la puissance communautaire face aux pouvoirs qui l'agressaient. Avec la force de leurs histoires de vie, Mangueira affrontait ce qu'elle trouvait intolérable : le programme étatique *Tolérance Zéro*, un analyseur des pouvoirs - outils d'un État inégal qui veut écraser la vie des périphéries. Les voies convoquées par Celso interviennent dans la ville de Rio de Janeiro, dans

---

<sup>1</sup> Ce sont les femmes qui ont plusieurs pratiques religieuses pour soigner les habitants.

<sup>2</sup> Ce sont des femmes qui élèvent des cochons et les vendent ensuite pour vivre.

<sup>3</sup> Ce sont des femmes qui vendent les plantes (« légumes ») qu'elles cultivent comme une autre source de revenu.

ces villes - mondes dans lesquelles tout ce qui reste est la société de masse produite par le capital.

**Le désir d'écrire un livre sur leurs vies est venu pendant le processus. Le livre est un autre** mode que Manguera a trouvé pour affirmer la vie de ses habitants. Il y a dans la puissance d'un mouvement social, un processus qu'on peut dire, désirant, en paraphrasant René Lourau, une sorte de travail onirique qui n'est pas plus délirant que le postulat d'un processus du mouvement social qui dérange les formes établies, les dissout à des moments différents, de façons clairement antiautoritaires.

Donc, ce livre est un acte de résistance communautaire dans sa puissance de création. D'ailleurs, une demande de « *communisation* » devient plus puissante si on vit le commun. Dans le *Papo de Roda*, Manguera se proposait de le revivre mille fois. Elle connaissait les risques et la force de vivre le *commun*. Manguera est une communauté très ancienne à Rio, dont l'histoire remonte à 1862. Ses premiers habitants venus d'Afrique, ont été soumis à l'esclavage par les Portugais qui ont envahi le Brésil.

**Christian LERAY** Dans ton livre tu emploies souvent le terme « communauté ». Il est vrai que les habitants des favelas l'utilisent fréquemment au Brésil (cf. mon livre *Brésil, le défi des communautés/Brasil, Desafio das comunidades*, Harmattan, Logiques Sociales, 1985) Mais ici, en France ce terme est parfois renvoyé injustement à « communautarisme ». Peux-tu expliquer, afin de dissiper toute ambiguïté pour les lecteurs français, ce qu'on appelle « communauté » au Brésil ?

**Lucia OZORIO** Manguera, à Rio de Janeiro, est connue comme **communauté**, ou favela de Manguera ou *morro* (colline) de Manguera. Les trois dénominations sont utilisées par les habitants de ces espaces de l'approximatif, comme dirait Milton Santos, le géo-philosophe brésilien, à des moments précis, comme par les médias qui contribuent à la reproduction de subjectivités qui les discriminent/criminalisent. Il est important de dire que les dénominations favela et morro sont très chargées d'un poids historique. Comme je le raconte dans mes livres, cela revient à l'histoire de *Canudos*, une communauté du *sertão* (région aride du Nord-Est du Brésil) née en 1893 qui a joué un rôle important en tant que symbole de la lutte contre le pouvoir de l'État républicain qui était en train de s'instituer au Brésil. Si d'un côté cette histoire montre la puissance communautaire, d'un autre côté, elle montre le pouvoir mortifère de l'Etat. Canudos a été décimée. Les soi-disant soldats qui ont décimé Canudos, des miséreux à la recherche d'argent devaient toucher une indemnité par l'Etat qui ne leur est jamais parvenue. Quelques-uns sont venus à Rio de Janeiro, complètement dépossédés, accompagnés de leurs " cabrochas " (la dénomination qu'on donnait à leurs femmes) et se sont installés dans une colline, une région inhospitalière appelée *morro da Providência*, que plusieurs historiens considèrent comme la première favela de Rio de Janeiro. Leurs femmes ont amené des fèves du *sertão* pour planter dans la colline. Fèves, favas (en brésilien), inspirent linguistiquement le mot favela.

Il faut faire attention à la façon dont les habitants de la favela ou du *morro* s'approprient le sens de *communauté* pour nommer le lieu où ils vivent. Comme je le dis dans ce livre dont nous nous occupons, m'inspirant d'Antonio Negri, cette sorte de coopération linguistique est le modèle de production postmoderne, car elle affirme qu'à travers le langage de nouvelles forces et formes de coopération surgissent. La dénomination communauté intensifie des sens liés à des processus de liberté et de partage. Cette dénomination a pris corps à partir de 1975, époque de la dictature qui sévissait au Brésil. Comme l'a dit A. M. Doimo, la communauté « *cai na boca do povo* », « est adoptée par le peuple », pouvant être considérée comme un analyseur de la force des mouvements sociaux qui intervenaient dans cet ordre absurde de notre histoire. Actuellement, il y a ceux qui identifient une capture du terme communauté pour désigner ces endroits de l'approximatif. Comme la favela et le *morro*, il souffre déjà le poids de l'histoire des périphéries, discriminées, criminalisées par le *status quo* dans la ville de Rio de Janeiro. Il y a ceux qui revendiquent l'importance de la dénomination *favela* due à son historicité traversée par des passages, paradoxes qui hybrident et transforment les confins et les limites de la politique.

Nous connaissons l'inflation sémantique du terme communauté. Erick Hobsbawm parle d'un usage indiscriminé et vide de ce terme. D'ailleurs nous savons que cette pulvérisation rend difficile l'action du commun. Zygmund Bauman, en parlant de communauté, nous renvoie à un sentiment d'un objet perdu, sans, comme il le dit, que nous ayons des moyens de le retrouver. Si ces auteurs nous font penser aux vicissitudes de la communauté, dans le sens sociologique, dans le capitalisme, Antonio Negri et Michel Hardt en *Commonwealth* (Gallimard, 2013), considèrent que le *commun* se présente comme une solution de rechange effective dans la société capitaliste, à partir de la multiplication du désir (*cupiditas*) et de la force de le développer à travers l'action de la communauté. Il y a pour ces auteurs un élément indispensable dans la discussion sur le *commun* : l'amour, un nouvel amour, indispensable pour la philosophie et la politique. Et nous ajoutons : ce nouvel amour est essentiel pour le biographique. Nous allons examiner un peu cette perspective dans la prochaine question. Negri et Hardt s'inspirent de Spinoza pour comprendre l'amour, sans lequel la constitution d'un nouvel homme, d'une nouvelle femme, d'une nouvelle société, de nouvelles subjectivités, est difficile.

L'amour est un processus de production du *commun* et de subjectivité (M. Hardt et A. Negri : idem : 266). L'amour n'a pas de mesure, il est seulement excès. Comme une composition productive de désirs et affects, il passe loin des formes identitaires d'amour, comme la famille, la carrière professionnelle et la nation. Le *commun* est une forme d'amour révolutionnaire.

Ce nouvel amour, le *commun*, dans son travail immatériel, porte des luttes pour la création de nouveaux espaces de liberté qui ne nous laissent pas nous contenter d'une vision mythique des luttes communautaires afin de garantir notre analyse du politique. L'herméneutique du processus évite de nous faire tomber dans une mystification ou

dans une opacité idéologique d'une compréhension de communauté dont les biopouvoirs savent bien se servir.

Quelques-uns pourraient appeler cela «communisme immanent», terrain de la **biopolitique**, toujours en construction, dans lequel nous percevons que, bien que le capital exploite la vie, l'activité humaine, dans sa puissance, comme un travail immatériel et des agencements de singularités, travaille pour la construction du commun.

Donc, malgré le contrôle étatique sur les périphéries, dont la tentative de vider la puissance de la communauté est un analyseur, la **communauté en tant que processus se réalise avec la praxis du commun**. Celui-ci comme présupposé ontologique s'ouvre aux discontinuités et puissances du processus réel, déconstruisant une certaine compréhension du commun comme substance, homogénéité, intériorité, identité. **Le commun comme hétérogénéité rejette les logiques identitaires, essentialistes, ouvrant un horizon de possibilité de réapprendre le monde selon le registre de la création**. Quelque chose de plus complexe que communauté en tant qu'homogénéisation de différences, que citoyenneté comme reproductrice d'une raison de l'Etat producteur de misère et de richesse, est toujours en train de se faire.

**Christian LERAY** Comment ces récits de vie, à la fois personnels et collectifs, peuvent-ils constituer un tremplin de la construction de la citoyenneté dans ces favelas ?

**Lucia OZORIO** Nous considérons le Papo de Roda, ce dispositif inventé par Manguera pour raconter ses histoires de vies en commun, comme une communauté de récits. La richesse d'un dispositif, comme dirait Deleuze, c'est le processus dont il est porteur, avec des lignes multiples, des tenseurs et vecteurs qui y participent, ce qu'on appelle « travail sur le terrain ». Quand Manguera veut à travers le Papo de Roda, *communiser* la puissance de ses histoires de vies, elle pratique une *communauté de récits* comme acte de subjectivation politique. Il faut relever ce mode singulier de résister aux violences qu'elle subit, renforçant à travers la narration de ses histoires de vies *en commun*, des expériences de coopération et d'invention. Dans ce sens, la communauté qui s'engendre au Papo de Roda avec la narration des histoires de vies en commun a comme clef de voûte la production de subjectivités.

Dans la question antérieure nous disions que ce nouvel amour, le *commun*, est essentiel pour le biographique. Comme l'affirment Michel Hardt et Antonio Negri, ce qui compte en amour c'est la production de subjectivité et la rencontre de singularités, une réinvention de la liberté dans de nouvelles compositions qui constituent de nouvelles formes du *commun*.

Le Papo de Roda, en tant que communauté de récits, entre sur la scène de l'action politique, multipliant les demandes, densifiant les indignations, recherchant d'autres

chemins, exprimant des désirs, ouvrant un horizon qui semblait opaque ou impossible. Il permet d'entrevoir le terrain de production de subjectivités comme un champ de luttes, avec une éthique de l'action politique démocratique autour du commun. Il y a dans ces luttes une *poiësis* de l'amour d'autrui, un acte de résistance à ce mode de production capitaliste postmoderne dont l'individualisme est un analyseur de ses conditions de domination et d'assujettissement.

Une politique dérangeante de formes institutionnalisées étatiques capitalistes est donc, en train de se faire dans le Papo de Roda. L'exercice du commun à travers la narration des histoires de vies, c'est comme nous le disions, l'exercice de la biopolitique, l'exercice de la puissance des modes de vies qui donne accès à une esthétique de l'existence des périphéries.

Silvina, une habitante de Mangueira, affirme à un moment de la narration dans le Papo de Roda : « *L'Etat ne fait rien pour nous ! C'est cette complicité qui nous unit.* ». Cette réflexion de Silvina, certains peuvent la comprendre comme une revendication de la présence de l'Etat qui ne reconnaît pas les habitants de Mangueira comme des citoyens. D'autres vont remarquer l'absence de l'Etat à Mangueira, mais la présence d'une sorte de **citoyenneté dont les acteurs sociaux deviennent des acteurs de la politique.**

Pour avancer dans nos idées, revenons à Celso, déjà cité dans cette interview. Quand il veut faire connaître les histoires de vie de *rezadeiras*, des *criadoras de porco*, des *verdureiras*, des *gens de Mangueira*, il affirme un pouvoir commun d'agir communautaire qui jaillit du champ social affirmant la puissance des périphéries.

La narration comme champ privilégié de la mémoire qui s'engendre dans le Papo de Roda, hybridée par le commun dans ce processus, fonctionne comme un dispositif à travers lequel s'exerce la puissance communautaire. Les drames et les trames s'y actualisent pendant la narration et permettent à travers la mise en commun des récits la production de nouvelles subjectivités.

Le Papo de Roda donne des pistes pour qu'on puisse penser à une démocratie, comme dirait Antônio Negri, comme vie civile, comme émergence, à partir du terrain des mouvements sociaux – de la base – des actions, des décisions, comme ce mouvement qui a engendré le Papo de Roda et qui le constitue. Plus que citoyenneté, nous pouvons parler d'une sorte de radicalisation démocratique avec l'utilisation du dispositif histoire de vie en commun, qui reconnaît la dynamique de la production sociale et nous invite à nous demander : Peut-on opposer l'exercice du *commun* à l'exercice du pouvoir, considérer le *commun* comme un dispositif de la politique participative, dérangeante qui peut déterritorialiser les sujets, les collectifs, la ville, les politiques sociales, l'État ?

Gaston Pineau, ce penseur de la vie, a fait une importante réflexion : « *Personne ne devrait mourir sans avoir fait son histoire de vie.* » Il relève la profondeur et l'actualité de l'histoire de vie, qui incrémente l'être et rouvre l'histoire en plusieurs directions.



Merci, Christian pour tes questions essentielles suite à la lecture de mon livre !

**Christian LERAY** Merci surtout à toi Lúcia pour tes réponses développant la réflexion bio-politique présente dans ton livre, réflexion qui va certainement donner envie de le lire ! Justement, à propos de ta conclusion qui montre aussi l'importance de l'histoire de vie pour chacun d'entre nous, je voudrais compléter ta citation de Gaston Pineau par une citation de mon premier livre *Brésil, le défi des communautés* prenant en compte la dimension d'historicité que j'ai développée lors de Conférences dans les universités de Salvador et Fortaleza, ainsi que dans les Alliances Françaises de Rio-Niteroi et Recife :

« Tout commence, tout peut commencer, lorsque ces hommes découvrent les mots de leur propre histoire, et plus particulièrement, que leur vie peut s'écrire, qu'il y a place pour elle dans l'Histoire ». Cette dimension de l'historicité est bien présente dans ton livre que de nombreux lecteurs vont certainement apprécier tout en « dégustant » les récits de vies d'habitants de la favela de Mangueira, laquelle était jusqu'ici surtout connue pour sa célèbre Ecole de samba.

**L. OZORIO**, « *La favela de Mangueira et ses histoires de vies en commun – Travailler avec les périphéries* », Paris, L'Harmattan, collection Histoire de Vie & Formation, 2017.



*Photo de Lucia avec le "commandant" et des jeunes de la favela de Mangueira dans la maison où s'est déroulé un "Papo de Roda" dont elle parle dans l'interview*