Les formes du politique
Ethnographie d'une communauté coopérative du Mouvement des travailleurs ruraux sans-terre (MST) du Brésil

Dan Furukawa Marques

Thèse soumise dans le cadre des exigences du programme de
Doctorat en Science politique

École d'études politiques
Faculté des Sciences sociales
Université d'Ottawa

© Dan Furukawa Marques, Ottawa, Canada, 2018

Table des matières

Liste des tableaux v

Légende vi

Résumé vii

Préface ix

Introduction xv

Le mouvement paysan et la transformation du paysage politique xvii

Présentation de l'étude de cas xxiv

Organisation de la thèse xxvii

Chapitre 1 – La « question agraire » et l'émergence du MST 1

1.1. Les origines de la concentration de la terre (1500-1822) 1

1.2. Privatisation des terres, immigration européenne et naissance de la paysannerie brésilienne (1822-1920) 5

1.3. Capitalisme dépendant et alliance des classes dominantes : émergence de la nouvelle élite industrielle et politique (1920 -1964) 10

1.4. Les résistances du début du 20e siècle jusqu'à la dictature 13

1.5. Dictature et redémocratisation (1964-1985) 18

1.6. Sur les traces du MST 25

Chapitre 2 – La forme organisationnelle et la trajectoire du MST 35

2.1. Principes politiques 35

2.2. La structure organisationnelle 38

2.3. Stratégie politique de l'occupation 45

2.4. Évolution du Mouvement 48

Chapitre 3 – Le parcours coopérativiste du MST et la construction de sujets et de communautés politiques 54

3.1. La lutte *pour* la terre et la lutte *sur* la terre 55

3.1.2. Les causes de réussites ou d'échecs des *assentamentos* : axe central de la littérature 58

3.3. L'histoire du coopérativisme dans le MST 68

3.4. Échec stratégique et réponses du MST 76

3.5. L'échec de l'imposition du travail collectif 83

3.6. Cas d'études 92

Chapitre 4 – La phénoménologie politique comme méthode ethnographique 104

4.1. Surmonter le dualisme par l'institution 105

4.2. Intersubjectivité et tissu social-historique 116

4.3. Signe, style et institution ou l'avènement du sens commun 119

4.4. L'universel latéral 124

4.5. Penser le politique à partir de la phénoménologie de Merleau-Ponty 128

4.6. Le déploiement du politique 135

4.7. La phénoménologie politique comme méthode ethnographique 141

4.7.1. Dialectique du conflit 143

4.7.2. Formes d'autorité 144

4.7.3. Action politique 148

4.7.4. Expériences politiques subjectives fondatrices 153
4.7.5. Du phénomène à la totalité et réciproquement 155

Chapitre 5 – La subjectivité politique 157
5.1. Mobilisation et organisation : naissance de subjectivités politiques 158
5.2. L'occupation 171
5.3. *Pinheirinhos* : conditions de misère et ambiance de peur 173
5.4. La forme d'organisation des campements 175
5.5. Émergence et consolidation des pratiques et de l'esprit collectifs 185
5.6. La cuisine communautaire 189
5.7. Institution de subjectivités politiques 194
5.8. L'expérience de la division sociale 198
5.9. Répression et violence quotidienne au nouveau campement à Bagé 202
5.10. Conclusion 208

Chapitre 6 – La dialectique du conflit 211
6.1. Fondation de COOPAN : un idéal commun dans la différence 213
6.2. Les premiers pas coopérativistes : entre sacrifice personnel et bien commun 218
6.3. Transition vers l'agroécologie 233
6.3. Le fragile équilibre entre l'individuel et le collectif 241
6.4. Les salaires 247
6.5. Conclusion 256

Chapitre 7 – Les frontières de la communauté 258
7.1. Quitter en conflit 259
7.2. Quitter en coopération 263
7.2.1. Rivelino 264
7.2.2. Beto 271
7.2.3. Lumbriga 278
7.3. Conclusion 284

Chapitre 8 – Les formes de l'autorité 287
8.1. Le leader 289
8.2. Les réunions 300
8.3. Le *companheirismo* 302
8.4. La dimension économique de la vie quotidienne 310
8.5. Conclusion 313

Chapitre 9 – Le désenchantement du politique 315
9.1. Organisation de la production 318
9.1.1. Structure organisationnelle 318
9.1.2. Organisation des activités de production 320
9.2. Désencastrement de l'économique 330
9.3. Le politique et les pratiques quotidiennes 332
9.4. L'explicitation du politique 349
9.5. Conclusion 354

Chapitre 10 – L'action politique 357
10.1. Principes et pratiques du coopérativisme 359
10.2. Une assemblée générale d'évaluation ou l'absence d'expression politique 368
10.3. Le politique intercommunautaire 374
10.4. Le moment démocratique 376

10.5. Le conflit démocratique et la complexification du mode de production ... 377
10.6. La coopérative contre elle-même ... 385
10.7. Fin du processus ... 388
10.8. Conclusion ... 392

Chapitre 11 – La transmission et la perpétuation de l'expérience politique ... 395
11.1. Portrait démographique des jeunes à COOPAN ... 399
11.2. La transmission intergénérationnelle de l'expérience politique ... 402
11.3. La *mística* ou la perpétuation de l'expérience politique ... 413
11.3.1. La *mística* comme existentiel politique ... 418
11.3.2. La *mística* à COOPAN ... 420
11.4. Conclusion ... 431

Conclusion ... 434
Remarques sur l'approche théorique et le rapport du chercheur au terrain ... 442

Annexe 1 ... 450
Correspondances des surnoms aux noms propres cités dans la thèse ... 450
Familles de COOPAN selon l'emplacement des maisons dans l'*agrovila* ... 451

Annexe 2 ... 455
Carte du Brésil, du Rio Grande do Sul et de Nova Santa Rita ... 455

Annexe 3 ... 456
Photos 1, 2 et 3 – *Temps de campement* ... 456
... 456
Photo 4 – *Signature du document d'obtention de la terre* ... 457
Photo 5 – *Visites de personnalités connues aux débuts de COOPAN, notamment le théologien Leonardo Boff, la médecin et fille de Che Guevara, Aleida Guevara, le futur gouverneur du PT, Olivio Dutra, et l'actrice Leticia Sabatella* ... 457
Photo 6 – *Anniversaire d'un an de COOPAN* ... 458
Photo 8 – *Anniversaire de treize ans* (mai 2007) ... 459
Photo 10 – Mística ... 460
Photo 11 – *Atelier de femmes sur les herbes médicinales* ... 460
Photo 13 (haut droite) – *Alex empile les boites de riz* (2013) ... 462
Photo 14 (bas) – *Intérieur du bâtiment où le riz est emballé* (2013) ... 462
Photo 15 – *Champs de riz et tracteur* (2013) ... 462
Photo 16 – *Route principale* (2013) ... 463
Photo 17 – *Vue extérieure des installations de l'abattoir* (2013) ... 463
Photo 19 – *Une partie de la* mística *pour les dix neufs ans de COOPAN* (2013) ... 464
Photo 20 – *Assemblée générale* (2013) ... 465
Photo 21 – *Repas du midi* (2013) ... 465
Photo 22 – *Bureau et cafétéria à gauche et terrain de football au fond* (2013) ... 466

Liste des entretiens ... 467

Bibliographie ... 469

Liste des tableaux

Chapitre 9

Tableau 1 – Cueillette de riz……..350

Tableau 2 – Quantité de têtes de porcs…….....351

Chapitre 10

Tableau 3 – Total production année 2013……..396

Tableau 4 – Total Production + contribution sociale pour l'année 2013……..396

Tableau 5 – Revenus et dépenses totaux……...396

Tableau 6 – Distribution des surplus…….398

Tableau 7 – Transformation du riz……398

Tableau 8 – Historique de l'abat de porcs…….399

Légende

ABCAR = Association brésilienne de crédit et d'assistance rurale
ALBA = Alternative bolivarienne pour les Amériques
BNDES = Banque nationale de développement économique et social
CEB = Communautés ecclésiales de base
CNBB = Conférence nationale des évêques du Brésil
CLOC = Coordination des organisations de la campagne
COOPAN = Coopérative de production agricole Nova Santa Rita
CONCRAB = Confédération des coopératives de la réforme agraire du Brésil
COPAVI = Coopérative de production agricole victoire
CONAB = Coordination nationale d'articulation des communautés *quilombolas* noires et rurales
CONTAG = Confédération nationale des travailleurs de l'agriculture
COOTAP = Coopérative régionale de Porto Alegre
COCEARGS = Coopérative étatique du Rio Grande do Sul
CPA = Coopérative de production agricole
CPS = Coopérative de prestation de service
CPSR = Coopérative de prestation de service régionale
CPT = Commission pastorale de la terre
ENFF = École nationale Florestan Fernandes
FAO = Food and Agriculture Organisation
FUNAI = Fondation nationale de l'Indien
GEA = Groupe d'études agraires
IBRA = Institut brésilien pour la réforme agraire
INCRA = Institut de colonisation et de réforme agraire
ITR = Impôt territorial rural
MAB = Mouvement des personnes affectées par des barrages électriques
MST = Mouvement des travailleurs ruraux sans terre
MTST = Mouvement des travailleurs sans toit
OCB = Organisation des coopératives brésiliennes
PAA = Programme d'acquisition d'aliments
PAS = Programmes d'ajustements structurels
PJ = Pastorale de la jeunesse
PT = Parti des travailleurs
PCB = Parti communiste brésilien
PNAE = Programme nationale d'alimentation scolaire
PNRA = Proposition d'un plan national de réforme agraire
PROCERA = Programme de crédit spécial pour la réforme agraire
PRONAF = Programme de renforcement de l'agriculture familiale

Résumé

Depuis la fin des années 1980, les Coopératives de production agricole (CPA) du Mouvement des travailleurs ruraux sans-terre (MST) au Brésil symbolisent, selon celui-ci, une « forme supérieure de coopération ». Pour le MST, la *Cooperativa de Produção Agropecuária Nova Santa Rita* (Coopérative de production agricole Nova Santa Rita, COOPAN) représente un modèle de réussite socio-économique d'une coopérative entièrement gérée selon le modèle du « travail collectif » : une communauté stable, rentable économiquement, respectant les principes environnementaux de l'agroécologie et où le travail et la vie quotidienne sont organisés de manière collective et démocratique. Une enquête de terrain attentive révèle, cependant, les soubassements conflictuels de la construction d'une communauté démocratique. Dans ce que nous appelons une « dialectique du conflit », les acteurs sociaux du MST doivent constamment équilibrer le rapport fragile et mouvant entre l'individuel et le collectif, l'horizontalité et la verticalité, l'économique et le politique. Appuyée sur une enquête de terrain s'étalant sur cinq ans et inspirée d'un cadre théorique construit principalement à partir de la phénoménologie politique de Maurice Merleau-Ponty et complété par les pensées de Claude Lefort et d'Hannah Arendt, cette thèse propose la phénoménologie politique comme méthode ethnographique. Nous examinons ainsi la construction de la communauté COOPAN en tentant de comprendre l'institution politique d'une communauté et de ses sujets. Les trente et une familles qui composent COOPAN font la route ensemble depuis presque trois décennies. Nous avons reconstitué cette trajectoire de vie et son fonctionnement actuel dans le but de saisir les différentes formes d'apparition et de transformation du politique ou, autrement dit, les manières par lesquelles se construisent les liens sociaux, les

sentiments d'appartenance, les pratiques et les normes à partir desquels se déploie une communauté politique et ses sujets, toujours en mouvement. En d'autres mots, le but est de saisir comment les expériences politiques des sujets participent à instituer un ordre social autour d'un projet politique commun, en construction permanente.

Préface

« Si philosopher est découvrir le sens premier de l'être, on ne philosophe donc pas en quittant la situation humaine : il faut au contraire, s'y enfoncer » (Merleau-Ponty, 1953 : 23). Je me souviens, il y a huit ans, de ma première lecture de ce passage, tiré de la leçon inaugurale de Maurice Merleau-Ponty au Collège de France. Je me disais alors avoir véritablement trouvé une philosophie qui me permettrait de plonger dans le terrain d'enquête tout en conservant une approche théorique qui semblait capable d'apporter une réponse satisfaisante à l'éternelle question de la construction de la connaissance : comment devons-nous poser la question du rapport entre sujet et objet dans l'établissement du savoir ? Cette question, qui hante les sciences et la philosophie depuis leurs fondations, m'avait poussé à réorienter mes intérêts de recherche afin de tenter de trouver un cadre ontologique et épistémologique permettant de concilier philosophie politique et anthropologie sociale. D'autre part, poussé par une conviction politique de la nécessité de construire un monde plus juste, ma thèse, me disais-je, devait impérativement inclure des éléments de réflexion permettant de concevoir un tel monde. Ainsi est né mon projet de thèse consistant à comprendre comment se construit une communauté ancrée dans des principes politiques de travail collectif et de démocratie participative, à travers la phénoménologie politique comme méthode ethnographique.

Si aucun projet n'a suscité autant de passion en moi, je ne me doutais guère de ce qu'impliquait sa réalisation. Bien que cette thèse soit le fruit d'acharnement et de persévérance personnelle, elle n'aurait jamais été possible sans l'apport des multiples personnes ayant croisé mon chemin tout au long de mon parcours. Si aujourd'hui je suis fier du résultat final que je présente, je le dois en très grande partie à tous ceux et celles

qui ont cru au projet et qui m'ont encouragé, autant dans les moments d'échecs que de réussites. J'aimerais commencer par remercier les ami.e.s que j'ai connus à la maîtrise à l'Université York à Toronto et dont le partage d'une grève syndicale a alimenté à la fois mes convictions politiques, mon engagement envers la recherche et la volonté de poursuivre une carrière académique. Je pense ici à Sean Starss, Xavier Lafrance, Jonathan Martineau, Sébastien Rioux, Frantz Gheller, Cory Jansson, Thierry Drapeau, Laurence Robitaille, ainsi qu'à mon co-directeur Martin Breaugh.

J'aimerais ensuite remercier mon co-directeur de thèse, Gilles Labelle, qui a accepté de me diriger dès mon entrée au doctorat, il y a huit ans. Les innombrables cours, séminaires, conférences, discussions, repas et débats – parfois très animés (je pense entre autres à Polanyi) – ont considérablement contribué à forger ma pensée. Dans ces moments de formation intellectuelle, je tiens également à remercier Stéphane Vibert pour sa disponibilité et sa générosité. Stéphane a eu une influence peut-être beaucoup plus marquée qu'il ne le pense sur toute la construction de cette thèse et, plus largement, sur mon approche théorique. Les premières années de ma thèse au Centre interdisciplinaire de recherche sur la citoyenneté et les minorités (CIRCEM) ont été fondamentales pour ma formation et je remercie très chaleureusement tous ceux et celles qui m'ont donné l'occasion de discuter et de débattre dans le plus grand respect des textes, notamment Jean-François Bissonnette, Cristina Morar, Julie Paquette, Minh Nguyen, Daniel Tanguay et Martin Meunier. Je remercie également Marie-Josée Massicotte qui m'a mis sur la piste du Mouvement des sans-terre. Enfin, cette thèse ne serait pas ce qu'elle est sans l'apport tout à fait fondamental de ma co-directrice, Marie-Christine Doran, qui m'a grandement aidé à comprendre et à justifier mon approche théorique dans le champ des études sur le

MST. Son appui au cours des deux dernières années a significativement contribué à la thèse et, plus largement, à ma démarche académique.

Au cours de mon doctorat, j'ai eu la chance de faire deux longs séjours à l'étranger. Lors du premier, pour l'enquête de terrain au Brésil, j'ai intégré le Núcleo de Pesquisa em Antropologia da Política (Centre de recherche en anthropologie du politique, NuAP) du Museu Nacional de l'Université fédérale de Rio de Janeiro (UFRJ). J'aimerais remercier le professeur John C. Comerford de m'avoir invité dans ce groupe de recherche extrêmement stimulant. Les discussions avec les professeurs, doctorants et post-doctorants du centre ont grandement contribué à préciser mon projet et à m'introduire à mon terrain de recherche. Ainsi, je remercie Marta Cioccari, Graziele Dainese, Ana Carcer et Moacir Palmeira. J'ai également eu l'occasion de discuter longuement avec la professeure Nashieli Rangel Loera et avec le professeur André Dumans Guedes, que je remercie tous les deux pour les commentaires très constructifs. Je tiens également à exprimer ma gratitude envers le professeur Bernardo Mançano Fernandes, à travers qui j'ai pu participer à une occupation de terre dans la région du Pontal do Paranapanema dans l'ouest de l'État de São Paulo, mon baptême auprès du MST.

Mon deuxième séjour à l'étranger a été à titre de doctorant visiteur au Centre d'études des mouvements sociaux (CEMS) à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) à Paris. Je remercie chaleureusement le professeur Daniel Cefaï pour l'invitation et, surtout, pour les nombreuses discussions critiques à propos de mon projet. Même si la partie principale de mon séjour d'enquête était derrière moi, nous avons souvent discuté, Daniel et moi, des défis de la conciliation entre l'approche ethnographique et la phénoménologie. Nos conversations ont été très précieuses pour mes

recherches. Je remercie Susana Bleil pour les échanges enrichissants sur son terrain et sur sa thèse, laquelle a beaucoup en commun avec la mienne. J'aimerais remercier également les doctorants du CEMS, Mehdi Arfaoui, Lorraine Guénée, Camille Rivière, Marion Ink, Mathieu Arbogast et Kamel Boukir pour les stimulantes discussions autour d'un verre ou deux.

Enfin, je remercie chaleureusement ma famille et, plus spécifiquement, ma mère, Ildete Furukawa, et mon père, Mamede Lima Marques, pour leur confiance et leur support inconditionnels. Sans leur appui affectif, intellectuel et financier, cette thèse n'aurait jamais vu le jour. Je termine avec deux remerciements particulièrement significatifs pour moi. Le premier est envers Pascale Devette, la personne qui m'a le plus suivi et épaulé pendant toutes ces années. Son encouragement et sa croyance en moi comme en mon projet ont été indéfectibles. Sa présence et son amour, autant dans les moments d'extase que de disgrâce, ont souvent été ce qui m'a poussé à continuer et à y croire. Sa patience, son affection, sa clairvoyance, son jugement, sa critique, son intelligence, sa capacité de nuance et de voir le positif dans les pires situations, autant de qualités sur lesquelles j'ai pu m'appuyer tout au long de mon parcours. Pascale, je te serai éternellement reconnaissant.

Le dernier remerciement va à tous les Sans Terre que j'ai rencontrés au cours de mes cinq ans de recherche de terrain, des êtres humains d'une générosité infinie. Mon enquête ainsi que le cours de terrain offert par l'Université Bishop's, que j'enseigne depuis 2014, m'ont donné la chance de découvrir de très nombreuses communautés paysannes. Depuis les *assentamentos* et campements du sud de Bahia, en passant par les occupations de São Paulo, jusqu'aux coopératives du Paraná et du Rio Grande do Sul, des centaines de sans-terre ont croisé mon chemin. Chacun et chacune ont, à leur manière, contribué à cette

thèse. J'aimerais remercier spécialement les Sans Terre[1] de l'École nationale Florestan Fernandes (ENFF) qui m'accueillent chaque année depuis cinq ans et dont les échanges, autant sur le plan politique, qu'intellectuel et affectif, ont été des plus marquants. Je remercie grandement Claire Lagier, la seule à avoir partagé ces cinq années d'aventures à mes côtés. Un merci tout spécial à Paulo Almeida, Diego Ferrari, Celso Antunes, Rosana Fernandes, Isis Campos, Djacira Maria Araujo, Kelly Cristina Santos, Alessandro Mariano, Carla Loop, Fabio Thomas, Neuri Roseto, Cassia Bechara et Daniela Pereira. Ce cours n'aurait jamais été possible sans la grande générosité et le dévouement du professeur Bruce Gilbert, qui m'a aidé et encouragé dans les différentes étapes du cours, mais aussi dans mes recherches de thèse. A sincere "thanks!" Bruce.

Enfin, je n'ai pas de mots pour exprimer ma reconnaissance envers toute la communauté COOPAN. Ces trente et une familles qui m'ont accueilli les bras ouverts, ouvrant littéralement la porte de leurs maisons d'innombrables fois. Je vous serai éternellement reconnaissant. Vous êtes les personnes les plus résilientes et inspirantes politiquement que j'ai connues. J'ai énormément appris et grandi avec vous. Je remercie particulièrement, Airton Rubenich, Elizabeth Witcel, Valéria Silva, Flavio Seller, Emerson Giacomeli, Nilvo Bosa, Fatima Milioransa, Reni Rubenich, Paulo Dellageresi, Romeu Bosa, Elenice Gracieli, Maria Nadete Silva, Alvanira Alves, Avelino Balbinot, Roberto Souza, Luis Zanete, Ana Paula Bosa, Indiane Witcel Rubenich, Bruna Rubenich Pereira, Vanessa Witcel, Mauro Asche, Marli Gomes, Carlos Ache, Rosane Manica et Joacir Marquesan. Sans vous – littéralement –, cette thèse n'aurait jamais abouti. Tous ces jours de travail dans le secteur du riz, ces repas communs à la cafétéria, ces *churrascos gaúchos*

[1] Les majuscules indique « l'identité de Sans Terre », au lieu de la condition objective d'un individu qui ne possède pas de terre. Voir Caldart, 2004.

à la coopérative, ces fêtes communautaires, ces parties de football resteront à jamais gravés dans ma mémoire. À vocês todas e todos, agradeço do fundo do coração. Que seus braços fortes rasguem o chão sob a sombra de sua valentia, desfraldando a sua rebeldia, plantando nessa terra como irmãos e irmãs.

Introduction

Le Brésil est le 5e plus grand pays au monde, à la fois en termes de population (207 millions d'habitants) et de territoire (8,515,767 km^2). Situé au 9e rang mondial en termes de Produit intérieur brut (PIB), mais figurant parmi les pays les plus inégalitaires de la planète, le Brésil est une nation de contrastes et de paradoxes. En 2005, dans le Brésil de Lula, selon un rapport des Nations unies seule la Sierra Leone ravagée par la guerre avait des inégalités de revenus plus importantes (Carter, 2015 : 7). Les 10% les plus riches détiennent 46% du revenu du pays, pendant que les 50% les plus pauvres en possèdent seulement 13%. Les ressources combinées des 5,000 familles les plus riches, soit 0.001% de la population, accumulent l'équivalent de 40% du produit intérieur brut (Carter, 2015 : 7). Dans un pays aussi riche en ressources naturelles et possédant un climat des plus propices à l'agriculture, il y a actuellement environ 44 millions de brésiliens qui souffrent de la faim (Wolford, 2010 : 36-37).

Au cours des dernières décennies, le Brésil est devenu un pays largement urbanisé avec seulement un cinquième de sa population habitant toujours en campagne et vivant de l'agriculture (Comisión Económica para América Latina, 2004). Cela s'explique principalement par le fait que les paysans brésiliens (pour une série de raisons discutées au chapitre un) se sont retrouvés sans terre. En 2015, 46% de tout le territoire agricole national appartenait à des propriétaires terriens représentant moins de 1% de la population (Carter, 2015 : 8-9). Le Brésil est ainsi l'un des pays avec la plus importante concentration de terre sur la planète. Selon les données officielles, le nombre de paysans sans-terre est estimé entre 3,3 et 6,1 millions de familles, alors que la zone agricole brésilienne

considérée improductive[2] comprend plus d'un quart de tout le territoire national, ce qui est largement suffisant pour accueillir tous ces sans-terre (Del Grossi *et al*., 2001 ; Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2003 ; Carter, 2010 :189). Comme le disent Robles et Veltmeyer,

> « Certainly, rural poverty is interlinked with urban poverty, environmental degradation, and unfair international trade agreements (i.e., highly subsidized agricultural policies). However, the root cause of rural poverty is the lack of access to land—landlessness is by far the main cause of rural poverty—more so than population growth or environmental degradation » (Robles & Veltmeyer, 2015 : 21).

Malgré ce portrait socio-économique affligeant, les familles demeurées en campagne s'organisent. Selon le dernier recensement agricole national (IBGE, 2007b), le nombre de fermes familiales se situe à 4.1 millions (84% de toutes les fermes brésiliennes), occupant 24% de toute l'aire agricole et employant 12 millions de travailleurs ruraux (soit 74% de toute la force de travail rurale), ce qui équivaut à 38% des revenus nationaux dans le secteur de l'agriculture ($25.2 milliards de dollars américains) (Robles et Veltmeyer, 2015 : 23). Toutefois, ces efforts des paysans pour subsister demeurent largement insuffisants pour régler le problème agraire brésilien. En effet, l'agrobusiness accapare 86% du crédit agricole et 76% des terres cultivables, alors qu'il n'emploie que 26% de la force de travail rural et qu'il ne produit que 30% des aliments consommés par les Brésiliens (tout le reste étant exporté) (IBGE, 2009a).

---

[2] Selon l'Institut de colonisation et de réforme agraire (INCRA), la « propriété rurale considérée improductive par l'INCRA est celle qui, bien que pouvant être cultivée, se retrouve en situation d'être partiellement ou totalement inexplorée par son occupant ou son propriétaire. Dans cette condition, elle devient passible d'expropriation à des fins sociales pour la réforme agraire » (INCRA, 2008).

Le mouvement paysan et la transformation du paysage politique

Terre de contrastes, le Brésil est aussi un pays riche en expériences sociales et politiques innovatrices. Depuis les années 1980, mouvements sociaux, partis politiques de gauche et syndicats ont fait contrepoids aux politiques néolibérales par des luttes sociales incessantes. Déchiré par vingt-et-une années de dictature militaire (1964 à 1985), ayant connu le retour des élections présidentielle directes seulement en 1989 et ayant totalement réécrit sa Constitution en 1988, le Brésil est une jeune démocratie qui peine à consolider ses institutions de manière stable, transparente et juste. En même temps, c'est aussi le pays qui, en 2002, avec l'élection de Luis Inacio « Lula » da Silva[3] du Parti des travailleurs (PT), lance le bal du « virage à gauche[4] » de l'Amérique latine et se hisse parmi les puissances économiques émergentes tout en diminuant significativement la pauvreté à travers des programmes sociaux réussis.

Depuis les années 1980, l'émergence d'une nouvelle génération de paysans, d'autochtones et de mouvements de travailleurs ruraux sans terre a rouvert la « question agraire » et la question autochtone en Amérique latine (Desmarais, 2008 ; Moyo and Yeros, 2005 ; Petras et Veltmeyer, 2005). Sous les slogans de « souveraineté alimentaire », « justice sociale », et « auto-détermination », ces mouvements ont construit des organisations nationales et transnationales, ont forgé des coalitions et ont établi des réseaux politiques solides à travers le continent. En s'opposant à la forme d'organisation verticale, disposée sous l'égide de quelques leaders emblématiques, ces mouvements ont établi des organisations autonomes, décentralisées et axées sur la démocratie participative. Bien que leurs stratégies, leurs styles de leadership, leurs idéologies et leurs forces

[3] Nous utiliserons dorénavant « Lula » pour désigner l'ancien président du Brésil.
[4] L'élection de Lula survient juste après celle de Hugo Chavez au Venezuela, élu en 1998.

politiques diffèrent de pays en pays, ces mouvements se rassemblent dans l'objectif commun de promouvoir une société juste et équitable. Dans certains cas, comme au Brésil, ces efforts ont propulsé les mouvements paysans à l'avant-scène politique (Robles et Veltmeyer, 2015 : 33 ; Wolford, 2010).

Dans ce contexte, certaines expériences politiques portées par des mouvements sociaux se démarquent non seulement par leur force de contestation de l'ordre établi, mais aussi par de riches expériences de nouvelles formes de société. Depuis quarante ans, des paysans sans-terre au Brésil démontrent qu'il est possible de construire des communautés politiques ancrées dans la solidarité, l'entraide, le partage des biens et la démocratie participative (Wolford, 2010), à travers un travail collectif et coopératif, économiquement prospère et dans le respect de l'environnement. L'analyse de ces communautés dans la durée – l'objet de cette thèse –, prenant en compte l'intégralité de leur trajectoire sociale, politique, économique et culturelle, nous fournit une rare opportunité sociologique de voir naître et se développer une communauté *in situ*. L'examen ethnographique des interactions sociales nous apprend beaucoup sur l'expérience du politique quand celui-ci apparaît dans l'adversité et dans l'effervescence de l'institution de ses sujets et, ultimement, d'une communauté politique.

Ces communautés sont portées, entre autres, par le Mouvement des travailleurs ruraux sans terre (MST), probablement le mouvement social brésilien le plus important des dernières décennies. Entre 1984 et 2006, à travers des luttes politiques acharnées, le MST a réussi à exiger la redistribution de 3,7 millions d'hectares de terre (un territoire comparable à celui de la Suisse) à plus de 354,000 familles paysannes. Le MST estime ses membres à environ 1,5 million de paysans présents dans vingt-quatre des vingt-sept états

brésiliens. Ils vivent dans plus de 2,000 *assentamentos* ou communautés rurales issues de la réforme agraire[5], comportant 161 coopératives agricoles, incluant quatre coopératives de crédits et 140 agro-industries (Carter, 2015 : 8-9). Certaines de ses coopératives sont de véritables villages où les membres travaillent, habitent et éduquent leurs enfants ; car au niveau national le MST administre 1,900 associations de production agricole[6], des centaines de cliniques publiques de santé, environ 1,900 écoles de niveau primaire et secondaire (publiques et gratuites, la plupart reconnues par le Ministère de l'Éducation), une « université[7] », et des dizaines de programmes universitaires sur tout le territoire brésilien[8] (Carter, 2015 : 8-9). Il peut également compter sur des brigades internationales[9] dans des pays aussi divers que Haïti, le Mozambique ou la Palestine, ainsi que sur des Comités des amis du MST[10] dans presque tous les pays d'Europe occidentale, aux États-Unis et au Canada (MST, 1998). Entre 2002 et 2012, 166 mouvements se sont engagés dans des occupations de terre au Brésil. Parmi eux, le MST demeure largement le plus

[5] Le terme *assentamento* est apparu pour la première fois dans la littérature juridique et sociologique dans le contexte de la réforme agraire vénézuélienne (*assentamientos*), en 1960, après s'être propagé dans plusieurs autres pays. De manière générale, les *assentamentos* ruraux peuvent être définis comme la création de nouvelles unités de production agricole à travers des politiques gouvernementales visant à réorienter l'usage de la terre pour le bénéfice des travailleurs ruraux sans terre ou avec peu de terre (Bergamasco et Norder, 1996 : 7-8). Le terme *assentamento* se traduit par *settlement* en anglais, mais ne trouve pas de traduction adéquate en français. Nous emploierons le terme en portugais tout au long de la thèse.

[6] Contrairement aux coopératives qui peuvent réaliser des activités commerciales plus larges, les associations sont des regroupements d'agriculteurs dont le but principal est de créer une entité pour les représenter, ainsi que de faciliter une gestion collective de certains biens.

[7] Cette « université » est l'École nationale Florestan Fernandes, un espace qui ressemble physiquement à une université, mais qui est en réalité ce que le MST appelle une école de formation politique : un lieu de rencontres utilisé non seulement par le MST, mais par tous les mouvements sociaux en Amérique latine, afin de former des militants et organiser leurs luttes politiques par l'échange d'idées et d'expériences.

[8] Ces programmes universitaires sont offerts par des universités publiques en partenariat avec le MST, comme par exemple la Maîtrise en géographie et territorialisation à l'Université étatique de Sao Paulo (UNESP), coordonné par le professeur Bernardo Mançano Fernandes. Ces programmes utilisent la discrimination positive en priorisant largement les paysans et fils de paysans.

[9] Les brigades internationales sont des groupes de militants du MST envoyés dans d'autres pays pour une durée minimum de deux ans, afin d'aider d'autres travailleurs ruraux à s'organiser politiquement.

[10] Les Comités des amis du MST sont des groupes politiques qui se sont formés avec l'objectif spécifique d'aider le MST au Brésil, notamment à travers des campagnes de financement et de conscientisation dans leurs pays respectifs.

connu et le mieux structuré (Robles et Veltmeyer, 2015 : 65). C'est pourquoi James Petras (1997a) se réfère au MST comme le mouvement le plus effectif et organisé de ce que l'on considère être les « nouveaux mouvements sociaux » de la troisième vague de la démocratie en Amérique latine. Dans un discours au Forum social mondial de 2003, à Porto Alegre, Noam Chomsky parlait du MST comme « the most important and exciting popular movement in the world » (Meszaros, 2013 : 1). Michael Hardt, co-auteur de *Empire* avec Tony Negri, a suggéré que le MST pourrait être la « multitude » longtemps anticipée et espérée. Comme l'écrit, quant à elle, Wendy Wolford, « [t]his praise is both recognition of and constitutive of the MST's success in building ties with other social movements, NGOs, academics, and politicians » (2010 : 101).

Depuis 1984, le MST lutte pour une réforme agraire radicale qui prône l'intervention de l'État et la participation populaire dans le but de redistribuer la terre aux travailleurs ruraux et de construire des communautés politiques coopératives. Il défend l'allocation de ressources nécessaires pour supporter la petite agriculture familiale et coopérative en vue d'une transformation de la société pour la rendre plus démocratique et juste (Welch, 2006 : 199). Le MST puise ses inspirations politiques dans un certain marxisme latino-américain combiné à la théologie de la libération, ainsi qu'à d'autres pensées critiques telles que celles formulées par Paulo Freire ou Florestan Fernandes[11]. Il s'inspire également de toutes les expériences socialistes internationales, tant au niveau étatique que populaire, tout en affirmant que la solution aux problèmes est propre au contexte brésilien. Bien que sa longévité soit inhabituelle pour un mouvement social, le

[11] Il est également inspiré entre autres par le politologue brésilien Emir Sader, Gandhi, Frantz Fanon et sa discussion sur la mort de la culture, ou encore Chomsky sur la défense d'idéologies alternatives (Wright et Wolford, 2003 : 312). La combinaison de ces facteurs pour décrire cette inspiration politique est également élaborée par André Corten (1990).

MST est essentiellement une organisation de paysans pauvres. Il opère avec des ressources limitées et est sujet à plusieurs problèmes et défis d'action collective auxquels font face tous les mouvements sociaux. Le MST n'est pas une « société d'anges ». À l'intérieur du mouvement nous retrouvons les mêmes « vices and blunders » qui ont détruit d'autres mouvements ailleurs dans le monde et dans l'histoire (Carter, 2015 : 27). Bien qu'implanté sur presque tout le territoire national, le MST ne représente que 1% de la population brésilienne et pas plus que 5% de la population rurale (Carter, 2015 : 27).

Depuis la fin des années 1980, un nombre important de recherches (surtout en portugais) ont été produites sur les enjeux sociaux, politiques, économiques et historiques reliés à la « question agraire » en général, et aux mouvements paysans en particulier (Bleil, 2012). Il existe une vaste littérature sur le développement du problème agraire dans une perspective historique, depuis la colonisation jusqu'à nos jours (voir notamment Stédile, 1997 ; Fernandes 2000 ; Martins, 1984 ; Bergamasco et Norder 1996 ; Holston 2008 ; Prado Junior, 1979 ; F. Fernandes 1973). Plusieurs études ont été consacrées à l'émergence et à la trajectoire du MST (voir notamment Stédile et Fernandes, 1999 ; Fernandes, 2000 ; Ondetti, 2008 ; Wright et Wolford, 2003 ; Branford et Rocha, 2002), considéré comme un nouveau développement dans l'histoire de la lutte pour la réforme agraire (voir notamment Rapchan, 1993 ; Lechat, 1993 ; Medeiros *et al*., 1994 ; Bergamasco et Norder, 1996 ; Ferrante *et al*., 1999 ; Carter, 2015). D'autres se sont penché sur les relations entre le MST, la réforme agraire et l'État (voir notamment Ondetti, 2008 ; Medeiros, 1999 ; Hammond 2009 ; Robles et Veltmeyer, 2015 ; Carter, 2015), ou encore sur l'impact des *assentamentos* sur la qualité de vie des personnes et sur le développement de l'économie locale (voir notamment Castro *et al*., 1988 ; Romeiro *et*

al., 1994 ; Lopes, 1995, 2000 ; Barreira et Paula, 1998 ; Neves, 1996 ; Benedetti, 1998 ; Leite et Medeiros, 2002 ; Leite *et al*., 2004).

En réalité, il existe un nombre si important de recherches sur le MST qu'il est difficile d'en faire un répertoire exhaustif. Toutefois, l'enjeu de la question est parfaitement résumé par Monica Martins :

> « Some say that the MST's strength comes from the mystique of militancy combined with its symbols flag, the hymn, and the emblematic figure of Che Guevara. Others argue that it is due to its military formation—the brigades inspired by revolutionary popular armies. Economists will emphasize the production aspects, political scientists the power relations, geographers the territoriality, anthropologists the cultural heritage, historians the roots of the movement, pedagogues the learning process, sociologists the organizational features, and so forth. Each discipline focuses on its particular subject in attempting to understand the landless movement. Obviously a multidisciplinary approach combined with participation and militancy would contribute to both academic understanding and practice » (Martins, 2000: 41-42).

Nous croyons également que les recherches les plus prometteuses sont celles qui combinent plusieurs approches afin de faire ressortir ce qui est, selon nous, une des contributions les plus importantes du MST, à savoir la construction de communautés et de sujets politiques. À notre connaissance, aucun chercheur ne s'est penché sur l'étude de la dynamique politique, considérée *dans la durée*, des communautés dotées de coopératives de travail collectif – notamment en prenant en compte les deux phases de leur institution : occupation/campement et *assentamento* – à travers une étude ethnographique combinant les récits de vie de militants sans-terre et une observation participante des actions et des conflits entre les paysans. Pour certains *assentamentos*, comme celui étudié dans cette thèse, ces deux phases rassemblées représentent un long processus de construction de communauté et de sujets politiques autour d'un projet de société, qui se réinvente constamment au quotidien. Cette trajectoire est parsemée d'obstacles, de revirements,

d'avances et de reculs, dans l'institution d'une coexistence qui tente de s'enraciner à travers la coopération, les moyens collectifs de production, la division du travail et la solidarité, tout en laissant place aux libertés individuelles et en valorisant les expertises personnelles.

Des études sur le quotidien des familles à travers une méthode ethnographique ont été réalisées dans des campements du MST et d'autres mouvements paysans (Sigaud, 2000 ; Brenneisen, 2005 ; Rosa, 2004 ; Rangel Loera, 2010 ; Wolford, 2003, 2010 ; Isaa, 2007 ; Bleil, 2012). Elles semblent toutes montrer l'existence de « principes générateurs » (Lefort, 1986), qui orientent l'ensemble de la vie en commun. À cet égard, dans plusieurs campements de sans-terre, il est possible de repérer un vocabulaire spécifique, une structure sociale de coopération bien définie, un système d'obligations mutuelles (Rangel Loera, 2010), ainsi qu'une *mística*, c'est-à-dire des pratiques et des récits collectifs qui entretiennent et symbolisent un vivre ensemble singulier fondé sur « [a] love for a cause, solidarity experienced in collectivity and belief in change » (Issa, 2007 : 124) : en un mot, une manière particulière d'habiter le monde, de faire apparaître le politique.

Selon plusieurs études, les *assentamentos*, quant à eux, sont des espaces de créations d'emploi et de relations de travail reposant sur un certain type de coopération. Ils permettent l'obtention (ou parfois l'augmentation) d'un revenu familial et génèrent, de plus, des effets positifs sur l'économie municipale et régionale, tout en transformant les relations sociales et de pouvoir (voir par exemple, Leite *et al*. 2004 ; Bergamasco et Norder, 1996). De ce point de vue, nous pouvons parler des *assentamentos* comme des « points d'arrivée », c'est-à-dire comme constituant une possibilité de mobilité et d'intégration sociale priorisée par différents mouvements sociaux ruraux dans la lutte pour

la terre. Mais l'*assentamento* n'est pas seulement analysé comme un espace de nouvelles possibilités économiques ; comme le souligne Leite *et al*., « l'impact généré nous semble important dû à la transformation d'un vaste secteur "d'exclus" en sujets politiques, de nouveaux acteurs en scène » (2004 : 28).

Par ailleurs, les *assentamentos* doivent également être considérés comme des « points de départ » à partir desquels émergent de nouveaux défis et relations de pouvoir, sociales, économiques, ainsi que différents types de conflits politiques (Leite *et al*. 2004 : 28 ; Bergamasco et Norder, 1996 : 10). Au quotidien, l'intégration à l'intérieur des *assentamentos* prend place dans l'échange d'information et de services, dans les réunions, dans le travail et le conflit, dans les formes d'échanges et d'aides mutuelles, qui sont les formes d'interaction propres à ce type de collectivité (Leite *et al*., 2004 : 118). En ce sens, des auteurs comparent certains *assentamentos* du MST aux *assentamientos* au Venezuela et *tomas* et *campamentos* au Chili, aux *ejidos* au Mexique, au *kibutz* et *moshov* en Israël, ou encore à l'autogestion yougoslave, autant d'exemples où l'on cherche de nouveaux modes d'organisation du processus de production (Bergamasco et Norder, 1996 : 8), tout en visant une organisation politique égalitaire des membres.

Présentation de l'étude de cas

Cette thèse est le résultat d'une étude ethnographique de dix-huit mois[12], réalisée

[12] Pendant cette période, nous avons visité plusieurs communautés de sans-terre dans les États de São Paulo, Paraná et Rio Grande do Sul. À COOPAN, nous avons réalisé six séjours pour un total de dix mois sur place. Pendant cette période nous avons travaillé dans le secteur du riz, partagé des centaines de repas, dormi dans les logements pour visiteurs, participé à des dizaines de fêtes communautaires, aidé à l'organisation de l'anniversaire de la coopérative, joué de nombreux matchs de soccer, visité presque toutes les maisons d'associés, passé quelques journées aux écoles de la région, assisté à plusieurs dizaines de réunions, et participé à quelques manifestations. De janvier 2013 à janvier 2014, nous étions également chercheur visiteur au Núcleo de Pesquisa de Antropologia da Política (Centre de recherche sur l'anthropologie du

entre janvier 2013 et juin 2014, et d'une expérience de cinq ans (2013-2017) à enseigner un cours de recherche de terrain au Brésil en partenariat avec le MST[13], qui a lieu chaque mois de mai. Dans la période entre janvier 2013 et juin 2014, nos recherches de terrain se sont surtout concentrées sur un *assentamento* du MST situé dans le sud brésilien, dans l'État du Rio Grande do Sul, près de la municipalité de Nova Santa Rita, à 40 km de la capitale Porto Alegre[14]. Plus précisément, notre terrain a été réalisé auprès d'une *Cooperativa de Produção Agrícola* (Coopérative de production agricole, CPA) dénommée *Cooperativa de Produção Agropecuária Nova Santa Rita* (Coopérative de production agricole Nova Santa Rita, COOPAN), composée de trente et une familles et de quatre à cinq employés contractuels saisonniers. Depuis la fin des années 1980, les CPA sont perçues par le MST comme une « forme supérieure de coopération » (MST, 1998), notamment celles dont l'organisation du travail est considérée comme « totalement collective », comme c'est le cas pour COOPAN. En mai 2017, COOPAN célébrait son 23e anniversaire. Mais ces mêmes trente et une familles font la route ensemble depuis le 9

politique, NuAP) du Museu Nacional de l'Université Fédérale de Rio de Janeiro (UFRJ) sous invitation du professeur John Cunha Comerford.

[13] Ce cours comporte une période d'étude préliminaire, suivie d'un séjour de trois semaines très chargées au Brésil, ainsi que de discussions et d'un travail de recherche au Canada. Il se veut une étude intensive des mouvements sociaux au Brésil en général et du MST en particulier. Il comporte également une analyse du contexte historique, culturel, social, économique et politique dans lequel a évolué le mouvement. Enfin, il inclut des rencontres avec d'autres mouvements sociaux brésiliens tels que le *Movimento dos Trabalhadores Sem Teto* (Mouvement des travailleurs sans-toit, MTST), le *Movimento dos atingidos por barragens* (Mouvement des personnes affectées par des barrages hydroélectriques, MAB), le *Levante Popular da Juventude* (Mouvement populaire des jeunes), l'ALBA – mouvement sociaux (Alternative bolivarienne pour les Amériques), le Centre populaire des médias, la maison d'édition *Expressão Popular* et le journal *Brasil de Fato*. Les étudiantes et étudiants sont hébergé(e)s dans des familles appartenant aux communautés du MST. Chaque année nous visitons une région différente où s'organise le MST. Les étudiantes et étudiants observent et prennent part au travail agricole du MST, de même qu'à des rencontres politiques et des évènements culturels. La partie théorique du cours, donnée par des professeurs et intellectuels brésiliens, a lieu à l'École Nationale Florestan Fernandes (ENFF) du MST et comprend des rencontres avec le personnel du MST au niveau national. Le cours est offert par Bishop's University, à Sherbrooke, mais n'importe quel étudiants de baccalauréat, maîtrise et doctorat de n'importe quelle université et discipline au Canada peut appliquer. Nous avons donné le cours en tant que professeur de 2014 à 2017 et nous avons été assistant d'enseignement pour la première édition en 2013.

[14] Voir annexe 2 pour une carte.

septembre 1989, date de leur première occupation de terre, l'expérience politique fondatrice de leur vie de Sans Terre. Pour le MST, COOPAN représente un modèle de réussite socio-économique d'une coopérative entièrement gérée selon le modèle du « travail collectif ». Elle sert de « vitrine » au Mouvement afin de montrer à la population brésilienne et aux autorités publiques la capacité des paysans à construire une communauté stable, rentable économiquement, respectant les principes environnementaux de l'agroécologie et où le travail et la vie quotidienne sont organisés de manières collective et démocratique. De plus, les écoles et formations politiques développées au fil des années dans l'*assentamento* et la région sont des exemples à suivre pour le Mouvement. Inspiré d'un cadre théorique construit principalement à partir de la phénoménologie politique de Maurice Merleau-Ponty, de Claude Lefort et d'Hannah Arendt, nous examinons la construction de cette communauté en tentant de comprendre la dynamique d'institution politique d'une communauté et de ses sujets. Les questions suivantes organisent la partie portant sur l'étude de cas : quel sens prend l'expérience de politisation que vivent les sujets dans les campements une fois qu'ils se lancent dans la construction des coopératives ? Comment cette expérience perdure-t-elle ou s'efface-t-elle dans le temps, autant au niveau individuel que collectif ? Existe-t-il un juste équilibre à viser entre la collectivisation des terres et du travail et l'individualisation de certaines tâches et activités ? Comment se détermine et s'institue le rôle des leaders dans les projets de coopérative ? Bien que l'un des principes clés du coopérativisme dans le MST soit l'égalité entre les membres, y a-t-il un besoin de leadership reconnu par tous, donc d'une certaine verticalité, pour mener à bien le projet coopératif ? Ultimement, qu'est-ce qui fait la *réussite* des coopératives du MST ? Les réponses à ces questions permettent de cerner

les différentes formes d'apparition et de transformation du politique ou, autrement dit, les manières par lesquelles se construisent les liens sociaux, les sentiments d'appartenance, les pratiques et les normes, à partir desquels se déploie une communauté politique et ses sujets, en mouvement. En un mot, le but est de saisir comment les expériences politiques des sujets participent à instituer un ordre social autour d'un projet politique commun, en construction permanente.

Organisation de la thèse

Cette thèse est organisée en deux parties. La première partie présente d'abord les conditions de possibilités de l'émergence du MST ou la « question agraire », c'est-à-dire l'histoire du développement socio-économique et politique du Brésil, depuis la colonisation jusqu'aux années 1980 (chapitre un). Nous présentons ensuite l'émergence du MST, son histoire, ses principes, sa « forme organisationnelle », sa stratégie politique et sa trajectoire (chapitre deux). Le chapitre trois est une revue de la littérature sur une thématique spécifique qui touche directement l'objet de cette thèse, soit la lutte des paysans une fois qu'ils obtiennent la terre et entament la dynamique de construction d'une communauté politique. Nous concentrons l'analyse sur la formation et les défis des coopératives telle que présentés dans la littérature, afin de les contraster avec nos propres résultats et notre approche. Enfin, la première partie se termine avec une présentation de notre cadre théorique (chapitre quatre) dans lequel nous exposons la pensée de Maurice Merleau-Ponty, en montrant d'abord pourquoi sa philosophie est intrinsèquement politique. Restituer le politique dans son approche phénoménologique nous permet de construire un cadre théorique phénoménologico-politique avec pour but de cerner les

formes d'apparition du politique et d'institution d'une communauté et de ses sujets. Ce cadre est complété par la pensée de Claude Lefort sur la notion de conflit politique et de division sociale, ainsi que celle d'Hannah Arendt sur des concepts comme l'action et l'autorité.

La deuxième partie de cette thèse est l'étude ethnographique des familles de COOPAN. Après avoir montré les limites des études sur la construction d'une communauté politique et la subjectivation politique, nous tenterons de montrer comment effectuer une telle analyse à l'aide de l'ethnographie et du cadre théorique proposé. Ainsi, chaque chapitre aborde un thème ou concept fondateur mobilisé dans le cadre théorique pour comprendre, en ordre chronologique d'étapes-clés, l'institution de la communauté COOPAN. Le chapitre cinq porte sur la phase d'occupation et de campement et montre la clé conceptuelle de l'analyse, à savoir la subjectivation politique ou comment les sujets font l'expérience du politique pendant le campement et comment cette expérience se déploie dans le temps. Le chapitre six porte sur la phase initiale de construction de la coopérative, une fois que les sans-terre ont obtenu la terre, en tentant de montrer la dynamique d'institution de la communauté par ce que nous avons appelé une dialectique du conflit. Pour en arriver au niveau d'organisation sociale et de prospérité économique actuelles, COOPAN a dû surmonter une série de conflits majeurs, autant interpersonnels qu'organisationnels, qui auraient pu totalement déstructurer le groupe. Ce chapitre tente de comprendre cette dialectique entre le conflit et son dépassement, ainsi que les effets collectifs sur les familles et sur la dynamique collectiviste de la coopérative. Le chapitre sept s'intéresse aux frontières de la communauté par le biais de dialogues avec des familles ayant quitté la coopérative au cours des vingt-trois ans de son existence. Nous

présentons les raisons de leur départ, leur vision de la coopérative, leurs critiques, ainsi qu'une analyse des limites de la communauté. Le chapitre huit discute des formes d'autorité – et non pas d'autoritarisme – rencontrées à COOPAN, notamment les leaders, les réunions et certains principes et institutions politiques. Toute communauté suppose des formes d'autorité, distinctes des relations de pouvoir, qui leur fournissent un sens politique. Il s'agit ici de voir la manière dont se manifestent les différents types d'autorité et leurs effets sur l'institution de la communauté. Le chapitre neuf est une analyse du fonctionnement et de l'organisation sociale, politique et économique actuels de COOPAN. Le but étant de comparer les périodes de son évolution, l'« avant » et l'« aujourd'hui », afin de saisir les transformations sociales, notamment par rapport à la place grandissante qu'occupe la dimension économique au détriment du politique dans la vie collective et individuelle des associés. Le chapitre dix porte sur ce que les membres de COOPAN appellent le « Processus annuel d'évaluation et de planification ». C'est une période de cinq semaines pendant laquelle les membres se réunissent afin d'évaluer l'année écoulée et de planifier celle qui vient : c'est un temps d'effervescence sociale où l'action politique est présente presque quotidiennement, un aspect fondamental de la vie en communauté. Enfin, le dernier chapitre boucle le tout en discutant la question de la transmission et de la perpétuation de l'expérience politique. Il analyse un des plus grands défis de COOPAN, à savoir la transmission de l'expérience politique des adultes à leurs enfants, qui n'auront jamais l'expérience politique fondamentale du campement, moment clé de l'institution. Nous concluons ce chapitre par l'analyse de ce que nous avons nommé l'existentiel politique tel qu'il se dévoile dans le phénomène que les sans-terre appellent *mística*. La *mística* se trouve dans presque toutes les communautés du MST au Brésil et le

Mouvement la présente comme son « âme », ce qui « alimente les esprits » et donne consistance à la lutte paysanne. Nous concluons la thèse par des remarques générales sur l'arrimage de notre cadre théorique avec notre objet d'étude de terrain.

Chapitre 1 – La « question agraire » et l'émergence du MST

1.1. Les origines de la concentration de la terre (1500-1822)

Ce chapitre d'introduction a pour but de présenter le développement historique de la « question agraire » afin de comprendre l'émergence du MST dans les années 1980. Depuis sa colonisation en 1500 jusqu'à aujourd'hui, le Brésil a toujours été victime du problème de concentration des terres, créée par son développement économique basé sur l'exportation et l'extractivisme. Au 16e siècle, le Roi João III est pressé par les Hollandais, les Français et les Espagnols, faisant des incursions régulières en Amérique du Sud, de sécuriser le territoire (Fausto, 1999. Cité par Robles et Veltmeyer, 2015 : 66). Ainsi, l'une des premières actions de la colonisation portugaise en 1536 consiste à découper le territoire brésilien en quinze grandes zones dénommées *capitanias hereditárias*. La responsabilité d'administrer ces terres est attribuée à quinze capitaines (*capitão-donatário*, des individus influents appartenant à la noblesse portugaise) qui ont chacun la responsabilité de développer leur territoire en exploitant les ressources. Ces énormes terres[15] sont ensuite redistribuées, par la Loi des Sesmarias (1548), en plus petites parcelles connues sous le nom de *sesmaria*[16]. Ces parcelles sont données à des personnes

[15] Ces terres mesuraient de 150 à 600 km de distance et étaient toutes perpendiculaires aux tracés du Traité de Tordesillas, déclaré par le Pape Alexandre VI en 1494, afin de régler le conflit entre le Portugal et l'Espagne sur l'accaparement du « Nouveau Monde » (Robles et Veltmeyer, 2015 : 66).

[16] Chaque *sesmaria* pouvait avoir entre 40 à 129 km^2 (Robles et Veltmeyer, 2015 : 67). Le système des *sesmarias*, explique James Holston, était une institution légale au Portugal, datant du 14e siècle, qui a été implanté au Brésil dans le but de développer rapidement l'industrie du sucre. Ces parcelles de terre étaient distribuées aux hommes plus aisés – avec droit d'usage et non de propriété – à condition que ces derniers l'utilisent à des fins de production agricole, malgré le fait que la Couronne était incapable de faire respecter la clause de productivité sur la terre (Holston, 2008 : 117). Au Portugal, dans le but de forcer la « cultivation of uninhabited, unproductive, or abandoned lands », le système des *sesmarias*, tel que conçu à l'origine, était constitué de terres royales qui ne pouvaient être données en héritage et qui devaient impérativement être retournées à la Couronne si elles étaient laissées improductives. Les terres avaient donc une « fonction

liées à la Couronne (des *sesmeiros*), des « persons of business : for example, [they] would be "well-endowed and capable of leading and administering a sugar mill" » (Panini, 1990 : 23. Cité par Wolford, 2010 : 38). Les *sesmeiros* ont pour mandat de rendre la terre productive et rentable en six ans, faute de quoi tous les droits sur la terre retourneront à la Couronne comme *terras devolutas* (terres d'autorité publique). Ils ont également la responsabilité de pacifier les peuples autochtones en les intégrant au système colonial d'exploitation (Robles et Veltmeyer, 2015 : 66). Pendant la période coloniale, le seul accès officiel aux titres de propriété est le système de *sesmarias*[17]. Les *sesmeiros*, tout comme les capitaines, n'ont qu'un droit d'usage sur la terre et non un droit de propriété, ce qui

sociale » et leurs superficies étaient délimitées en fonction de la capacité de production dans une période donnée, généralement le temps d'une vie humaine. Lorsque ces termes expiraient, les terres retournaient à la Couronne et étaient ensuite redistribuées à d'autres paysans (Holston, 2008 : 118).

[17] D'autres colons qui n'avaient pas d'aussi bons contacts auprès de la Couronne ont tout de même eu accès à la terre, mais à titre d'immigrants pauvres, qui occupaient illégalement les limites des grandes plantations (Viotti da Costa, 2000 : 81). Aussi, n'importe quel colon portugais qui n'avait pas de *sesmarias* pouvait soit vivre sur la terre d'un *sesmeiro* comme locataire ou encore occuper des terres non revendiquées par la Couronne. L'occupation était interdite, mais il était difficile pour la Couronne de faire respecter cette interdiction du fait de la grandeur du territoire (Robles et Veltmeyer, 2015 : 66). La *posse* (possession) a été un autre outil juridique détourné par les nobles afin de s'accaparer les terres brésiliennes. La possession est un mécanisme d'acquisition de droit de propriété à travers l'occupation active de terre pendant une période substantielle et constante. Traditionnellement, le concept servait à protéger juridiquement la possession de la terre par son occupant en absence d'un système d'enregistrement des terres. L'usage productif, défini de différentes manières au fil du temps, était garant d'une preuve de titre (Ziff, 2010 : 148). Si le concept de possession servait, en principe, à fournir une certaine stabilité et une sécurité à la propriété de la terre, la manière dont il a été implanté au Brésil a favorisé sa manipulation par les élites, expulsant des milliers de petits *posseiros* (détenteurs de terres par la possession) de leurs terres, les propulsant dans une précarité absolue, dans l'exclusion et la violence (Holston, 2008 : 122). Dans le Brésil colonial, malgré le fait que la possession était une coutume bien établie, elle a été décrétée illégale par la Couronne portugaise et la terre ne pouvait donc s'acquérir, de manière générale, que par concession royale. Cependant, la Couronne a toléré la possession de certains *posseiros* riches dont les terres étaient productives (Holston, 2008 : 122). Comme l'explique Holston, les possessions « made it possible for those who could not participate in the commercial economy [des *sesmarias*] to survive as free settlers and served as the trump […] of poorer immigrants […] against the regime of *latifundistas* » (Holston, 2008 : 121). Cependant, la légalisation formelle des possessions était contingente à la capacité de payer les frais d'enregistrement et les taxes sur la terre, ce qui rendait la possession formelle impossible pour la plupart des paysans exclus des *sesmarias*. Parallèlement, les *latifundistas* ont utilisé la possession afin d'augmenter leurs domaines en profitant de la signification ambigüe du terme « usage productif », confisquant violemment les possessions de petits *posseiros* (Holston, 2008 : 122). Des individus, mais aussi des corporations, ont accaparé de vastes propriétés en falsifiant des documents légaux et sécurisant leur terre en utilisant des gardes privés (Wolford, 2010 : 41). Bref, les possessions devenaient un « way to obtain legal property », mais seulement pour ceux qui en avaient les moyens (Holston, 2008 : 123).

signifie qu'il leur est interdit de vendre ces terres (Robles et Veltmeyer, 2015 : 67). Cependant, cette contrainte ne les empêche pas de transformer ces propriétés en source importante d'enrichissement personnel en développant d'immenses plantations ou fermes tournées vers l'exportation de matières premières. Pour ce faire, ils ont besoin de main d'œuvre, d'abord les autochtones, ensuite les esclaves africains. Lorsque la traite d'esclave est abolie en 1888, on a calculé que plus de 3,65 millions d'esclaves avaient été envoyés au Brésil, davantage que dans n'importe quelle autre région dans les Amériques (Skidmore 1999 : 17). Au fil du temps, les *sesmeiros* deviennent les *latifundiários* ou grands propriétaires terriens brésiliens (Robles et Veltmeyer, 2015 : 66. Voir aussi Mezsaros, 2000).

Le vaste territoire de grandeur continentale conquis par Pedro Alvares Cabral, représente, aux yeux de la Couronne portugaise, une mine de ressources naturelles capable de pallier aux sérieux déficits commerciaux du Portugal. La Couronne donne l'ordre aux capitaines et aux *sesmeiros* d'instaurer une « économie de plantation ». Les propriétés terriennes qu'étaient les *sesmarias* sont subdivisées en *latifúndio*, ces lots de terre distribués à des hommes capables de les administrer et fidèles à la Couronne. Au cours des 18^{e} et 19^{e} siècles, l'économie brésilienne repose majoritairement sur les plantations de canne à sucre, suivi du café, à la fin du 19^{e} et au début du 20^{e} siècle (Dean 1976 ; Eisenberg 1974 ; Wolford 2003). Le sucre domine la production brésilienne tout au long de la colonisation, mais vers 1670, lorsque la compétition avec les Hollandais dans les Antilles fait baisser la demande pour le sucre brésilien (Schwartz, 1985), des nouvelles marchandises comme l'or, le caoutchouc, le piment, le tabac, le cacao, les produits laitiers et, plus tard, le café, deviennent de plus en plus importantes. Ces vastes monocultures ont

pour effet non seulement de dégrader significativement le sol, mais aussi d'instaurer une relation fortement hiérarchique et de subordination entre patron et travailleur : « The hierarchical paternalism of sugar and coffee plantations shaped social and economic development in Brazil and similar communities are still evident in its rural areas today » (Wolford, 2003 : 502).

Holston explique que le système de *sesmarias* au Brésil a créé un « aristocratic, slaveholding, commercially oriented ruling class », assoiffée de maintenir ses pouvoirs et privilèges (Holston, 2008 : 119). Bref, le système de *sesmarias* combiné à l'économie de plantation et à la main d'œuvre esclavagiste fonde le début du problème de concentration des terres au Brésil, qui se perpétue sous différentes formes jusqu'à nos jours. Comme l'écrivait Caio Prado Junior en 1971, le *latifúndio* (ou grande propriété terrienne) a structuré les relations de pouvoir, la production matérielle et la formation sociale du Brésil colonial. Il fonctionne à la fois comme une communauté agricole auto-suffisante et comme une entreprise exportatrice hautement rentable. Vers le milieu du 18e siècle, la production et commercialisation de canne à sucre compte pour 95% de tous les revenus d'exportations, faisant du Brésil le leader mondial d'exportation de sucre [18]. L'établissement des *latifúndios* a mis en place un processus historique de dépossession, de génocide, d'esclavagisme, d'appauvrissement, de monoculture et de déforestation [19] (Robles et Veltmeyer, 2015 : 66).

[18] Le socle du modèle de développement économique brésilien n'a guère changé en 500 ans. En 2000, l'État de São Paulo avait 80% de son territoire occupé par des plantations de canne à sucre. Mais déjà dans les années 1990 celles-ci meublaient 50% du territoire. Lula avait affirmé en 2005 que la canne à sucre serait la « salvação da lavoura brasileira » (ce qui sauvera les plantations brésiliennes). Sous le gouvernement Lula, plus de quatre vingt usines de sucre ont vu le jour à São Paulo, Goiás, Minas Gerais et Mato Grosso do Sul (Novaes *et al*., 2015 : 105).

[19] Selon Darcy Ribeiro (1982), à l'arrivée des Portugais, il existait environ 300 groupes tribaux pour un total d'approximativement 5 millions d'individus. Trois cents ans plus tard, il y avait toujours 5 millions de personnes, sauf que seulement 1 million d'entre elles étaient des autochtones, 500,000 étaient considérées

Beaucoup de conflits entre les autochtones, les esclaves, les grands propriétaires et les colonisateurs ont lieu durant la période coloniale. Bien que la « classe paysanne » n'existe pas encore à l'époque, plusieurs révoltes de cette période sont maintenant gravées dans la mémoire collective et honorées par les mouvements paysans d'aujourd'hui, notamment par le MST. Zumbi dos Palmares, le leader le plus important de la résistance des esclaves ayant fondé les *quilombos*, ces communautés d'esclaves ayant échappé à leurs maîtres et qui existent encore aujourd'hui [20], est un personnage des plus emblématiques des luttes paysannes contemporaines. Le principal *quilombo*, dirigé par Zumbi, s'appelait Quilombo dos Palmares et était constitué d'un réseau de communautés s'étalant sur 200 km^2 dans le nord-est brésilien, aujourd'hui l'État d'Alagoas. Palmares résiste de 1630 à 1695 jusqu'à ce que le gouvernement brésilien parvienne enfin à l'éradiquer en décapitant Zumbi et en emprisonnant les femmes et les enfants ayant survécu à l'opération militaire. L'existence de Palmares, une communauté basée sur des règles et pratiques d'égalité sociales, a menacé les colonisateurs et provoqué de violentes réactions (Schwartz, 1992 ; Wolford, 2003 : 502 ; Robles et Veltmeyer, 2015 : 67).

1.2. Privatisation des terres, immigration européenne et naissance de la paysannerie brésilienne (1822-1920)

Deux lois structurantes, la Loi des Terres de 1850 et la Loi Aurea de 1888 qui abolit l'esclavage, marquent un tournant de l'histoire brésilienne. De plus, le Brésil devient indépendant en 1822, adopte une nouvelle Constitution en 1824 et se proclame

comme des « Indiens intégrés », c'est-à-dire qui se sont reproduits avec des colonisateurs, 2 millions de blancs et de métisses et 1,5 million d'esclaves noirs africains (Ribeiro, 1982 : 151).

[20] Selon la Coordination nationale d'articulation des communautés *quilombolas* noires et rurales (CONAQ), il existe aujourd'hui plus de 5,000 communautés de résistants d'esclaves au Brésil. La plupart d'entre elles sont isolés des centres urbains et même des villages de campagnes. Plusieurs d'entre elles sont auto-suffisantes et possèdent encore les traits culturels de l'époque de leurs fondations.

République le 15 novembre 1889. La Couronne portugaise, hautement endettée auprès des Anglais, subit alors une pression accrue pour remplacer la main-d'œuvre esclave par le travail salarié, ce qui implique l'abolition de l'esclavage à une époque où le Brésil était le dernier pays en Occident à posséder encore des esclaves. Considérant la montée du « capitalisme agricole » et le besoin d'établir des titres de propriété (Robles et Veletmeyer, 2015), craignant les effets de l'élimination du système des *sesmarias* et le pouvoir accru des anciens esclaves par l'abolition, la Couronne décrète en 1850 la Loi n° 601 connue comme Loi des Terres[21]. L'introduction de cette loi signifie la fin du droit d'usage et le début du droit de propriété, transformant la terre en marchandise disponible à ceux qui ont les moyens de s'en procurer. Dorénavant, les terres doivent avoir un prix et peuvent être vendues librement sur le marché. Cependant, en pratique, les élites économiques continuent à revendiquer leurs terres par « occupation » ou « possession » (Wright, 2001). Cette loi a pour effet d'empêcher les anciens esclaves devenus travailleurs « libres » d'acheter des petits lopins de terre et de devenir des paysans, car ils ne possédaient évidemment pas les ressources financières nécessaires. La plupart d'entre eux retournent donc travailler pour leurs anciens propriétaires, à la différence que maintenant ces derniers n'ont plus l'obligation de leur fournir un toit et de la nourriture, mais seulement un salaire de misère, une situation qui s'avère fort rentable pour les anciens propriétaires d'esclaves.

[21] Viotti da Costa nuance cependant ces raisons en expliquant qu'il a existé un débat pendant presque trente ans, de 1822 à 1850, à propos de la loi devant régir la propriété de la terre. Deux visions alternatives sur le développement du Brésil s'affrontaient. La première défendait l'idée que si le pays devait renforcer l'économie de plantation, alors la terre devait être accessible seulement à ceux qui avaient les moyens de la développer pour produire des marchandises pour l'exportation. La seconde mettait de l'avant la nécessité de développer un marché interne comme moyen de coloniser le pays, ce qui signifiait que la terre devait être disponible à ceux qui pouvaient la travailler à des fins propres (Viotti da Costa, 2000 : 84-85).

À travers la légalisation, la terre (plutôt que des esclaves) est dorénavant acceptée par les banques à titre de collatéral pour l'obtention de prêts[22] (Panini 1990 : 29).

L'abolition du système des *sesmarias*, l'Indépendance du pays et le ralentissement de la traite d'esclaves provoquent le début de la crise du travail et menacent gravement l'économie de plantation. Pour rester compétitive face aux États-Unis et aux autres marchés internationaux, la main d'œuvre doit demeurer bon marché et le nouveau gouvernement brésilien se voit forcé d'attirer des travailleurs immigrants. C'est ainsi que le profit engendré par la vente des terres de la Couronne est réinvesti pour subventionner l'immigration. Le gouvernement et les propriétaires de plantation s'entendent pour faire la promotion de l'immigration en repoussant les frontières agricoles disponibles pour la colonisation, notamment dans le sud du pays (Wolford, 2003 : 503).

À la fin du 19e siècle, une vaste campagne de propagande s'initie en Europe auprès des plus défavorisés, exclus de la société par le capitalisme industriel avancé, pour les convaincre de s'installer dans la nouvelle terre promise que représente le Brésil indépendant et républicain. Selon Darcy Ribeiro, entre 1875 et 1914, le gouvernement brésilien attire plus de 1,6 million de paysans pauvres européens[23] (Ribeiro, 1982 : 151). Il souligne également que ce chiffre correspond presque au nombre d'esclaves au moment de l'abolition, remplaçant exactement la main-d'œuvre esclave par le travailleur précaire salarié. En même temps, le prix des terres est maintenu artificiellement haut afin d'empêcher l'émergence d'un trop grand nombre de petites propriétés et ainsi de tenter de

[22] Un autre développement important causé par cette loi a été l'établissement de la Repartição Geral das Terras Públicas (Agence générale pour l'administration de la terre) chargé d'administrer les terres publiques et de faire la promotion de plans de colonisation (Viotti da Costa, 2000). Cette institution bureaucratique, à l'image de plusieurs autres à venir, était inefficace et biaisée en faveur de l'élite rurale (Robles et Veltmeyer, 2015 : 69).

[23] Le haut niveau d'immigration s'expliquait à la fois par les subventions gouvernementales et la dépression économique dans certaines régions européennes (Wolford, 2010 : 43).

sauver l'économie de plantation (Holston, 2008 : 131-132). La criminalisation de la possession des petits propriétaires se voit renforcée et a donc « eliminated the customary if not the only way the poor obtained land » (Holston, 2008 : 132). Le résultat est l'exclusion de citoyens sans terre du régime de la propriété privée (Wright & Wolford, 2003 : 44-45). L'immigration européenne au Brésil, notamment dans les états de Rio de Janeiro et de São Paulo dans les plantations de sucre et de café, se fait dans des conditions de précarité et de mensonges[24] (Wright et Wolford, 2003 : 45). La plupart des immigrants ne reçoivent pas de terres comme promis et sont obligés de travailler dans les plantations de café, sous un nouveau régime dénommé *colonato* (du mot « colon »)[25]. Le travail salarié finit ainsi par recréer des conditions de pauvreté et de servitude (Wright et Wolford, 2003 : 45). Pendant ce temps, une grande partie des anciens esclaves n'ayant aucun moyen de se procurer une terre se retrouve dans les collines environnantes des villes et les banlieues, donnant naissance aux premières *favelas*.

Les immigrants recevaient des subventions de voyage, autant publiques que privées, mais les conditions auxquelles ils devaient faire face au Brésil n'ont rien à voir avec la terre promise des discours de promotion de l'immigration. Les paysans européens ont beaucoup de difficulté à se soumettre au salariat, au lieu du petit agriculteur qu'ils étaient en Europe (Stein 1985 ; Viotti da Costa, 2000 ; Wolford, 2003). Bien que ces

[24] Wright et Wolford expliquent les conditions tragiques de la venue de ces immigrants en plein boom de l'industrie du café : « Ruthless private immigration companies cheated the immigrants on the passage, often failing to provide food and exacting fees for services never delivered. Planters worked immigrant laborers as they worked slaves and saw no reason to change their ways. Few of the immigrants recruited for plantation labor ever acquired land under the agreements made with them before they left Europe » (Wright et Wolford, 2003 : 45).

[25] Ce système de *colonato* marque également l'instauration de relations sociales particulières entre les fermiers et les colons. Dans ce système, les colons recevaient la plantation de café déjà prête, antérieurement développée par le travail esclave, ainsi qu'une maison en guise de logement et le droit d'usage sur une partie de la terre (environ 2 ha par famille) pour l'agriculture de subsistance et l'élevage de petits animaux (Stédile, 2005 : 25).

immigrants soient en principe libres de s'installer où bon leur semble, les patrons les intimident et les font vite s'endetter auprès d'eux, ce qui leur permet de les garder dans leurs plantations[26] (Dean, 1976 ; Stolcke et Chapman, 1988 ; Wolford, 2003). Au total, environ 3,7 millions d'Européens et de Japonais parmi les plus pauvres immigrent au Brésil entre 1884 et 1945[27] (Robles et Veltmeyer, 2015 : 204). Les descendants de ces immigrants, dont certains ont fini par se procurer des terres, seront plus tard, dans les années 1980, les premiers membres du MST[28] (Wolford, 2003 : 503). Cette crise de la main d'œuvre qui entraine une immense vague de migration de paysans européens (mais aussi du Moyen-Orient et du Japon) vers le Brésil donne naissance à la paysannerie brésilienne[29], jusque-là inexistante sous la Couronne portugaise (de Souza Martins, 2003 ; Schwartz, 2004).

[26] En 1902, le gouvernement italien interdit officiellement à ses citoyens d'accepter des subventions de voyage du Brésil, et le Consul suisse au Brésil investigue avec acharnement plusieurs cas de persécution. En 1911, le gouvernement espagnol interdit également l'immigration vers le Brésil (Lesser, 1999 ; Wolford, 2003). L'expérience des immigrants européens suggère que malgré la rhétorique des Lumières et le libéralisme français adopté par les élites brésilienne de l'époque, qui a grandement inspiré des documents officiels brésiliens, dont la Constitution fédérale, les élites brésiliennes se souciaient peu des principes d'une société libérale, tels que l'égalité ou le progrès (Viotti da Costa, 2000).

[27] Incluant 1,4 million d'Italiens, 1,2 million de Portugais, 600,000 Espagnols, 190,000 Germains et 100,000 Russes (Robles et Veltmeyer, 2015 : 204).

[28] Dans le sud du Brésil, dans les États du Paraná, Santa Catarina et Rio Grande do Sul, cependant, la migration européenne connait un meilleur sort que dans le reste du pays. L'existence de frontières agricoles ouvertes combiné à une mobilité élevée de la part des petits fermiers, ainsi qu'une pratique d'accaparement de terre des grands producteurs fait en sorte que la figure du *posseiro* devient très courante dans le sud du Brésil (Wolford, 2010 : 45). Beaucoup d'immigrants ont réellement reçu ce qui leur était promis : « These immigrants were more prosperous, more secure, more welcome as participants in local and state government and more respected than the former slaves and plantation dependents further north » (Wright et Wolford, 2003 : 45). L'économie dans ces régions est également plus diversifiée et stable qu'ailleurs, autant en campagne qu'en ville (Viotti da Costa, 2000).

[29] Il existe un débat à savoir si le Brésil a eu ou pas une classe paysanne pendant la colonisation (voir notamment De Souza Martins, 2003 ; Schwartz, 2004 ; Wolford, 2010). À cet effet, Wolford précise que, indépendamment de savoir si les petits fermiers étaient ou non des paysans sous le joug portugais, « [m]odern development in the country depended on the extraction of their labor: small farmers looking for land were lured into the coffee and sugar plantations in the hopes of eventually purchasing their own properties. Their offspring were lured into the city generations later to look for work in the newly industrializing cities of the South. The debate over the empirical status of the peasantry—did Brazil have one or not—seems purely academic, but it is in fact intensely political, and it matters. If Brazil has no "real" peasantry, then peasant organizing—or organizing in the name of the peasantry, as the MST does—has little material or symbolic legitimacy » (Wolford, 2010 : 36). Pour Wolford, les relations historiques de propriété

1.3. Capitalisme dépendant et alliance des classes dominantes : émergence de la nouvelle élite industrielle et politique (1920 -1964)

Au début du 20e siècle, l'économie brésilienne commence à se diversifier par l'investissement des profits de l'industrie du café dans l'industrialisation du pays, notamment dans l'État de São Paulo (Dean 1969 ; Wolford, 2003). Le développement rapide de l'industrialisation pousse les dirigeants politiques à discuter du « problème agraire ». De plus en plus, les larges propriétés de plantation dans la campagne brésilienne commencent à être perçues comme arriérées (Stein, 1985) et l'on remet en question leur capacité à fournir une alimentation bon marché à la main d'œuvre industrielle croissante. Les grandes propriétés commencent à être vues comme des barrières à la modernisation, à la fois rurale et urbaine.

L'année 1930 marque une nouvelle phase de l'histoire économique brésilienne. Avec la crise du modèle agro-exportateur exacerbée entre autres par le crash boursier de 1929, surviennent également des crises politiques et institutionnelles. Au 19e siècle, des crises similaires avaient eu pour résultats la chute de la monarchie et l'instauration de la

---

au Brésil ont simultanément permis et dénié la possibilité d'une paysannerie, en générant des conditions précaires pour la *survie* des paysans, mais des conditions optimales pour la *politisation et l'organisation* des paysans. Cette « contradiction originelle » de l'existence de la paysannerie est constitutive d'un large éventail de contradictions : 1. Le Brésil possède le 5e plus large territoire au monde et, pourtant, il existe environ 3,8 millions de familles sans-terre (définies comme des familles qui aimeraient avoir une parcelle de terre, mais n'ont pas les moyens de s'en procurer) ; 2. La promesse de la « terre promise » pour des petits propriétaires, autant les anciens colons qui rêvaient d'une terre vers « l'intérieur du pays, à l'ouest » que les immigrants européens, a fait partie de l'imaginaire du *nation building*, et ce, malgré le fait qu'en réalité cette promesse était fort ambiguë et pleine de conflits ; 3. En partie le résultat de ces deux contradictions, le Brésil est aujourd'hui une puissance agricole exportatrice, alors qu'environ 44 millions d'individus souffrent de la faim. Autrement dit, ces contradictions font partie des fondations du Brésil contemporain et expliquent les mobilisations paysannes tout au long de l'histoire, une fois que l'on sait que la paysannerie comme classe sociale a été à la fois encouragée à naître et empêchée de se développer (Wolford, 2010 : 36-37). Comme le dit bien Wolford, la paysannerie n'est pas une « chose », une catégorie objective essentialisée. Elle est plutôt une relation, une identité qui existe non pas *a priori*, mais en rapport avec d'autres groupes sociaux qui ne sont pas des paysans. Le long débat entre les années 1950 et 1980 sur qui exactement était ou pas « paysan » (de Janvry et Deere, 1979) confirme en soi la nature de cette catégorie d'analyse (Wolford, 2010 : 71).

République[30]. Au cours des années 1920, cette situation produit plutôt une révolte des *tenentes* (les moins haut gradés dans l'échelle militaire, mais avec un accès aux études) suivie de la *Coluna Prestes*[31] comme résultat du *tenentismo*. En 1930, des secteurs de la naissante bourgeoisie industrielle urbaine fomentent un coup d'État, font une révolution politique par le haut, et prennent le contrôle de l'oligarchie rurale exportatrice en imposant un nouveau modèle économique au pays : le modèle d'« industrialisation dépendante », selon l'expression du sociologue Florestan Fernandes (1973). Comme celui-ci l'explique, cette industrialisation ne rompt ni avec la dépendance envers les pays du centre, soit l'Europe et les États-Unis, ni avec l'oligarchie rurale. Certains appellent cette période « projet national développementiste », d'autres *Era Vargas* (Ère Vargas) du nom du président d'alors, Getúlio Vargas, qui gouverne le pays de 1930 à 1945[32]. Du point de vue de la question agraire, ce moment historique se caractérise par l'alliance formelle économique de l'industrie et de l'agriculture, mais, en pratique, il y a plutôt une subordination politique de la seconde à la première.

Selon Caio Prado Júnior (1979), l'économie brésilienne est vulnérable toute la première moitié du 20e siècle, car extrêmement dépendante des fluctuations du marché mondial ; l'industrialisation se développe rapidement, mais demeure fragile et le marché

[30] Par un coup d'État militaire réalisé par l'armée monarchique, sans aucune participation populaire (Stédile, 2005 : 27).

[31] La *Coluna Prestes* est une révolte populaire qui a pris la forme d'une caravane militaire parcourant tout le Brésil, du sud vers le nord, en « libérant » plusieurs centaines de travailleurs et en s'opposant au gouvernement du président d'alors, Arthur Bernardes. Cette caravane était sous le commandement du général Luis Carlos Prestes, qui deviendra plus tard chef du Parti communiste brésilien. Le *tenentismo* a été le nom donné à ce mouvement qui proposait des réformes aux structures du pouvoir brésilien, notamment l'institution du vote secret, ainsi qu'une réforme en éducation (Morais, 2006 : 25).

[32] Vargas avait une vision plutôt progressiste sur la question agraire et la distribution de terre. Il a institué le programme la « Marche vers l'Ouest » qui encourageait les paysans à coloniser le pays vers l'intérieur. Il a appuyé l'augmentation du nombre de fermes familiales, l'instauration de coopératives rurales, et l'établissement des paysans en campagne. Malgré cette préoccupation pour la structure agraire, le *Estado Novo* (Nouvel État) de Vargas n'a fait aucune tentative de redistribution de terres au-delà des colonies de peuplement dans les frontières agricoles brésiliennes (Medeiros, 2015 : 71).

interne très peu développé. Il y a un donc une « extrême vulnérabilité » dans l'accumulation du capital, rendant très difficile toute planification économique à long terme (Rodrigues, 2015 : 26). La rationalité bourgeoise est tournée vers des gains à court terme. De par la structure de l'économie brésilienne, elle est donc condamnée à ne jamais développer son marché interne et donc à ne jamais progresser dans l'échelle du capitalisme mondial (Rodrigues, 2015). Autrement dit, explique Florestan Fernandes, « l'hétérogénéité structurelle » qui s'exprime par le sous-développement et la « dépendance externe » sont les piliers du capitalisme brésilien (Fernandes 1973. Cité par Rodrigues, 2015 : 26). La thèse de cet auteur est que le maintien de l'état de sous-développement de l'économie était dans l'intérêt de la bourgeoisie, car cela lui garantissait une captation totale des profits. C'est ce qu'il a appelé « la contre-révolution permanente », à savoir l'exclusion programmée des classes subalternes de la direction politique du pays (Rodrigues, 2015 : 27). La surexploitation de la main-d'œuvre rurale permet l'accumulation et le développement du capitalisme industriel et rural. L'industrialisation est dépendante des excédents économiques de l'économie rurale, il y a donc un drainage des profits et de la richesse ruraux vers les villes :

> « [L]a révolution urbaine a donc condamné la révolution agricole, ce qui a fait que le capitalisme agraire a été réduit, de facto, à un sous-capitalisme destiné à fonctionner comme force d'alimentation, de propulsion et de soutien aux "pôles dynamiques" de l'économie interne » (Fernandes, 2008 : 176. Cité par Rodrigues 2015 : 27).

L'économie agraire transfère ainsi la plupart de ses richesses générées aux autres secteurs de l'économie et de la société ; tels sont les termes de l'alliance entre la nouvelle élite industrielle et l'ancienne oligarchie rurale[33].

[33] Cette structure de l'économie brésilienne crée et recrée également les inégalités régionales entre les zones rurales et urbaines. Selon Octavio Ianni (1981 : 127), le vaste territoire brésilien, ou ce qu'il appelle la

En résumé, les changements politico-économiques de la première moitié du 20e siècle ont pour effet de maintenir les oligarchies rurales comme grands propriétaires terriens produisant pour l'exportation, à la différence qu'elles ne détiennent plus le pouvoir politique, passé à l'industrie urbaine. En même temps, le modèle industriel doit importer des machines et des ouvriers d'Europe et des États-Unis. L'importation des machines n'est possible que par la continuité des exportations agricoles, ce qui boucle le cycle de la logique du « capitalisme dépendant » (Fernandes, 1973). Ce capitalisme caractérise l'économie brésilienne tout au long du 20e siècle[34].

1.4. Les résistances du début du 20e siècle jusqu'à la dictature

La fin des années 1800 et les trois premières décennies du 20e siècle forment le « cycle du café », moteur de l'industrialisation au Brésil. Un des principaux facteurs ayant permis ce développement est la construction des chemins de fer qui crois rapidement depuis la fin du 19e siècle (Dean, 1976). En 1902, le gouvernement brésilien accorde un permis de construire un chemin de fer entre les États de São Paulo et du Rio Grande do Sul à une entreprise nord-américaine, la Brazil Railway Company. L'entreprise dispose d'un droit de propriété sur un territoire s'étalant sur 15 km de chaque côté du chemin de

---

« flexibilité interne », est ce qui a permis ce type d'économie, car les populations et les terres agricoles et urbaines sont en constant mouvement. C'est une des raisons pour lesquelles des gouvernements oligarchiques ont pu se maintenir au pouvoir si longtemps. Lorsqu'il y a conflit entre gouverneur et population, les premiers expulsent la seconde vers des territoires éloignés (Rodrigues, 2015 : 29). De plus, les années d'industrialisation sont marquées par la tentative de construire une nouvelle conception du travail et du travailleur, qui viendrait en opposition à celle générée dans les centres industriels urbains : une conception « dépolitisée, disciplinée et productiviste » (Medeiros, 2015 : 69). Cela demande un effort pour créer un ordre étatique corporatiste faisant la promotion des avantages d'une collaboration entre les différentes classes sociales. Cette stratégie légale consistant à établir des associations et des syndicats corporatistes a pour but de contrôler la classe des travailleurs en fonction des intérêts économiques au pouvoir. C'est sous cette formule corporatiste que les travailleurs industriels ont eu accès aux droits fondamentaux au Brésil dans les années 1930 (Medeiros, 2015 : 69).

[34] Pour en savoir plus sur les théories de la dépendance appliquées au contexte latino-américain voir notamment Ruy Mauro Marini (1973), André Gunder Frank (1967), Theotonio dos Santos (2000).

fer[35] (Renk, 1997 : 42. Cité par Wolford, 2003 : 45). Ce territoire traverse une région où le pouvoir politique sur le territoire est contesté par les états du Paraná et de Santa Catarina. En 1910, la compagnie termine les travaux et se tourne vers l'exploration du territoire. Les petits fermiers, qui habitent le territoire concédé à la compagnie, sont expropriés. Les conflits pour le contrôle du territoire entre le gouvernement national et les gouvernements locaux alimentent une guerre entre les paysans immigrants et les gouvernements de Santa Catarina et du Paraná. Des fermiers sans terre s'organisent autour de leur charismatique leader, le moine José Maria, assassiné en 1912 à l'occasion d'un conflit avec l'armée. Cette guerre prend le nom de *Guerra de Contestado* (Guerre du Contesté), puisqu'elle prend place dans la région contestée entre les deux états. Des sans-terre s'unissent dans un mouvement afin de protester contre l'intrusion à la fois des états (de Santa Catarina et du Paraná) et de la compagnie privée sur leurs terres. À son apogée, la rébellion compte entre 20,000 à 30,000 individus vivant sur environ 28,000 hectares de terre à la frontière entre les deux États. Les rebelles sont organisés dans des communes et établissent des idéaux égalitaires et des échanges de services basés sur les besoins. En attendant la « résurrection » de José Maria, les rebelles revendiquent la terre qui leur avait été enlevée. Ce n'est qu'en 1915 que le gouvernement emploie une technique de guerre pour les assiéger et affamer les sans terre, venant ainsi à bout de la rébellion (Diacon 1991 : 3-4. Cité par Wolford, 2010).

[35] La transformation et la commercialisation du café dominaient alors l'économie brésilienne et amenaient des investissements et des profits considérables au pays. L'industrie du café a ainsi créé un marché interne en forçant les travailleurs de la plantation à ne produire que du café et à acheter tous les autres aliments (Dean, 1969). Le pôle de cette industrie était l'État de São Paulo. Au fur et à mesure que la production augmentait et se développait, les gouvernements des États du sud devaient moderniser l'économie et rentabiliser l'investissement en développant la production vers leurs régions. Il fallait donc construire des nouvelles routes et chemins de fer afin d'intégrer les régions métropolitaines de Rio de Janeiro et de São Paulo au sud du pays. Les effets de ces transformations sur les travailleurs ruraux ont été contradictoires, et ont donné lieu au début de l'action politique des paysans (Wolford, 2010 : 45).

Dans les années 1940, les *Ligas Camponesas* (Ligues paysannes) forment le premier mouvement politique paysan organisé nationalement au Brésil. Suite à la 2e Guerre mondiale, la question de la terre devient associée à l'idée de « développement économique » : politiciens de gauche, syndicalistes et mouvements populaires défendent l'idée d'intervention de l'État dans l'économie. En 1945, on discute au Congrès un projet de *Código Rural* (Code rural) qui cherche à établir des normes et des règles ayant pour but d'orienter plusieurs aspects de la vie rurale, tels que la taille des plantations et des terres et le modèle d'agriculture. En même temps, se multiplient les projets populaires de réforme agraire avec pour objectif essentiel de « démocratiser la propriété » (Leite *et al*., 2004 : 38). Les Ligues paysannes se consolident et leur stratégie consiste à créer des alliances avec les mouvements urbains (Bergamasco et Norder, 1996 : 13).

En 1945, à la fin de l'Ère Vargas, se produit une ouverture démocratique qui favorise l'émergence de groupements politiques paysans dans la plupart des États brésiliens. À cette époque, la principale organisation de la gauche à appuyer véritablement les paysans est le Parti communiste brésilien (PCB). Le PCB doit cependant faire face à l'élite politique, qui soutient largement les grands propriétaires terriens. C'est également dans cette période qu'émergent les premiers syndicats de travailleurs ruraux qui survivent jusqu'en 1963, juste avant le coup d'État militaire. Ainsi, entre 1945 et 1947, période de respect relatif du droit à la syndicalisation et suite à une mobilisation massive des paysans et travailleurs ruraux, l'on assiste à l'émergence de centaines de Ligues paysannes organisées par le PCB, représentant plusieurs milliers d'individus. Ces Ligues sont l'expression politique des paysans et réussissent à exercer une forte influence sur la scène nationale. Cependant, elles sont totalement sous le contrôle du Parti, dont le mode de

fonctionnement hautement hiérarchisé et centralisé, garantit que la frange paysanne se trouve subordonnée à l'idéologie et aux commandements des ouvriers et leaders des villes[36]. Ces premières expériences d'organisation politique des paysans prennent fin avec la proscription du PCB en 1947 par le Président Eurico Gaspar Dutra, éliminant de facto les Ligues. C'est seulement en 1956, avec l'élection de Jucelino Kubitchek comme président et de João Goulart comme vice-président, que les Ligues paysannes refont surface dans le nord-est du pays, phénomène rendu possible en grande partie par « l'augmentation des libertés démocratiques » (Morais, 2006 : 37). La faim et la réforme agraire ne sont plus des thèmes tabous et commencent à être débattues sur la place publique.

En 1958, les quelques Ligues ayant survécu et celles ayant refait surface commencent à s'autonomiser vis-à-vis du Parti, suscitant même une *guerillera* connue comme *Guerrilha de Porecatu*, qui prend place dans le sud du pays, mais qui ne tient que quelques mois (Morais, 2006 : 23-25). Suite à cela, des personnalités syndicales, politiques et rurales, situées au centre gauche de l'échiquier politique, proposent un changement de stratégie. Elles favorisent le dialogue avec les autorités, la diffusion d'une image responsable de l'ouvrier agricole (plutôt que combative), la formation de fédérations régionales et l'alliance avec des personnalités populaires urbaines (Morais, 2006 : 30-31). Le résultat a été la consolidation de la cause paysanne jusqu'en 1964, année du coup d'État militaire. C'est aussi à ce moment qu'une réforme agraire fort timide (qui ne touche pas à la structure agraire en tant que telle) commence à être discutée. Elle vise surtout à améliorer les conditions de vie et de travail des paysans du nord-est qui subissent

[36] Et ce, malgré le fait que les paysans ont fortement contribué à l'élection de plusieurs députés communistes un peu partout au Brésil.

encore un régime « semi-féodal », des punitions corporelles, le travail forcé et qui connaissent des conditions de vie déplorables (Morais, 2006 : 31).

En bref, de 1956 à 1964, les Ligues paysannes renaissent et exercent une influence politique notable[37]. Cette période est marquée par : la consolidation de syndicats ruraux, la constitution d'alliances avec des politiciens d'influence (comme Leonel Brizola[38]), ainsi qu'entre les petits propriétaires et les travailleurs salariés de l'agriculture, l'émergence de leaders ruraux de premier plan (comme José dos Prazeres et João Pedro Teixeira), de grandes manifestations de plusieurs milliers de paysans (comme la grève générale de Pernambuco en 1963), mais aussi des conflits internes et des divergences (notamment entre les leaders d'influence), qui empêchent une plus grande expansion au niveau national. Les Ligues connaissent leur apogée politique au début de 1964[39], rassemblant entre 70,000 et 80,000 personnes dans leurs rangs au niveau national. Elles ont malgré tout maintenu une forte orientation communiste, syndicaliste[40], combative et de revendication

[37] Ce n'est que vers la fin des années 1950 et le début des années 1960 que les politiques publiques vont se configurer en réponse aux revendications de mouvements sociaux ruraux créés un peu partout au Brésil comme des « associations civiles » (parallèlement aux Ligues), plusieurs d'entre elles étant liées au PCB. C'est à cette époque que le terme *assentamento* commence à être utilisé, lorsque la population rurale est expulsée à grande échelle vers les centres urbains (Bergamasco et Norder, 1996 : 12).

[38] Au Rio Grande do Sul, l'État où est situé COOPAN, l'ancien communiste Leonel Brizola est élu en 1958 et appuie le mouvement des travailleurs ruraux de l'État connu comme MASTER (*Movimento dos Agricultores Sem Terra* ou Mouvement des agriculteurs sans terre), qui prétendait représenter 100,000 paysans dans le Rio Grande do Sul (Bergamasco et Norder, 1996 : 15).

[39] Les élections présidentielles de 1960 ont vu le thème de la réforme agraire prendre une place centrale dans la campagne du futur président Jânio Quadros. Il remporte les élections avec un discours dans lequel il promettait la réalisation d'un changement important en agriculture à travers « l'extension de la législation sociale à la campagne, […] la promulgation d'une loi agraire qui faciliterait l'accès à la terre, […] l'expansion du crédit et de l'assistance rurale, […] un stimulus à la production de nourriture, etc. » (Bergamasco et Norder, 1996 : 17). Lors des premiers jours de son gouvernement, il indique que les expropriations de terre pour cause « d'intérêt social » sont une de ses priorités. Il vise, dans ses mots, à « éliminer le *latifúndio* et conditionner la possession de la terre et la monoculture à l'intérêt social » (Cité par Bergamasco et Norder, 2001 : 17). Toutefois, il finit par renoncer au pouvoir sept mois après le début de son gouvernement. João Goulart, le vice-président, prend le pouvoir et encourage une alliance entre paysans et travailleurs urbains en vue de la réforme agraire (Bergamasco et Norder, 1996).

[40] C'est également à cette époque que la Confédération nationale des travailleurs de l'agriculture (CONTAG) est créée, mais immédiatement placée sous contrôle étatique. En 1984, elle compte 2,626 syndicats locaux et plus de 9 millions de membres (Carter, 2015 : 8). En 2000, la CONTAG était présente dans vingt-quatre des

et, pour ces raisons, ont été proscrites et brutalement réprimées par le pouvoir militaire, qui craignait entre autres un effet de contagion provoqué par la récente Révolution cubaine[41] (Morais, 2006).

1.5. Dictature et redémocratisation (1964-1985)

En 1964 les militaires forcent le président Goulart à l'exil et instaurent une dictature qui restera en place jusqu'en 1985. Sur le plan politique, cette période se caractérise par de violentes répressions contre tout ce qui est considéré dissidence, soit mouvements sociaux, syndicats et partis politiques (Bergamasco et Norder, 1996 : 15 ; Medeiros, 2015 : 77). Comme l'écrivent Wright et Wolford :

> « Immediately after the coup, the new military rulers of Brazil began to attack and dismantle peasant groups, trade unions and student organizations, imprisoning many of the organizations' leaders and exiling, torturing, or executing many others » (2003 : 4).

Les seules organisations progressistes tolérées sont les catholiques. Pour ces raisons, la lutte des paysans fait peu de progrès durant ces années. Néanmoins, cette période se caractérise par plusieurs changements socio-économiques importants, notamment au niveau de la « modernisation de l'agriculture ».

Les militaires comptent régler la question agraire en redistribuant la terre à travers la colonisation et la modernisation de l'agriculture. La demande de terre génère trop de

---

vingt-sept États brésiliens, comptait 3,365 syndicats représentant plus de 10 millions de membres (Meszaros, 2000 : 12). « Although constrained by the authoritarian regime and its own bureaucratic ways, the rural trade union movement provided an important venue for the formation of class identity among the peasantry and the diffusion of citizenship rights » (Carter, 2015 : 8. Voir aussi Medeiros, 2015 : 78).

[41] Les conflits ruraux s'accumulent. En février 1964, 300,000 salariés ruraux en grève bloquent l'accès aux productions de sucre et usines de Jaboatão, dans l'État du Pernambuco (Bergamasco et Norder, 1996 : 18). Dans ce contexte, le président Goulart défend l'expropriation de terres déjà publiques, en plus d'autres politiques en faveur des travailleurs ruraux, tout en restreignant la portée de la réforme agraire. Malgré cette tentative de politique de conciliation, le mécontentement des opposants augmentait chaque jour, notamment avec la diffusion de la « menace communiste », revigorée par la Révolution cubaine de 1959, qui devient idéologiquement associée à son gouvernement et à ses politiques agraires. Le 13 mars 1964, Goulart décrète l'expropriation de terres improductives. Deux semaines plus tard, il est chassé du pouvoir par les militaires (Bergamasco et Norder, 1996 : 18).

conflits sociaux et les militaires croient qu'ils peuvent satisfaire cette demande en déplaçant « des hommes sans terre » vers « des terres sans hommes » (Wolford, 2003 : 504). Le plan consiste, d'une part, à installer 200,000 familles dans les savanes désertes du centre-ouest et du bassin amazonien (Wolford, 2003 : 504) et, d'autre part, à subventionner les grands producteurs dans le but de moderniser la production. Ainsi, des millions de dollars sont transférés sous forme de crédit agricole vers des producteurs privés (Delgado, 1985) et le crédit rural est multiplié par cinq en termes réels entre 1968 et 1978 (Goodman *et al*., 1984 : 198. Cité par Wolford, 2003 : 504). Pendant des années de haute inflation, ces crédits ont des taux d'intérêt négatifs et servent à financer le boom du soya et du blé dans les régions sud et centre-ouest du pays.

> « Agricultural technology moved increasingly towards mechanized planting and threshing and chemical inputs. The use of irrigation equipment, pesticides and fertilizers all expanded production at an unprecedented rate […]. The modernization of agriculture restructured land and labor relationships » (Wolford, 2003: 504-505).

La production mécanisée réduit le besoin de main-d'œuvre ayant pour effet le déplacement de millions de travailleurs vers les zones urbaines provoquant le plus grand exode rural de l'histoire brésilienne[42] (Graziano da Silva, 1982). Les grands fermiers poussent les petits en dehors du marché. L'indice *gini* de la distribution de terre passe de 0.731 en 1960 à 0.867 en 1985 (Cardoso, 1997). De fait, la production agricole augmente rapidement et les producteurs brésiliens deviennent compétitifs au niveau international avec des produits très rentables, incluant le soya, le blé, le jus d'orange, le poulet et le bœuf (Müller, 1985. Cité par Wolford, 2003 : 503). En revanche, les effets néfastes sont multiples : concentration de terre, augmentation du chômage rural, dégradation des sols,

[42] En 1960, la population rurale représentait 53,7% du total de la population. En 1991, elle ne représentait plus que 24% des 145 millions de Brésiliens (Bergamasco et Norder, 1996 : 87).

des nappes phréatiques et des sources d'eau, dévastation de forêt et végétation vierges, appauvrissement de la diversité génétique des plantes et des animaux, contamination de l'eau et des aliments consommés par la population, augmentation des allergies, décès ou invalidité au travail, augmentation de la marchandisation et de la prolétarisation rurales, contraction et augmentation des dettes des petits agriculteurs, fermeture d'écoles en milieu rural, dépendance envers les multinationales de l'agrobusiness comme Monsanto, Syngenta, Cargill, DuPont, Bayer, etc. (Novaes *et al*., 2015 : 212-213 ; Kerr, 2012). Cette tendance à la modernisation de l'agriculture (1960-1990), non seulement au Brésil, mais dans la plupart des pays en développement, est connue comme « Révolution verte[43] » (Machado, 2014 ; Kawakami et de Souza, 2015). La logique du productivisme pénètre l'agriculture sur la base d'un triptyque : semences transgéniques, agro-toxiques/fertilisants synthétiques et machinerie lourde (Novaes *et al*., 2015 : 212).

Au début des années 1960, selon Leite *et al*. (2004), deux visions de la question agraire se font concurrence. D'un côté, le « développement agricole », à savoir la modernisation des grandes propriétés sans toucher à la structure foncière (Bergamasco et Norder, 1996 : 11) et, de l'autre, la « réforme agraire », soit la redistribution des terres

[43] Certains auteurs comme Leite *et al*. appellent le phénomène « modernisation conservatrice », car il y a en même temps introduction de nouvelles technologies, mais dans le but de reproduire un modèle économique vieux de 400 ans (2004 : 47). Selon Machado (2014) c'est l'Association brésilienne de crédit et d'assistance rurale (ABCAR) qui a moussé la vente des « paquets technologiques » aux producteurs avec des recommandations sur les techniques de plantation et d'élevage. La Révolution verte consiste ainsi à orienter l'agriculture, à travers une série de politiques publiques, vers la production de certains types de céréales hybrides (blé, riz, maïs) à haut rendement, cultivés à l'aide de nouveaux engrais et fertilisants chimiques, et irrigués par d'énormes conduits d'eau, souvent en détournant des rivières. Cette nouvelle orientation stratégique en agriculture devenait alors la promesse d'éradiquer la faim dans le monde. En effet, l'avancement technologique durant ces années, rendu possibles grâce à l'investissement important dans ces secteurs durant les deux Guerres mondiales, est vertigineux. Il permet une mécanisation par l'industrialisation et une « chimisation » massives de l'agriculture avec des promesses de réductions de coûts importantes, tout en augmentant considérablement la productivité (Kerr, 2012). Novaes *et al*. (2015) nous apprennent également que les institutions d'enseignement, de recherche et d'assistance technique se sont progressivement adaptées à ce modèle et ont formé des générations d'agronomes, de chercheurs, spécialistes, et autres professionnels du secteur orientés vers cette philosophie de la Révolution verte.

comme exigence du développement et pour la justice sociale. Lorsque les militaires prennent le pouvoir en 1964, ils implantent l'*Estatuto da Terra* (Statut de la Terre), un outil juridique contraignant qui intègre les deux visions de la question agraire. C'est une tentative de concilier, d'un côté, la défense de la propriété privée et la revendication d'un plus grand soutien public à l'« agriculture » (en fait, aux affaires des grands propriétaires en difficulté) et, de l'autre, la revendication d'accès à la terre pour les travailleurs ruraux[44]. L'intervention systématique de l'État dans la distribution de la propriété devient juridiquement possible, ce qui ne veut pas dire pour autant qu'elle devient une pratique effective (Leite *et al*., 2004 : 38).

Pendant toute cette période, l'on assiste donc à l'implantation de politiques de modernisation du *latifúndio* de la part de l'État dans une stratégie de développement, toujours tournée vers l'exportation et l'agro-industrie. Les propositions pour la « réforme agraire » sont rarement mobilisées, laissant place à des solutions temporaires, déjà employées auparavant (par exemple, des grands projets de colonisation de l'Amazonie, de régularisation foncière, d'impôt territorial rural, d'achat de terre, etc.). En 1971, l'Institut brésilien pour la réforme agraire (IBRA), originalement créée pour implanter la réforme

[44] Le Statut de la Terre crée des nouveaux concepts, incluant une « typologie des immobiliers ruraux » (permettant l'identification claire d'une « grande propriété », un *latifúndio*) et des critères pour l'identification de ces « immeubles », certains passibles d'expropriation. Il établit également une « systématique d'intervention » en prévoyant des études pour le « zonage du pays en régions homogènes ». Ce système permet dès lors l'identification de « "régions critiques qui exigent la réforme agraire avec une élimination progressive des grandes propriétés", ainsi que "les régions dans une phase plus avancée de développement économique et social, dans lesquelles il existe des tensions dans les structures démographique et agraire". Autrement dit, il était dorénavant possible d'identifier les "zones prioritaires de réforme agraire" » (Statut de la Terre, art. 43. Cité par Leite *et al*., 2004 : 38). Bien que le Statut de la Terre a été une avancée pour les sans-terre, les militaires l'ont approuvé sous pression afin de calmer une frange de la population. Pendant les vingt-et-un ans de dictature, c'est la logique du « développement agraire » qui a totalement dominé les politiques publiques au détriment de la « réforme agraire » stipulée par le Statut (Leite *et al*., 2004 : 38).

agraire, est remplacé par l'Institut national pour la colonisation et la réforme agraire[45] (INCRA) dont la mission à l'époque est principalement l'administration de la colonisation et de l'Impôt territorial rural (ITR). Cependant, en pratique, les expropriations de terres ne se produisent qu'après d'énormes pressions politiques de la part des syndicats de travailleurs ruraux, hautement réprimés, ou de groupes catholiques progressistes comme la Commission pastorale de la terre (CPT) (Leite *et al*., 2004).

La fin des années 1970 et début des années 1980[46] se caractérise comme un « moment de redéfinition des relations entre État et société et de construction de la citoyenneté » (Bergamasco et Norder, 1996 : 25). Aux élections étatiques de 1982, plusieurs gouverneurs incorporent la demande de terre revendiquée par les travailleurs ruraux et soulignent leur engagement à réaliser la réforme de la structure foncière, ce qui pouvait attirer beaucoup de votes en plus d'assurer une transition vers la démocratie (Bergamasco et Norder, 2001 : 15). Suite aux critiques de la modernisation conservatrice mettant en doute la durabilité de ce modèle et l'imposition des paquets technologiques, la société civile se mobilise. Sur le plan politique, les fortes inégalités générées par le développement se traduisent par l'émergence de plusieurs organisations sociales. En 1985,

[45] Créé en 1970, l'INCRA est un organisme gouvernemental ayant pour mission d'administrer l'implantation de la réforme agraire. Il gère les dossiers d'individus en demande de terre, ainsi que les terres publiques. Il possède des secrétariats étatiques dans tous les États brésiliens. C'est également l'organisme responsable de donner une assistance technique aux paysans pour qu'ils puissent démarrer leur production agricole et construire des maisons.

[46] Pendant la fin des années 1980 et surtout les années 1990, la transition démocratique en Amérique latine s'accompagne de l'introduction par le Fond monétaire international et la Banque mondiale des Programmes d'ajustements structurels (PAS) avec des résultats dévastateurs du point de vue social. Surnommée la « décennie perdue » par plusieurs experts, cette période se caractérise par une croissance négative, un taux de chômage très élevé et une augmentation de la pauvreté et des inégalités. C'est à ce moment que les États-Unis et ses banques – qui avaient pris de très grands risques d'investissement en transférant 327 milliards de dollars américains de prêts vers l'Amérique latine (FDIC, 1997) – se concertent et l'on voit émerger le Consensus de Washington (Robles et Veltmeyer, 2015 : 43). Il est également important de souligner que les pays du cône sud ont connu des modèles de transitions démocratiques fort différents du modèle brésilien. Voir le chapitre un de Marie-Christine Doran (2016) à ce sujet.

les militaires sont forcés de quitter entièrement le pouvoir du fait d'une combinaison de facteurs internes et externes. Les pressions externes signalent l'impossibilité de continuer leur modèle de haute croissance économique. Le Brésil est confronté à une dette extérieure croissante, une inflation galopante et un taux de chômage élevé. À l'interne, les militaires doivent gérer un nombre grandissant de conflits sociaux et une pression politique de divers secteurs de la société brésilienne : industriels, financiers, universitaires, travailleurs, étudiants, paysans et sans abri joignent leur force pour demander les *Diretas Já !* (Élections directes maintenant !). Les militaires sont également sous grande pression de l'Église catholique qui légitime ouvertement les dissidences politiques et appuie fortement les mobilisations sociales. La dynamique entre ces facteurs internes et externes affaiblit considérablement la capacité des militaires d'exercer le pouvoir et sonne la fin de la dictature[47] (Robles et Veltmeyer, 2015 : 5 ; Wright et Wolford, 2003 : 12-14 ; voir aussi Graham et Wilson, 1990)

C'est également en 1985 que la *Nova República* (Nouvelle République) ou le nouvel

[47] L'assassinat, en 1975, du très réputé et respecté journaliste Vladimir Herzog pendant un interrogatoire, provoque des manifestations et l'indignation d'une grande partie de la population. L'un des principaux journaux du pays, l'*Estado de São Paulo*, critique ouvertement la censure du régime dictatorial. Des dizaines de milliers d'individus marchent dans les rues de São Paulo et défient la police et l'armée qui ne réagissent pas brutalement comme d'habitude. Cet événement déclenche une vague d'enthousiasme parmi la population et les débats et discussions sur la torture et la répression se multiplient dans les cafés et les bars. S'ensuit une vague de grèves générales étudiantes en 1977. La même année, 2,000 hommes d'affaires signent une déclaration en faveur de la restauration des libertés politiques et en 1978, huit industriels de renoms signent un document qui appelle à la justice sociale par un renouvellement de la démocratie. Toujours en 1978, 50,000 travailleurs de l'automobile font grève, demandant une augmentation de salaires et une amélioration des conditions de travail. Il s'agit du premier syndicat à prendre de telles mesures en quinze ans. Le président et général Enersto Geisel avait promis une période « d'ouverture », mais le gouvernement perd le contrôle de la situation et la population multiplie les manifestations. L'armée rétorque en accroissant la répression, mais dans le nouveau contexte politique, cela se traduisait par une augmentation de la grogne populaire et d'actions politiques dissidentes. Sous la dictature, le Brésil avait connu une industrialisation rapide le propulsant au 8e rang de l'économie mondiale. La croissance économique avait jusqu'alors réussi à contenir l'opposition politique. Mais ce modèle économique de « substitution des importations » connaissait également ses limites et le manque d'accès à l'éducation, à la santé, à des salaires et des emplois décents, combiné à un faible pouvoir d'achat, un manque de main-d'œuvre qualifiée, l'augmentation de la dette interne et l'inflation galopante nourrissaient le mécontentement (Wright et Wolford, 2003 : 12-14 ; voir aussi Graham et Wilson, 1990).

État démocratique brésilien, inscrit la réforme agraire dans ses priorités. La *Proposta de Plano Nacional de Reforma Agrária* (Proposition d'un plan national de réforme agraire, PNRA), construite à partir du Statut de la Terre et lancée pendant le 4e Congrès national des travailleurs ruraux, établit des objectifs de court, moyen et long termes par rapport aux zones à être expropriées en priorité et aux nombres de familles à être *assentadas*[48]. Ce plan de zones prioritaires est officiellement approuvé par le gouvernement fédéral de José Sarney[49] (1985-1989), mais échoue, cependant, dû à des manœuvres politiques du gouvernement[50] (Leite *et al*., 2004 : 39 ; Robles et Veltmeyer, 2015 : 6). En même temps, les conflits sociaux reliés à la terre augmentent énormément, de même que la volonté politique de la population de restaurer la démocratie[51]. Comme l'expliquent Robles et Veltmeyer,

> « Sarney's failure validated the MST's skepticism of electoral politics as the best means of achieving agrarian reform. The MST strengthened its resolve of advancing agrarian reform through land occupation. In the coming years, rural unions, and CONTAG [Confédération nationale des travailleurs de l'agriculture] in particular, would also embrace this strategy. In short, the MST opted for land occupation as a necessary political tactic in the land struggle » (2015 : 98).

Une nouvelle « réalité de la campagne » se met en branle et le moteur et le déclencheur des expropriations sont les conflits et les initiatives des organisations sociales[52]. Il est

[48] *Assentada*, au féminin, ou *assentado*, au masculin, vient du mot *assentamento* et signifie une personne qui a obtenu une terre légalement à travers le processus étatique de redistribution des terres. Nous pouvons aussi dire un *assentado* ou une *assentada* ou encore une famille *assentada* ou un individu *assentado*. Nous conserverons le mot en portugais tout au long de la thèse, qui ne trouve pas de traduction en français.

[49] Lorsque José Sarney prend le pouvoir en 1985, il déclare « "I have inherited the greatest political crisis in Brazilian history, the largest foreign debt in the world and the greatest internal debt and inflation we have ever had" » (Selcher, 1986 : 7. Cité par Wolford, 2003 : 505).

[50] Le PNRA proposait la redistribution de terre à 7,1 millions de familles (sur un total estimé de 10,5 millions) entre 1985 et 2000, pour un total de 480 millions d'hectares de terres (Wolford, 2010 : 46).

[51] Pendant les deux premières années du gouvernement civil, de 1985 à 1987, plus de terres sont expropriées que sous les vingt-et-un ans du régime militaire et cette tendance s'est maintenue jusqu'à la fin du 20e siècle, à l'exception du gouvernement de Fernando Collor de Mello (Leite *et al*., 2004 : 39).

[52] En effet, comme le montrent Leite *et al*., dans plus de 90% des cas d'expropriation, il y avait un conflit (pas nécessairement violent), soit une « dispute pour la propriété de la terre », ce qui dans deux tiers des cas

important de retracer le développement spécifique des pratiques et principes du MST durant cette période.

1.6. Sur les traces du MST

Pendant les décennies 1960 et 1970, la plupart des familles de petits agriculteurs dans le sud du Brésil n'ont pas suffisamment de terre pour faire vivre tous leurs membres, souvent huit à dix enfants, et doivent donc travailler pour un grand propriétaire terrien qui leur permet de vivre sur une partie de la terre en échange. Cette petite terre que les parents possèdent n'est également pas suffisante pour être redistribuée aux enfants et aux petits enfants. Comme l'écrit Wolford et Wright, « [i]t was a life of poverty and insecurity as landowners forced sharecroppers to move frequently so that they would establish no claims to the land »[53] (Wolford et Wright, 2003 : 3).

Dans un contexte de dictature militaire hautement répressive envers la dissidence

signifiait une « occupation de la terre » (Leite *et al*., 2004 : 40). Les périodes qui ont connu le plus de création d'*assentamentos* coïncident avec les périodes avec le plus de conflits pour la terre et où il s'est produit plusieurs changements de gouvernement (Leite *et al*., 2004 : 45). Toutefois, affirmer que les organisations sociales ont été les moteurs des expropriations ne signifie pas qu'elles ont agi comme des « deus ex-machina alternatifs », à savoir comme des substituts de l'État planificateur, et à partir d'un quelconque plan bien établi *a priori*. Elles étaient à la fois « prisonnières de » en même temps qu'elles « agissaient sur » des « formes de configurations historiques spécifiques » (Leite *et al*., 2004 : 46). La grande victoire des organisations sociales est d'avoir réussi à « définir des zones prioritaires pour l'intervention de l'État » et d'avoir été « hégémoniques » dans le « dessin des modèles d'*assentamentos* », ainsi que dans la « définition de relations sociales » davantage en harmonie avec un certain imaginaire de la « culture paysanne » (Leite *et al*., 2004 : 46).

[53] De plus, le gouvernement brésilien signe des accords commerciaux avec les États-Unis, le Japon et l'Europe en vue de leur fournir du blé à travers une production hautement mécanisée et chimique en provenance des États du sud brésilien. Les corporations brésiliennes responsables de ces partenariats étaient déjà actives dans la région en achetant de la terre, en utilisant tout le crédit agricole disponible et en produisant des surplus locaux qui faisaient chuter les prix des grains, avec pour conséquence de forcer les petits agriculteurs à quitter leur terre faute de rentabilité suffisante (Martins, 1984 ; Graziano da Silva, 1983 ; Almeida *et al*., 2000). Cette situation rendait le « rêve d'avoir une terre » de plus en plus distant, d'autant plus que les paysans ne voyaient pas d'alternative à leur situation socio-économique.

politique, le seul refuge de résistance toléré est l'Église[54] (Wolford et Wright, 2003 : 6). Toutefois, les années 1960 et 1970 sont des années de relatif déclin de l'Église catholique en Amérique latine. Tout au long du 20e siècle, l'Église cherche à se renouveler, mais ce n'est qu'avec le Pape Jean XXIII et le Concile Vatican II en 1965 qu'elle prend un nouveau souffle en influençant largement une partie de l'Église latino-américaine[55] (Robles et Veltmeyer, 2015: 86). Des prêtres dotés d'une conscience sociale et œcuménique commencent à organiser les *Comunidades Eclesiais de Base* (Communautés ecclésiales de base, CEB). Ces prêtres progressistes de l'Église catholique sont résolument anticapitalistes[56]. Les CEB sont perçues comme des espaces où les catholiques pauvres peuvent se présenter et réfléchir sur leurs vies et la signification de la parole de l'Évangile dans l'optique de lutter pour leurs droits et de s'organiser politiquement (Fernandes, 1996 : 70. Voir aussi Meszaros, 2000). Alors que les militaires consolident leur pouvoir dans les années 1960, le terme « théologie de la libération » commence à être largement

[54] Vers la fin des années 1970 et surtout dans les années 1980 et 1990, les sans-terre devaient aussi faire face à des organisations de « ruralistes », bien financées et très dangereuses, dont la plus importante était l'Union démocratique ruraliste (UDR). L'UDR avait pour principes « Property, Tradition, and Family » (Payne, 2000). Ces ruralistes alliés à la presse dominante n'arrêtent pas de dépeindre les *assentamentos* comme des *favelas rurais* (bidonvilles ruraux). Le président de l'UDR en 1987, Ronaldo Caiado (aujourd'hui sénateur), affirme alors n'avoir trouvé que de la « corruption, du trafic de drogues, de la prostitution, de la violence et des actions terroristes […] d'hommes obsédés de fomenter une convulsion sociale » (Bergmasco et Norder, 1996 : 66). Les membres de l'UDR étaient reconnus pour engager des mercenaires afin d'assassiner des leaders paysans. Entre 1985 et 1989, lorsqu'était débattue la nouvelle Constitution brésilienne, l'UDR devient l'acteur le plus visible dans la lutte contre la réforme agraire : « It organized rallies and cattle auctions to raise funds, and formed an influential lobby in Congress. During these years the UDR invested considerable efforts to elect its own representatives in Congress and state legislatures, and even fielded a presidential candidate in 1989. Many local UDR leaders rekindled traditional practices among Brazil's landed elite, sponsoring violent acts of reprisal against land reform activists. This, however, was done in a "modern way," by hiring gunmen in the guise of private security contractors » (Medeiros, 2015 : 85).

[55] La *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil* (Conférence nationale des évêques du Brésil, CNBB), la *II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano* (1968) (IIe Conférence générale de l'épiscopat latino américain) à Medellín, en Colombie, ainsi que la IIIe Conférence à Puebla (1979), au Mexique, constituent des évènements décisifs dans la nouvelle orientation de la partie progressiste de l'Église catholique latino-américaine (Fernandes, 1996).

[56] Michael Löwy cite un document intitulé « The Cry of the Churches », publié en 1973 et signé par « the bishops and superiors of religious orders in Brazil's Central Western Region » : « Capitalism must be defeated: it is the greatest evil, the accumulated sin, the rotten root, the tree that produces all these fruits which we know so well: poverty, hunger, disease, death....For this reason, we must pass beyond private ownership of the means of production (factories, land, commerce, banks) » (Löwy, 2001 : 33).

répandu en Amérique latine (Wright et Wolford, 2003 : 8). La théologie de la libération offre une interprétation de l'Évangile dotée d'un potentiel révolutionnaire : un appel à la justice sociale au nom de Dieu (et non du communisme) (Wright et Wolford, 2003 : 8). Des prêtres et des évêques se réunissent régulièrement et appellent à ce que l'Église adopte une « position préférentielle pour les pauvres », en prenant comme « postulat fondamental » que « the poor are the subjects of their own history » (Löwy, 2001 : 34). C'est ainsi que les CEB deviennent le principal, sinon le seul, lieu de discussion politique en dehors des réunions familiales et d'amis (Almeida *et al*., 2000 ; Medeiros, 2015 : 78 ; Robles et Veltmeyer, 2015 : 86), symbolisant les espaces de résistance politiques face à la dictature[57].

> « These different activities helped breed an opposition movement within the rural trade union structure that challenged the paternalistic demeanor and conservative leadership of many local union bosses. This movement offered an alternative model of organization that fueled the active participation and mobilization of rural workers » (Medeiros, 2015 : 78).

Dans les CEB, les prêtres lisent le livre de l'Exode de l'Ancien Testament et perçoivent les Juifs comme un peuple opprimé qui trouve une voie pour sa libération[58]. Ils

[57] Il est important de mentionner que l'Église catholique était très active dans la campagne brésilienne dans les années 1960, en appuyant notamment la réforme agraire et la formation de syndicats ruraux, bien qu'en compétition avec les communistes et les Ligues paysannes. L'Église a légitimé les demandes pour la réforme sociale, tout en évitant une approche de classe. Elle a notamment défendu les demandes pour la sécurité sociale, l'école publique et un système public de santé pour la population rurale (Medeiros, 2015 : 74). Cependant, les positions politiques en défense de la réforme agraire au Brésil ne représentent en aucun cas la position officielle de l'Église catholique romaine brésilienne. Bien que les militaires ne puissent trop réprimander l'Église dû à son soutien au gouvernement et à son influence dans la population, des voix dissidentes de l'Église prennent de hauts risques en défendant la cause des plus démunis (Wright et Wolford, 2003 : 8).

[58] Löwy explique le millénarisme qui inspire la théologie de la libération et cette lecture particulière de l'Exode : « The millenarianism of the CPT—but also of the CEBs and in a general way of liberation Christianity—is expressed in the socio-religious utopia of the "Kingdom of God," not as a transcendent quality projected into another world, but as a new society here on earth, one based on love, justice, and freedom. However, contrary to traditional millenarian beliefs, this "Kingdom" is not conceived as imminent but as the result of a long march—*caminhada* is the Brazilian word—toward the Promised Land, following the biblical model of the Exodus. The present social struggles are theologically interpreted as stages that prefigure and herald the "Kingdom." A reading of the Bible that is innovative and charged with a social sense of history is one of the decisive formative elements in this *sui generis* millenarian faith and its

lisent le sermon de Jésus sur la Montagne et sa condamnation de l'injustice, et voient dans la colère du Christ envers les marchands du temple un message de rébellion contre les exploiteurs capitalistes (Fernandes, 1996 : 74 ; Wright et Wolford, 2003 : 9-10). Peut-être plus important encore, les prêtres incitent fortement les fidèles à penser par eux-mêmes, plutôt que de répéter des consignes du clergé, ainsi qu'à joindre les organisations sociales et à s'impliquer politiquement[59]. À partir d'une vision libératrice de la nouvelle évangélisation, le « pauvre », c'est-à-dire l'exproprié et l'exploité, « émerge comme sujet de sa libération », comme l'explique Leonardo Boff, prêtre brésilien considéré comme figure centrale de la théologie de la libération (Boff, 1992 : 35). Les CEB deviennent des « espaces de socialisation politique » où « tous se considèrent égaux » et où les sujets de discussion sont la prise de conscience de la « réalité immédiate » des participants et des causes de cette situation, soit l'apprentissage de leur condition socio-historique[60] (Fernandes, 1996 : 72). À mesure que les CEB se consolident et gagnent de plus en plus d'adeptes au cours de la décennie 1970, graduellement, le mouvement étudiant catholique, de type Jeunesse étudiante chrétienne, se tourne lui aussi vers la théologie de la libération. Des théologiens brésiliens et des étudiants commencent à explorer plus ouvertement et explicitement les liens entre le christianisme, le marxisme et d'autres formes de pensées socialistes (voir Löwy, 2001). L'implication chaque fois plus prononcée de cette branche de l'Église dans les luttes sociales donne lieu à la formation de la *Comissão Pastoral da Terra* (Commission pastorale de la terre, CPT), à Goiânia, au centre du pays, en 1975. La

---

transmission into working-class strata » (Löwy, 2001 : 34).

[59] Poletto écrit : « These religious groups encouraged its members to join popular movements, trade unions, and progressive political parties, to forge a bottom up struggle for democracy and social justice. The Church's sustained investment in organizing and raising critical consciousness among popular sectors played a major role in reinstating Brazil's agrarian question onto the national public agenda » (Poletto, 2015 : 94).

[60] « La lecture de l'évangile était calquée sur le réel, il y avait une relation directe avec l'histoire, avec la culture et la situation économique des personnes dans leurs trajectoires de vie […] » (Fernandes, 1996 : 72).

création de la CPT est une contribution décisive de l'Église à l'organisation de la lutte des travailleurs ruraux[61] (Wolford, 2003 ; Carter, 2015 ; Robles et Veltmeyer, 2015 ; Poletto, 2015 ; Medeiros, 2015 ; Löwy, 2001).

La CPT travaille avec les CEB dans les campagnes pour organiser des réunions et attirer les paysans vers ce qui était devenu des centres de formation politique. Comme l'écrit Fernandes, « [c]e processus d'organisation possède des caractéristiques qui nous aident à comprendre l'aspect multidimensionnel de l'espace social, la formation d'un nouveau sujet historique et l'élaboration de nouvelles formes d'organisation sociale » (Fernandes, 1996 : 71). Ce modèle d'organisation axé sur l'égalité, sur le respect des libertés individuelles, la délibération, la réflexion critique et politique sur les conditions matérielles d'existence, a servi de référence aux nouvelles formes d'organisations sociales, incluant le MST (Fernandes, 1996 : 74).

C'est dans ce contexte qu'émerge le Mouvement des travailleurs ruraux sans-terre (MST) dont on associe la période de gestation aux années 1978 à 1985[62]. Cette période est

[61] Michael Löwy écrit : « Of all the structures tied to the Church, few have incarnated this "preferential option for the poor" in as radical and consistent a fashion as the Pastoral Land Commission (CPT). A vast network composed both of members of the clergy—especially from the religious orders, but also priests and even some bishops—and also of lay people of various types—theologians, experts, Bible scholars, sociologists and above all, lay workers, often coming from the rural milieu—the CPT, founded in 1975, has been a formidable school for peasant leaders » (Löwy, 2001 : 34). La CPT se voulait, d'une certaine manière, un contrepoids à l'appui de l'Église catholique au coup d'État militaire. L'aspect pastoral était une façon de mettre en pratique les nouveaux principes adoptés par le Concile. La CPT disait aux paysans de s'organiser pour résoudre leurs problèmes plutôt que d'attendre le paradis au ciel, jouant ainsi un rôle fondamental de conscientisation auprès des paysans. De plus, elle a été très « œcuménique » en s'unissant avec les luthériens, ce qui était très important pour ne pas diviser les mouvements paysans selon l'orientation religieuse (Stédile et Fernandes, 2012 : 21).

[62] Il est important de souligner les différentes trajectoires historiques et culturelles des régions brésiliennes. Comme l'expliquent Robles et Veltmeyer, au sud et sud-est du pays « there were relatively high levels of agricultural and industrial development, state capacity, social infrastructure, and technological and educational resources. These were also regions with strong family farming traditions and an autonomous peasant political culture. In the north and northeastern regions, the situation was the opposite. These regions were also marked by constant droughts, financial dependence on the federal government, and weak civil society. However, unlike in the south and southeastern regions, the north and northeastern regions had an established tradition of rural unionism, which shaped the rural movements' political culture » (Robles et Veltmeyer, 2015 : 89-90).

marquée par diverses luttes sociales rurales un peu partout au Brésil[63]. En ville, dans les banlieues de São Paulo, il est important de souligner la lutte des travailleurs de la métallurgie guidés par leur chef, Lula, qui donne lieu au « nouveau syndicalisme » (Sader, 1988 : 183-184). Ce mouvement converge avec d'autres mouvements de travailleurs urbains pour fonder, en 1983, la plus grande centrale syndicale au pays, la *Central Única dos Trabalhadores* (Centrale unique des travailleurs, CUT). Enfin, l'autre phénomène social de premier plan est la fondation du *Partido dos Trabalhadores* (Parti des travailleurs, PT), en 1980[64]. Le MST s'insère dans cette mouvance en apportant sa contribution par une nouvelle forme d'organisation sociale qui répond aux « limites structurelles » des syndicats et des partis politiques. Ces derniers avaient inscrit la réforme agraire dans leurs programmes politiques, mais se considéraient comme des organisations « d'appui à la cause » plutôt que les protagonistes. Dans les mots d'Emir Sader et Ken Silverstein, les organisations sociales de l'époque

> « démontraient qu'il existait des parties de la réalité qui n'étaient pas couvertes par le discours institué […] dans les scénarios établis de la vie publique. Elles ont constitué un espace public au-delà de la représentation politique. À travers ses formes d'organisation et de lutte, elles ont élargi les frontières du politique. Elles valorisaient l'autonomie des sujets collectifs en quête de contrôle de leurs conditions de vie contre les institutions établies du pouvoir » (Sader et Silverstein, 1991 : 314).

Dès lors, la lutte pour la terre n'est plus considérée comme étant seulement une question économique, mais comme un projet politique de transformation de la société.

---

[63] Les plus importantes sont : l'occupation des *Fazendas Macali* et *Brilhante*, dans la municipalité de Ronda Alta, au Rio Grande do Sul en 1979 ; l'occupation de la *Fazenda Burron Branco*, dans la municipalité Campo Erê, à Santa Catarina, en 1980 ; dans la même année, au Paraná, le conflit entre plus de 10,000 familles et l'État, qui s'obstinait à construire ce qui était à l'époque le plus grand barrage hydroélectrique au monde, le barrage d'Itaipú ; à São Paulo, la lutte des *posseiros* de la *Fazenda Primavera*, à Andradina, Castilho et Nova Independência, ; enfin, au Mato Grosso do Sul, des milliers de travailleurs ruraux *arrendatários* (qui louent leurs terres) affrontent les autorités pour l'obtention de terre (Fernandes 1996 : 66-67 ; voir aussi Medeiros, 1989 ; Stédile et Gorgen, 1993).

[64] Sur les différents courants politiques au sein du PT, voir André Corten (1990).

En ce qui concerne la « genèse officielle du MST[65] » (Wolford, 2003), l'un des évènements les plus importants à considérer est celui de l'organisation politique des travailleurs ruraux des municipalités de Ronda Alta et Sarandi, dans le Rio Grande do Sul[66]. Pendant une décennie (1968-1978), plus de 1,000 familles de cette région vivent dans une réserve indienne en payant un loyer aux autochtones Kaigang par l'intermédiaire de la *Fundação Nacional do Indio* (Fondation nationale de l'Indien, FUNAI[67]). En mai 1978, des conflits entre travailleurs ruraux et autochtones éclatent au grand jour[68] et les Kaigang détruisent des écoles et des fermettes et expulsent les paysans[69]. Les familles qui sont demeurées sur les lieux commencent à s'organiser, à l'aide des CEB[70], pour discuter de leur réalité (Gelhen, 1983 : 170-180).

Débutent ainsi les occupations de terre dans la région. Après un échec d'occupation de terres, en septembre 1979, 110 familles occupent une terre détenue par une entreprise de transformation de bois, Madereira Carazinhense – MACALI. L'occupation est un succès et les familles deviennent *assentadas*, c'est-à-dire obtiennent gain de cause sur la

[65] Il existe un débat sur les origines du MST. Pour Branford et Rocha (2002) et Wright et Wolford (2003), le MST ne s'inscrit pas dans une tradition de luttes datant de la colonisation (Fernandes 1996 ; Morissawa 2000 ; Harnecker 2002), mais s'inspire de ces luttes pour s'inscrire lui-même dans cette tradition. Wolford (2003) refuse la « Official Genesis Story » en montrant comment les origines du MST sont différentes dépendamment des régions brésiliennes. Stédile (2012) dit aussi que le MST est très différent des mouvements d'avant, incluant le MASTER (Mouvement d'agriculteurs sans terre), et que s'il y a des racines au Mouvement, c'est la CPT. Ce sont plutôt des luttes passées qui doivent être examinées pour en tirer des leçons de stratégie politique, mais ce ne sont pas les « racines du MST » au sens que ce dernier aurait vu le jour grâce à ces mouvements, comme certains commentateurs laissent entendre. Sur ce débat, voir notamment Welch, 2006.

[66] Deux municipalités dont sont issues la plupart des familles de COOPAN.

[67] La FUNAI est l'organisme gouvernemental qui s'occupe de gérer toutes les affaires autochtones.

[68] Selon Wright et Wolford, le conflit éclate, car, en réalité, il n'y a qu'environ un tiers des familles qui payent le loyer aux autochtones. Les autres occupent les lieux gratuitement (Wright et Wolford, 2003 : 16).

[69] Environ 700 familles, n'ayant nulle part où aller, décident de camper dans un parc public de la région de Ronda Alta/Sarandi ; 550 familles sont relogées dans l'État du Mato Grosso dans un projet de coopérative ; 128 familles sont *assentadas* dans la municipalité de Bagé, également dans un projet de coopérative (Wright et Wolford, 2003 : 16).

[70] En 1985, il existait plus de 100,000 CEB dans les communautés locales. « Because of their integration into local communities and connection with a wider network of reform-minded activists, the CEBs were an ideal channel for grassroots organization » (Houtzager, 1997 ; Wolford, 2003 : 505).

terre (Gehlen, 1983 : 155). L'un des organisateurs de l'occupation est le prêtre Arnildo Fritzen[71], figure emblématique de la lutte pour la terre et de l'histoire du MST, ainsi que le jeune militant João Pedro Stédile[72], aujourd'hui la personnalité publique la plus importante du Mouvement. Quelques semaines plus tard, soixante dix familles occupent la *Fazenda Brilhante*, voisine de *Macali*. Le mois suivant, 150 familles occupent la *Fazenda Anonni*, mais sont rapidement expulsées. Toutefois, cette dernière occupation jette les bases pour le campement historique connu comme *Encruzilhada Natalino*[73]. Ces premières occupations sont suivies par des milliers de travailleurs ruraux dans tout le pays, qui occupent

[71] C'est ce même prêtre qui organise le campement des familles de COOPAN en 1989. Il est important de souligner le nom de quelques autres prêtres associés à la théologie de la libération et qui sont également considérés comme les premiers organisateurs des sans-terre, notamment les évêques Dom Pedro Casaldáliga et Dom Tomas Balduíno. En 1981, l'évêque Casaldáliga visite Sarandi et prononce une messe en appui aux paysans sans-terre devant une foule de 6,000 personnes. À la même époque, l'évêque Balduíno fait régulièrement des discours publics exprimant son support aux sans-terre et appelant les autorités à négocier pacifiquement (Robles et Veltmeyer, 2015 : 89). Actuellement évêque de São Félix do Araguaia, Don Pedro Casaldáliga (1928 -) est né en Espagne et migre au Brésil en 1968 comme missionnaire catholique dans l'État du Mato Grosso, un État où il y a une très forte concentration de la terre, beaucoup d'analphabétisme et une marginalisation de la population pauvre. L'un des plus théologiens de la libération les plus connus, il a créé de nombreuses Communauté ecclésiales de bases (CEB) et a toujours œuvré auprès des paysans sans-terre et des autochtones. Il a reçu de nombreuses distinctions internationales, incluant le Prix International de la Catalogne en 2006. Il est également l'auteur d'une dizaine d'ouvrages de poésie, d'anthropologie, de sociologie et portant sur l'écologie. Dom Tomas Balduíno (1922-2014) était un évêque dominicain de l'État de Goiás et un membre important de la Commission pastorale de la terre (CPT). Il est reconnu dans l'Église catholique comme un grand militant pour l'implantation de la réforme agraire et pour la défense des droits des peuples autochtones. Il est docteur *honoris causa* de l'Université Catholique de Goiás (2006) en reconnaissance de son engagement dans la lutte pour la citoyenneté et les droits humains.

[72] Stédile (1953 -) a une capacité de négociation et de mobilisation dont a grandement bénéficié le MST au moment de sa naissance. Il a éventuellement quitté son poste de fonctionnaire public pour devenir l'un des principaux employés de la CPT au Rio Grande do Sul, afin de travailler « avec » et non « pour » les paysans (Robles et Veltmeyer, 2015 : 89). Dans un livre sous forme d'entretiens avec Bernardo Fernandes, Stédile énumère ce qu'il lisait à l'époque : Mao, Lénine, Marx, Engels, Luxembourg. Mais il insiste sur le refus des doctrines et l'ouverture aux idées nouvelles. Il cite aussi James Petras et Marta Harnecker ainsi que les penseurs suivants : Josué de Castro, Manuel Correia de Andrade, Celso Furtado, Caio Prado Jr., Florestan Fernandes, Paulo Freire, Darcy Ribeiro, Clodovis Boff, Leonardo Boff, Frei Betto, Dom Tomas Balduíno, Dom Pedro Casaldáliga, Luiz Carlos Prestes, Ernesto Che Guevara, José Martí, Fidel Castro, Sandino, Emiliano Zapata, Mandela, Gandhi, Samora Machel, Amilcar Cabral, Patrice Lumumba, Agostinho Neto, Luther King (Stédile et Fernandes, 2012 : 61). Stédile est un économiste et auteur, diplômé de la Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul et détenteur d'une maîtrise de l'Universidad Autónoma de México. Il est l'auteur de dizaines d'ouvrages sur la « question agraire ». Il a été très actif dans la Commission pastorale de la terre (CPT) dans les années 1970 et participe à la fondation du MST dans les années 1980. Stédile est considéré comme l'un d'est plus grands défenseurs de la réforme agraire dans l'histoire du Brésil et le plus important porte-parole du MST.

[73] Cinq ans plus tard, en octobre 1985, le MST organise l'une des plus grandes occupations de terre du 20e siècle : 2,500 familles du MST dans le Rio Grande do Sul en provenance de 40 municipalités, occupent de nouveau la *Fazenda Anonni* et gagnent son expropriation en justice (Bergamasco et Norder, 1996 : 55).

également des terres et s'organisent politiquement[74].

Compte tenu de la croissance rapide du nombre de familles impliquées, de la confrontation et des formes de résistance construites dans le quotidien des luttes populaires, des premiers gains d'expropriation largement diffusés entre les travailleurs ruraux, les occupations des *Fazendas Macali* et *Brilhante* sont devenues des évènements fondateurs de la lutte paysanne dans l'imaginaire des sans-terre[75] (Fernandes, 1996 : 77). Les diverses organisations de travailleurs ruraux à travers le pays commencent ainsi à échanger leurs expériences et décident de se coordonner au niveau national, afin de briser l'isolement et augmenter leur rapport de force, car si la lutte pour la terre se fait en campagne, les décisions politiques se prennent en ville. La CPT, déjà constituée en organisation nationale à l'époque, organise plusieurs rencontres entre les leaders des différents mouvements sans-terre, notamment en septembre 1982 à Goiânia, où étaient présents des représentants sans-terre de seize États (Fernandes, 1996 : 79 ; Stédile et Fernandes, 2012). À partir de ces réunions, les leaders des États du sud brésilien fondent d'abord, en 1983, la Coordination régionale provisoire réunissant cinq États du centre-

[74] À cette époque, il existait, au Paraná, le Mouvement des agriculteurs sans-terre de l'ouest (Mastro) et le Mouvement des agriculteurs sans-terre du sud-ouest (Mastes). Dans l'État de São Paulo, le Mouvement des sans-terre de l'Ouest de l'État de São Paulo et le Mouvement des sans-terre de Sumaré voyaient le jour, ainsi que d'autres mouvements dans les États de Goiás et dans le nord-est brésilien (Fernandes, 1996 : 76-77).

[75] Marcelo Rosa (2010) souligne que ces premières occupations de terres se sont traduites par des expropriations, également les premières dans l'État, et ont ainsi largement contribué à encourager d'autres paysans à s'approprier les occupations de terre et les campements comme stratégie politique de revendication. Cependant, écrit Rosa, et contrairement à certains auteurs (voir notamment Stédile et Fernandes, 2012 ; Fernandes, 2000 ; Tedesco *et al*., 2006) qui considèrent les occupations de Sarandi comme le début du MASTER et du MST, ces occupations auraient été largement encouragées par le gouvernement de Leonel Brizola, qui affirmait le contrôle total de l'organisation de la terre par l'État et non les sans-terre, notamment à travers des coopératives financées par l'État, mais avec la participation des associations sans-terre (Rosa, 2010 : 44). Rosa affirme notamment que la première occupation de terre de la Fazenda Sarandi n'était pas une initiative du MASTER, mais plutôt du maire de Nonoaï et de Brizola. Le gouvernement Brizola a pris fin en mars de 1963 et a distribué soixante dix huit lots de terre dans la Fazenda Sarandi (Rosa, 2010 : 49-51). Depuis ces évènements, note Rosa, le besoin matériel devient la principale force de motivation pour mobiliser les travailleurs ruraux. Aller camper est leur dernier espoir (Rosa, 2010 : 51).

sud (Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina, São Paulo et Mato Grosso). Ils s'aperçoivent rapidement de l'efficacité de l'organisation interétatique au niveau des négociations et de la capacité de mobilisation de masse. Ils décident donc d'organiser une véritable rencontre nationale en janvier 1984 à Cascavel, au Paraná. Comme à Goiânia, sont présents seize États, mais cette fois l'organisation est faite par les travailleurs ruraux avec l'appui de la CPT, et non l'inverse. Cette rencontre est considérée l'événement fondateur du MST au niveau national (Fernandes, 1996 : 79 ; Stédile et Fernandes, 2012). Le MST deviendra, trente trois ans plus tard, le mouvement social le plus important au Brésil. Cette longévité a été l'objet de nombreuses études que l'on présentera au chapitre suivant en analysant l'évolution politique et organisationnelle du Mouvement.

Chapitre 2 – La forme organisationnelle et la trajectoire du MST

2.1. Principes politiques

À la rencontre nationale de fondation du MST en 1984, les travailleurs présents élaborent les objectifs généraux suivants :

1. Que la terre soit entre les mains de ceux qui la travaillent ;
2. Lutter pour une société sans exploiteurs et sans exploités ;
3. Être un mouvement de masse autonome en alliance avec le mouvement syndical pour atteindre la réforme agraire ;
4. Organiser les travailleurs ruraux de la base ;
5. Stimuler la participation des travailleurs ruraux dans les syndicats et les partis politiques ;
6. Former des leaders et construire une direction politique des travailleurs ;
7. Se coordonner avec les travailleurs de la ville et de l'Amérique latine (MST, 1987).

Il est intéressant de noter que les points trois et cinq appellent à une union – tout en préservant l'autonomie de chacun[76] – des mouvements sociaux, syndicats et partis politiques ; le PT étant fondé en 1982 et la CUT en 1983, la convergence des luttes sociales est à son apogée. Le point six signale la volonté d'être un mouvement autonome (notamment vis-à-vis de l'Église[77]) et le point sept la nécessité d'étendre les luttes. Selon Stédile, le MST a trois caractéristiques fondatrices. La première est son caractère de « mouvement de masse » qui vise toujours la mobilisation massive de la population. C'est un mouvement ouvert aux femmes et aux personnes âgées, mais aussi aux travailleurs

[76] Stédile raconte comment ces décisions ont été prises : « "Another important decision we took at the *Encontro Nacional* was to organize ourselves as an autonomous movement, independent of the political parties. Our analysis of the farmers' movements of Latin America and Brazil taught us that whenever a mass movement was subordinated to a party, it was weakened by the effects of inner-party splits and factional battles. It was not that we didn't value parties, or thought it was wrong to join them. But the movement had to be free from external political direction. It also had to be independent from the Catholic Church" » (Stédile, 2002 : 77–104. Cité par Robles et Veltmeyer, 2015 : 92).

[77] Selon Stédile, c'est la CPT qui a tout de suite mis de l'avant l'idée qu'il était « important » que les « travailleurs ruraux sans terre aient leur propre organisation » (Stédile et Fernandes, 2012 : 48). À l'époque, « si l'on avait créé une commission de sans-terre à l'intérieur de la CPT, elle serait déjà née avec un caractère trop attaché à l'Église. C'était très important l'idée que les travailleurs ruraux sans-terre devaient s'organiser politiquement de manière autonome. Si cette idée n'avait pas prévalue, le MST n'aurait pas vu le jour » (Stédile et Fernandes, 2012 : 48-49).

urbains, fonctionnaires, professeurs, étudiants, et toute personne désirant s'impliquer dans le Mouvement. Selon Stédile, si le MST était resté ouvert seulement aux travailleurs ruraux, il n'aurait certainement pas pris l'ampleur et le pouvoir de rassemblement développé depuis sa fondation. Le second élément est l'aspect « syndical corporatif » : les paysans se mobilisent d'abord pour avoir un lopin de terre et ensuite disposer des ressources pour produire, ce qui signifie que la motivation première est le plus souvent d'ordre matériel. Cet aspect plus matérialiste intéresse seulement un groupe social particulier, les travailleurs ruraux, et pour faire avancer cet aspect le syndicalisme a été fondamental. Mais la lutte pour la terre ne peut s'inscrire dans le long terme sans une organisation plus large derrière et avec des objectifs politiques plus rassembleurs, dont la réforme agraire et la transformation globale de la société. La troisième caractéristique du MST est donc son caractère éminemment politique qui joint les intérêts « corporatifs » et les intérêts de « classe », ou les intérêts sectoriels et sociétaires (Stédile et Fernandes, 2012 : 37). Autrement dit, souligne Stédile, « les luttes pour la terre et pour la réforme agraire ne pouvaient avancer que si elles étaient combinées à la lutte des classes » (Stédile et Fernandes, 2012 : 37). Depuis sa fondation jusqu'à aujourd'hui, les trois objectifs du MST sont demeurés les mêmes : 1. L'obtention de la terre pour tous les sans-terre ; 2. La réforme agraire ; 2. La transformation de la société ou le « socialisme[78] ».

[78] Dans de nombreuses discussions, autant avec des militants aguerris qu'avec des paysans de la base, nous n'avons jamais entendu une définition claire de ce qu'ils entendent par « socialisme ». Un militant nous a déjà dit que cela est voulu, car le socialisme se construit au jour le jour, en tirant des leçons de chaque expérience politique, autant de leur Mouvement que d'autres organisations sociales avec lesquelles ils ont des affinités. Sur l'ambiguïté de l'utilisation du terme « socialisme », Almeida *et al*. écrivent : « Its [the MST's] *Programa de reforma agrária* (Caderno de Formação 23 : 21) says that "any method of organizing and developing production in the countryside must take into account the supremacy of labor over capital. One must seek the elimination of all forms of exploitation and oppression." Other documents are more explicit in calling for a socialist program. "A reforma agrária necessária," published on the MST's home page, says, "This proposal for agrarian reform is part of the desire of the Brazilian working class to build a new society: egalitarian and socialist. In this sense, the measures proposed as necessary form part of a broad

Le MST a toujours été très ouvert aux conseils des autres mouvements sociaux, au Brésil comme en Amérique latine, ce qui l'a « sauvé » plusieurs fois lui évitant de commettre des erreurs (Stédile et Fernandes, 2012 : 37). Par exemple, les militants sans-terre s'entendent dès le début sur la nécessité d'établir des principes organisationnels ; non pas des normes trop strictes, ni une orientation imposée, mais des principes suffisamment clairs pour maintenir une cohérence d'ensemble tout en protégeant l'autonomie des communautés et une gestion décentralisée. Ces principes sont au nombre de neuf et sont passablement les mêmes depuis le début du Mouvement :

1. Direction collective
    a. Toutes les décisions et exécutions de décisions doivent être prises de manière collective.
2. Division des tâches
    a. Les sans-terre se partagent les tâches à faire à chaque activité.
3. Professionnalisme
    a. Toute tâche doit être exécutée le mieux possible.
4. Spécialisation
    a. Chaque secteur doit avoir des personnes spécialisées dans le domaine (par exemple, des professeurs dans le secteur d'éducation).
5. Discipline consciente
    a. On doit respecter les horaires, les décisions, l'accomplissement des tâches, des règles, etc.
6. Planification
    a. Tout doit être planifié d'avance, depuis les manifestations jusqu'à la production agricole.
7. Études
    a. Cela inclut autant les études formelles que la « formation politique », soit des études sur les causes de l'oppression, de l'aliénation, etc., afin de former des militants.
8. Lien permanent avec la base
    a. Toujours rester « en contact avec la base », à savoir les paysans qui font de l'agriculture quotidiennement ou qui sont campés et luttent pour la terre. Par exemple, les dirigeants du MST doivent nécessairement avoir été des sans-terre. Un professeur universitaire ou un politicien qui n'a jamais été un paysan ne pourra jamais être dirigeant du MST.
9. Critique et autocritique
    a. Toujours évaluer les situations sociale, politique et économique de manière

process of changes in society, and, fundamentally, of a change from the present-day capitalist structure of the organization of production" » (Almeida *et al*., 2000 : 22).

> critique, mais aussi s'auto-évaluer et être capable de reconnaître ses propres erreurs[79].

Selon Fernandes et Stédile (2012), Fernandes (2000), Harnecker (2002), Branford et Rocha (2002) Wright et Wolford (2003) et Fanelli (2002), nombre de décisions prises à la rencontre de fondation du MST à Cascavel, Paraná, en janvier 1984, ont été d'une importance capitale pour la suite et la pérennité du Mouvement. Ces décisions sont les suivantes :

> « a national presence, autonomy from other organizations, independence from political parties, open membership with special emphasis on women and families, and a participatory, democratic organizational structure, a revolutionary anti-capitalist ideological perspective » (Welch, 2006, 203).

Branford et Rocha (2002) résument ainsi l'importance de ces orientations politiques :

> [W]ith hindsight today, it is evident that, if the participants had taken a different decision on any one of the key questions—and, at the time, it was by no means clear which was the better route to follow on all issues—the dynamic of the movement would have been stalled (Cité par Welch, 2006 : 203).

2.2. La structure organisationnelle

En termes d'organisation, le MST fait preuve d'une grande originalité et efficacité en combinant les formes verticale et horizontale. Le MST s'organise à quatre niveaux : base, régional, étatique et national. Le noyau dur du Mouvement, ce qu'on pourrait appeler son socle politique, est la « base ». Celle-ci est composée de paysans pour ainsi dire « ordinaires » retrouvés dans les deux principaux espaces du MST, soit les campements et les *assentamentos*. Comme l'explique Rosana Fernandes de la Direction nationale du

[79] Les principes et les explications proviennent du Cours sur l'organisation du MST donné par Rosana Fernandes, membre de la Direction nationale et Coordonnatrice politique et pédagogique de l'École nationale Florestan Fernandes (ENFF), mai 2016.

MST, « le campement est le premier temps de lutte et l'espace de socialisation le plus intense. C'est un espace temporaire, mais qui peut durer des années ; il est absolument central dans l'organisation du Mouvement » (Cours à l'ENFF, mai 2014). Le campement est le premier contact qu'ont les travailleurs ruraux sans-terre avec le MST sur une base quotidienne et où ils commencent à développer leur « temps de campement ». Ce dernier représente à la fois le temps qui passera avant l'obtention d'une terre, ainsi que le « dévouement à la cause », qui comprend le nombre d'occupations, de campements et de mobilisations, les souffrances endurées, le nombre de familles mobilisées, ainsi que les relations tissées avec d'autres sans-terre, militants et acteurs du milieu (Rangel Loera, 2010). Une fois la terre obtenue, ces sans-terre deviennent des *assentados*, c'est-à-dire des individus ayant obtenu la terre par le processus de réforme agraire et qui cultivent leurs champs et commercialisent leurs produits, que ce soit sous forme individuelle ou collective. Autrement dit, la base est la grande majorité des paysans du Mouvement, mais qui n'ont pas des « tâches militantes » autres que celle d'être *assentados* ou « campés » et de participer aux mobilisations et aux tâches quotidiennes.

Dans les campements et les *assentamentos*, ce que l'on peut appeler le socle démocratique est l'organisation des paysans par groupes dénommés *núcleos* (aussi appelés *núcleos de base* ou « cellules de base »). Ces groupes sont des instances de délibération et de prises de décisions démocratiques (majoritairement par consensus) touchant à tous les aspects de la vie qui les concernent, notamment la gestion des tâches et des responsabilités. Chaque *núcleo* possède deux représentants (un homme et une femme) chargés de rapporter les décisions prises dans leur groupe à la Coordination, soit du

campement ou de l'*assentamento*. Cette Coordination[80] discutera les positions de chaque *núcleo* et en fera une synthèse qu'elle rapportera ensuite à la Coordination régionale, qui répétera l'exercice et rapportera ses conclusions à la Direction régionale[81]. Cette Direction en fera autant et rapportera à son tour à la Coordination étatique[82], qui relayera l'information à la Direction étatique[83] qui, enfin, se réunira et en discutera à la Coordination nationale et ensuite à la Direction nationale[84]. Cette dernière ne prend pas de décisions politiques majeures. Son rôle est d'organiser, coordonner et exécuter les décisions prises à la base. À leur tour, ces instances discutent entre elles et établissent des priorités afin d'exécuter les décisions prises à la base. S'il n'y a pas de consensus clair, les débats sont renvoyés au *núcleo.* Autrement dit, les débats et discussions font des va-et-vient constants entre les différents niveaux de représentation, mais ceux-ci ne prennent jamais de décision politique majeure qui n'ait pas été discutée amplement à tous les niveaux et, surtout, entérinée à la base. C'est pourquoi ce type d'organisation peut être qualifié d'hybride, à cheval entre l'horizontalité et la verticalité[85] (Notes de terrain, mars 2013 ; Cours à l'ENFF, mai 2013, mai 2014, mai 2015, mai 2016, mai 2017). S'il y a une ligne politique cohérente, son application est flexible. Par exemple, on encourage

[80] Composée des représentants et représentantes des *núcleos* du campement ou de l'*assentamento*.
[81] Composée des différentes Coordinations des campements et *assentamentos* de la région.
[82] Composée des différentes Directions régionales des campements et *assentamentos* de l'État.
[83] Composée des différentes Directions régionales des campements et *assentamentos* de l'État, ainsi que de la Coordination étatique.
[84] Composée de soixante et onze personnes, dont toutes les Directions étatiques (deux personnes multipliées par vingt quatre États, pour un total de quarante huit personnes), le Secrétariat général du MST à São Paulo (quatre personnes), la Coordination pédagogique et politique de l'École nationale Florestan Fernandes (six personnes), le Groupe d'études agraires (GEA) (treize personnes) (Cours à l'ENFF par Rosana Fernandes membre de la Direction nationale et du GEA, mai 2014).
[85] Les plus gros débats, même pour les élections nationales, ont lieu dans les États et régions, ce qui rend la participation plus active et démocratique. Les élections ensuite se font soit aux Rencontres nationales ou aux réunions de la Coordination nationale, mais jamais en Congrès national, car c'est un temps réservé à la fraternisation et à connaître les personnes. Et dans les débats en Congrès, on ne discute que des « grandes orientations politiques communes à tous » (Stédile et Fernandes, 2012 : 85). Les applications et adaptations se font dans chaque État suivant la réalité locale.

fortement le travail collectif, mais les *assentamentos* ont l'autonomie d'implanter le travail individuel si telle est la décision des familles. Les personnes qui occupent des postes de pouvoir subissent une évaluation suivie pendant leurs deux ans de mandat, elles peuvent ensuite être renommées ou pas. Cette forme d'organisation n'a pas été théorisée comme telle au sein du Mouvement et n'appartient pas à une école de pensée spécifique. C'est un mixte entre le marxisme latino-américain, le communautarisme progressiste et la théologie de la libération, la pédagogie socialiste russe du début du 20e siècle, celle de Paulo Freire et, maintenant une pensée écologique ancrée sur l'agroécologie. Toutefois, bien avant d'être un mélange de plusieurs écoles de pensée, cette forme d'organisation est d'abord et avant tout le résultat des nécessités, des besoins, des erreurs, des réussites et de l'expérience politique générale que les sans-terre ont acquises au fil des années – dans l'action. Par exemple, le Secteur de genre existe aujourd'hui grâce à la lutte des femmes à l'intérieur du Mouvement et non parce que le MST s'est déclaré *a priori* un adepte des théories féministes. La déclaration et la théorisation viennent après. Même chose pour le Collectif des jeunes et le récent Collectif LGBT. Comme dit Stédile, « on n'a pas besoin de tout formaliser » (Stédile et Fernandes, 2012 : 96) ; c'est une structure organisationnelle qui fonctionne de manière décentralisée, mais cohérente (Carter, 2010 : 199).

Le MST, c'est fondamentalement des bénévoles, avec un appui important de divers professionnels. Les bureaux étatiques et nationaux engagent des employés permanents et des conseillers techniques, au salaire minimum. Malgré une cohérence d'ensemble, le Mouvement permet une grande flexibilité selon les contextes régionaux (Carter, 2010 : 199). Entre 1988 et 2006, en plus des différents paliers de représentation, le MST crée treize groupes de travail, appelés « Secteurs » et « Collectifs », afin de gérer les différentes

facettes de la lutte politique. Les Secteurs sont composés de représentants de toutes les régions de chaque État, qui se coordonnent aux niveaux étatique et national. Ces Secteurs[86] sont les suivants : 1. Production, coopération et environnement ; 2. Front de masse[87] ; 3. Communication ; 4. Genre ; 5. Éducation ; 6. Formation politique[88] ; 7. Droits humains ; 8. Santé ; 9. Finances[89]. Chacun de ces Secteurs possède à la fois des spécialistes, soit des personnes ayant formellement étudié dans des champs d'expertise, et des paysans de la base intéressés par ces questions[90] et disposés à aider. En plus des Secteurs, le MST possède aussi des « Collectifs », qui s'organisent au niveau national, mais qui ne sont pas assez structurés dans chacun des États pour être considérés des secteurs[91]. Ces Collectifs sont les suivants : Relations internationales, Culture et Jeunesse.

[86] Carter rappelle que « [e]ach initiative has its own story. Yet all emerged through a collective decision-making process and consultation, in the quest to address specific needs and challenges raised during the fight for agrarian reform and the social transformation of Brazil » (Carter et Carvalho, 2015 : 244).

[87] Premier Secteur du MST, fondé en 1989-1990, en réaction à la création de l'UDR (Fernandes et Stédile, 2012 : 94). Ce Secteur est responsable de toutes les activités liées à la mobilisation, soit, par exemple, le recrutement pour les occupations, mais aussi l'organisation des occupations en tant que telles, les manifestations, etc.

[88] Contrairement au Secteur éducation qui s'occupe de l'éducation formelle, c'est-à-dire, entre autres, des 1,900 écoles gérées par le MST, le Secteur formation s'occupe de la « formation politique », c'est-à-dire de l'organisation de séminaires, de cours, de débats, de conférences, etc., ayant pour but de former des militants.

[89] Carter décortique le financement du MST : « At the local level, the MST receives regular contributions from its cooperatives and members and occasional assistance from municipal governments. Aid is also channeled through an assortment of civil society groups, including religious institutions, trade unions, student groups, artists, nongovernmental organizations (NGOs), and educational institutions. Federal and state governments have funded various educational and agricultural projects, and they often provide food rations for the movement's landless camps. Between 1995 and 2005, three associations linked to the MST received US$19.2 million from the federal government. International sources of support for the MST have generally come from church organizations; solidarity groups; foundations; NGOs; and development agencies run by governments in Europe, Canada, Cuba, and Venezuela. In the early 2000s, the European Union contributed US$1.3 million to help build the MST's own university (Arruda, 2005). Cuba and Venezuela, in turn, have provided full scholarships for 120 MST medical students (MST, 2009 :17). During the same period, five societies representing elite rural interests received US$509.6 million from the federal government; a sum twenty-seven times greater than that made available to support MST projects in education, agriculture, and health. Despite the vast disparities, virtually all the intense congressional and media scrutiny has been on the monies allocated to MST-related associations, not those that subsidize the associations that wealthy ranchers and planters controls » (Carter, 2010 : 200).

[90] Ces paysans ont souvent suivi des ateliers ou des mini-cours sur le sujet offerts par le MST.

[91] Autrement dit, il n'y a que certains États au Brésil qui ont des personnes qui se dédient à ces thèmes, contrairement aux Secteurs où chaque État où le MST est présent ont des personnes qui organisent et structure la thématique. Toutefois, cela ne veut pas dire que les Collectifs sont moins importants ou

Ces différents groupes de travail sont « responsible for managing 161 cooperatives, including 4 credit unions; 140 agro-industries; scores of training centers, news outlets, and artistic groups; and various national and transnational advocacy networks », en plus de 1,900 écoles et de centaines de cliniques de santé (Carter, 2010 : 199). Pour chacune des positions qu'un militant peut occuper dans chacune de ces instances, quelques règles générales doivent impérativement être suivies : 1. Mandats de deux ans, négociable dans certains cas ; 2. Toute personne peut être destituée de sa position en tout temps selon les évaluations collectives (faites par les membres du groupe auquel elle appartient ainsi que des instances locales et régionales) ; 3. Toutes les instances de représentations doivent toujours avoir 50% de femmes ; 4. Si une personne s'engage dans une de ces positions, elle doit avoir une présence permanente[92]. En résumé, comme l'écrit Carter :

> « The MST's organizational structure is based on the principles of grassroots democracy—decentralized and participatory forms of self-government. The landless peasants understood that substantive democracy at the community level is the foundation for genuine democracy at the state level » (Carter, 2015 : 172).

Le MST est un mouvement qui a toujours su tisser des alliances avec d'autres mouvements sociaux et organisation de la gauche, autant au Brésil qu'à l'international. Wolford avance que dans les années 1990 le MST a universalisé sa lutte et internationalisé son réseautage et sa visibilité :

> « From its localized position within Brazilian politics, the MST increasingly expressed the struggle for land in universal terms: access to land became less a matter of simple material acquisition and more a matter of the "right to have rights" and a dignified, culturally appropriate living » (Wolford, 2010 : 95).

---

développent moins d'activités que les secteurs. Par exemple, en juin 2016, le Festival d'Art et de culture pour la Réforme agraire, organisé par le Collectif culture, a réuni des dizaines de milliers de personnes. Un autre exemple est le Collectif des Relations internationales ayant un bureau permanent à São Paulo et dont la tâche consiste à coordonner toutes les relations internationales du MST, qui sont considérables (entrevue avec Fabio Thomas, mai 2014).

[92] Par exemple, si une personne de la Direction nationale manque trois réunions consécutives (sans une bonne justification) elle est écartée.

C'est également à cette époque que le Mouvement décide de se « massifier » davantage, notamment en créant des alliances avec les démunis urbains. De plus, après l'obtention du Prix Nobel alternatif en 1991 octroyé par la Suède, le MST fait passer sa lutte du niveau national au niveau global en lançant une campagne contre le néolibéralisme « in which outside leaders, intellectuals and politicians are called upon as authorities » (Wolford, 2010 : 95). En 1996, il se joint et devient un acteur incontournable de la Via Campesina, la plus grande coordination de mouvements paysans avec ses 200 millions de membres représentés par 168 organisations dans soixante neuf pays (Desmarais, 2007). En Amérique latine, la principale coordination des mouvements paysans (en plus de la Via Campesina) est la Coordination des organisations de la campagne (CLOC), ainsi que l'Alternative bolivarienne pour l'Amérique latine – mouvements sociaux (ALBA), deux organisations dans lesquelles le MST est très actif, notamment en hébergeant la coordination continentale permanente de l'ALBA, à l'intérieur de son Secrétariat national à Sao Paulo. C'est également dans les années 1990, en réponse aux coupures dans les politiques agricoles[93] et à la criminalisation des occupations de terre par l'administration Cardoso[94], que sont créés les quatorze Comités d'amis du MST dans autant de pays européens et aux États-Unis[95]. C'est pourquoi, Fernandes, Carvalho et Carter décrivent le

[93] Pendant le deuxième mandat de Cardoso (1998-2002), le gouvernement met à la porte 1,200 agronomes travaillant à des programmes de redistribution de terre et réduit considérablement le nombre d'employés de l'INCRA. Au Rio Grande do Sul, par exemple, le nombre d'employés de l'INCRA est coupé de 85%. Le retrait du gouvernement fédéral de la réforme agraire coïncide avec la dévaluation de la monnaie nationale en 1999 facilitant grandement les exportations de l'agrobusiness, augmentant le prix des terres, et réduisant les possibilités d'achat de terre par le gouvernement (Carter, 2015c : 397).

[94] Au niveau national, ses principaux supporteurs sont les branches progressistes de l'Église catholique et des Églises protestantes, des syndicats urbains et ruraux, des ONG, des universitaires, des étudiants, des musiciens et des acteurs. Le MST a également joué un rôle clé dans des alliances comme le Forum national pour la réforme agraire et la justice en campagne, la *Consulta Popular* et la Coordination des mouvements sociaux (Carter, 2010 : 200).

[95] Robles et Veltmeyer complètent ce portrait international du MST en écrivant : « The MST also benefited from the generous contributions of several Catholic foundations and NGO organizations from abroad,

MST comme un « a multidimensional, network like organization, composed of various decentralized yet well-coordinated layers of representation and collective decision making » (Carter, 2015c : 400).

2.3. Stratégie politique de l'occupation

La stratégie politique centrale du MST est l'occupation de terre[96]. Comme l'écrivent Branford et Rocha, « For the MST the act of occupying land – which they call 'cutting the wire' – is the cornerstone of their movement. It is the baptism of fire for the militant, an essential part of their identity. It plays a key role in the mística[97] » (Branford et Rocha, 2002 : 65). En gros, la stratégie d'occupation de terre du MST combine des « legal-constitutional tactics with an inclusive style of coalition politics that brought together

---

particularly from Europe and Canada. For instance, the Canadian Catholic Organization for Development and Peace, popularly known as Development and Peace, has financially supported the MST's work for almost three decades through the Associação Nacional de Cooperação Agrícola (National Association for Agricultural Cooperation), or ANCA » (Robles et Veltmeyer, 2015 : 121).

[96] La façon dont procède le MST consiste d'abord à cibler les terres qu'il sait être les plus à même d'obtenir gain de cause en justice. Cela se fait en secret et à l'aide de militants, d'avocats spécialistes et d'experts juridiques sympathisants du Mouvement. Ils indiquent au MST les terres improductives ou semi-productives, mais aussi, par exemple, celles dont le propriétaire possède une grosse dette envers une banque ou encore qui ont été carrément volées. En effet, au Brésil, il existe une expression courante, utilisée autant par les juristes, les magistratures, que les sans-terre, les propriétaires terriens et le grand public, connue comme *grilagem* (criquetage). *Grilo* signifie « criquet » en portugais. Lorsque le Brésil est devenu indépendant en 1889, plusieurs milliers d'hectares de terre se sont retrouvés sans documents officiels garantissant le droit de propriété. Les familles nanties de l'époque ont donc dû trouver des astuces afin de pouvoir présenter des documents officiels de droit de propriété à l'État nouvellement constitué. Ces documents devaient dater de l'époque coloniale afin de prouver qu'elles détenaient effectivement ces terres ou simplement pour tenter de s'en accaparer de nouvelles. C'est ainsi que s'est développée la pratique du *grilagem*, qui consiste à prendre une feuille de papier et falsifier un document de droit de propriété. Pour que ledit document ressemble à un papier de l'époque coloniale, ces bourgeois ont découvert qu'ils pouvaient le mettre dans un tiroir rempli de criquets, car l'excrément de ces derniers allait jaunir le papier le transformant en un parfait papyrus d'époque. Cette pratique fut extrêmement répandue au point de devenir une expression courante que tout brésilien connaît aujourd'hui. Holston argumente que « land grab (*grilagem*) is part of how the legal system works, not an exceptional violation. The *grileiro* pretends to have legitimate title to the land through a vast repertoire of deceptions » (Holston, 1991 : 700). Jusqu'à ce jour, il existe encore des milliers d'hectares de terre *griladas* ou volées ; de nos jours, cependant, les techniques d'accaparement illégal de terre sont bien plus sophistiquées. Le MST cible évidemment ces terres. Voir Holston, 1999 : 700 ; Hammond, 1999 : 486.

[97] La *mística* est une pratique propre au MST que nous discutons en détails au chapitre onze.

church organizations, human rights groups, urban trade unions, student movements, political parties, local civic groups, and municipal officials » (Robles et Veltmeyer, 2015 : 106).

Depuis 1988, le Brésil s'est doté d'une nouvelle Constitution dans laquelle figure une clause stipulant que toutes les terres au pays doivent remplir une « fonction sociale » (Constitution, 1988, art., 184-186). En pratique, pour les sans-terre, cela signifie que les grands propriétaires terriens, qui possèdent souvent des milliers d'hectares de terres « dormantes », c'est-à-dire qui ne servent que d'actifs financiers et non à la production agricole, courent le risque d'être expropriés par l'État. En général, les principales étapes du processus de réforme agraire lié aux campements sont les suivantes : d'abord il y a occupation de la terre et montage d'un campement ; l'INCRA, organisme public fédéral chargé des expropriations de terre, qualifie la terre occupée comme « zone de conflit » et initie un processus de vérification, c'est-à-dire une évaluation de la zone occupée afin d'établir, selon le rendement minimum par hectare, si la terre est productive ou non. Advenant un constat d'improductivité de la terre, on évalue alors la valeur de la propriété et on achemine les résultats aux bureaux de l'INCRA à Brasilia, afin que le décret d'expropriation soit signé par le Président de la République (Carter et Carvalho, 2015 : 233). Une fois le décret signé, la terre peut être libérée pour devenir un *assentamento*, soit une terre redistribuée aux fins de la réforme agraire[98]. Ce processus

[98] Il est important de souligner le fait que les expropriations sont faites avec compensation financière pour les propriétaires terriens de la part de l'État. Parfois, par exemple lorsque ces derniers sont grandement endettés comme ce fut le cas de la terre où est située COOPAN, le dédommagement financier leur permet non seulement de rembourser leurs créanciers, mais aussi de faire un profit parfois considérable. Aussi, l'État ne donne pas le droit de propriété aux sans-terre, mais bien un droit d'usage, ce qui interdit la vente, mais leur permet de la transmettre à leurs enfants. Le principe de droit d'usage est défendu par le MST lui-même qui y voit un moyen efficace de lutter contre la vente de terre des paysans parfois à des multinationales, d'une part, et de s'opposer idéologiquement au concept même de propriété privée, d'autre part (MST-CONCRAB, 1995 ; Pahnke, 2015 : 1096).

peut prendre des mois, voire des années[99] et peut s'avérer très violent lorsque la police ou des mercenaires décident d'expulser ou d'intimider les sans-terre[100]. D'abord, car le propriétaire peut demander un document dit de « réintégration de la possession », ce qui force les occupants à évacuer les lieux temporairement, provoquant parfois des conflits. Toutefois, les sans-terre finissent le plus souvent par le réoccuper, ou encore à occuper une autre terre, en déclenchant de nouveau le même processus [101] (Loera, 2006 : 120-121 ; Hammond, 1999 : 473-474). Comme l'écrit Carter et Carvalho :

> « All these hurdles and delays are indicative of a trait found in conservative agrarian reforms: its legal and bureaucratic architecture are designed first and foremost to protect the interests of large landholders rather than facilitate the redistribution of these rural estates » (Carter et Carvalho, 2015 : 233).

Quels sont alors les avantages de cette stratégie politique ? Occuper une terre oblige toute la société à se positionner, pour ou contre. Pour des paysans presque sans ressource financière, c'est la manière d'attirer l'attention sur leur condition. L'acte d'occupation rassemble par définition des personnes, ce n'est pas un « cri isolé » car une occupation par une seule personne est considérée un crime. Enfin, une occupation de terre constitue un cas unique, qui diffère d'occuper une usine, car la terre est toujours là. Occuper et gagner démontre que la loi est du côté des sans-terre (Stédile et Fernandes, 2012 : 115). Enfin, et surtout : « This direct action turns "passive" peasants into powerful actors fighting for land

[99] Dans les années 1990 et 2000, il y a une moyenne de quatre ans de mobilisation et d'occupation constantes avant qu'une famille paysanne puisse obtenir gain de cause sur un lot de terre (Carter et Carvalho, 2015 : 233).

[100] Selon la CPT qui répertorie depuis les années 1970 les violences rurales, entre 1985 et 2006, il y a eu 1,465 assassinats de militants pour la réforme agraire, incluant des dizaines d'enfants. Seulement 8% de ces cas ont été amenés devant les tribunaux et moins de vingt propriétaires terriens accusés d'avoir engagé des mercenaires pour exécuter ces crimes ont été condamnés. « Impunity with regard to these assassinations has been the norm » (Carter, 2015 : 12).

[101] Depuis 2001, une mesure provisoire (MP 2.183) a été approuvée par le gouvernement fédéral qui interdit à l'INCRA d'évaluer les terres occupées pendant deux ans. Pour les leaders des mouvements qui organisent les occupations, cette mesure a pour objectif de freiner les vagues d'occupations et d'éviter la multiplication des campements. Toutefois, les mouvements sociaux parviennent à contourner cette mesure en occupant et en montant des campements sur le bord des terres visées, soit souvent sur le bord de l'autoroute considérée terre publique (Loera, 2006 : 121-122, voir aussi Meszaros, 2000).

and political participation. They now call themselves “free workers” » (Martins, 2000 : 36).

2.4. Évolution du Mouvement

L’incorporation des travailleurs ruraux au sein de la scène politique brésilienne dans la deuxième moitié du 20e siècle « proved to be a groundbreaking development in the nation’s history » (Medeiros, 2015 : 86). La littérature sur l’évolution du MST est très largement ancrée dans les théories des mouvements sociaux. L’ouvrage de référence sur le sujet est sans doute celui de Gabriel Ondetti (2008) qui trace la trajectoire du Mouvement en utilisant la théorie des opportunités politiques : l’émergence du MST (1974-1984), sa croissance (1985-1994), son envolée (1995-1999), son déclin (2000-2002), sa résurgence (2003-2006). Son argument principal est que la trajectoire du MST a été déterminée par les changements dans les opportunités politiques au Brésil créées par la transition et la consolidation démocratique. Or, comme l’argumente Wolford,

> « This focus on outward appearances derives from a vision of movements as “things” with observable, quantifiable characteristics: numbers of members, demonstrations, opposition rallies, and so on. But movements are more than just visible entities or structures; they are— perhaps more importantly— a set of discourses, or narratives, ways of talking about justice and injustice, ways of imagining change » (Wolford, 2010 : 9).

Pour ces raisons, il est important d’éviter les généralisations abusives et une homogénéisation, ce qui aurait pour effet d’ignorer les particularités subjectives du Mouvement. Ainsi, nous proposerons ici quelques exemples illustrant l’évolution du MST, incluant son adaptation aux politiques étatiques et au contexte politique général, mais simplement pour situer le mouvement dans le temps, sans adhérer pour autant à l’idée que ces transformations sont le fruit d’un processus structurel.

Les exemples de succès du MST sont multiples. Après la moitié des années 1990, le Mouvement entame une nouvelle mobilisation populaire et un virage vers la production agroécologique[102], notamment avec la création de la coopérative BIONATUR, aujourd'hui la plus grande productrice de semences biologiques en Amérique latine (Carter, 2010 : 199). C'est également à cette époque que le MST investit massivement dans la création des différents médias de communication, en plus de son journal mensuel fondé en 1991 (*Jornal Sem Terra*) : site internet, trente radios communautaires, des reportages distribués à plus de 1,500 postes de radio, une maison d'édition indépendante (*Expressão Popular*), un magazine hebdomadaire (*Revista Sem Terra*) et un journal hebdomadaire national (*Brasil de Fato*)[103] (Carter 2010 : 199 ; Robles et Veltmeyer, 2015 : 93). Vers la fin des années 1990, après beaucoup d'efforts, les femmes du MST parviennent à incorporer des garderies communautaires à toutes les rencontres du Mouvement et en 2003 le MST se dote d'une politique de parité de genre dans toutes les instances du Mouvement (Carter, 2010 : 199).

En ce qui concerne sa relation avec l'État, le MST a adapté sa stratégie, notamment

[102] Les années 1990 voient aussi la montée en flèche de l'agrobusiness dans l'économie brésilienne, propulsé par les politiques de libéralisation des échanges, « which operates in close partnership with the world's leading agro-food conglomerates that control global markets for seeds, chemical fertilizers and pesticides, and agricultural trading […]. As a result, over the past two decades, Brazil has witnessed the formation of a powerful triple alliance of the national landed elite, the state, and global agro-food corporations » (Carter, 2010 : 190).

[103] Carter explique le rôle des médias et leurs relations avec le MST : « Part of the MST's public recognition stems from an element of media aggrandizement. News coverage of the MST, though frequent, has been mostly negative, and at times blatantly hostile. The myths and misunderstandings about the MST constructed by the Brazilian press cannot be underrated. The country's striking concentration of media power is partially responsible for this situation. It is estimated that nine family-owned conglomerates in Brazil control the media outlets that generate 85% of the country's news information. Though staffed with many competent journalists, this press oligopoly and its attendant class biases hamper the diffusion of alternative views on the MST and other popular organizations. […] The mainstream media's hostility toward the MST has remained strong during Lula's tenure in office, partly as a way to keep Lula's left-leaning cabinet members in check. The decade-long media attack explains much of the drop in the MST's popularity, as revealed in an April 2008 poll by Ibope, which found that 50 percent of Brazilians held a negative view of the country's rural social movements, of which the MST was the most recognizable group » (*Estado de São Paulo*, 2008. Cité par Carter, 2010 : 196).

dans les années 1990 et 2000, en fonction de la volonté – démontrée ou non – des gouvernements à implanter la réforme agraire. Dans les années 1990, l'absence d'appui étatique pour les expropriations a réorienté la stratégie du MST vers la consolidation des *assentamentos* plutôt que la revendication de nouvelles terres, ce qui a eu pour effet d'unifier davantage les deux phases de la lutte, soit les occupations et les campements et les communautés permanentes. Deux types d'action s'ensuivent. D'abord, un engagement continue dans les mobilisations en vue d'exercer une pression sur le gouvernement. Ensuite, la création de centres d'éducation, de coopératives et d'autres programmes destinés à appuyer les membres et former des militants. Le résultat de ces actions est le développement de ce que Carter et Carvalho appellent des « sources majeures de pouvoir », soit la « mobilization capacity, multifaceted yet flexible organization, strategic creativity, quest for financial independence, resourceful allies, investment in popular education, and mystique and discipline » (Carter et Carvalho, 2015 : 230-231). Enfin, Wolford argumente également qu'un des facteurs qui expliquent le maintien de la participation des sans-terre dans le Mouvement est la capacité de ce dernier de se présenter comme médiateur entre l'État et les paysans. L'État est dépeint comme « cruel », car ayant un biais favorable envers les grands propriétaires terriens et n'a donc pas d'intérêt à voir la réforme agraire véritablement implantée. « When resources are secured from the State, the movement argues that this is the result of successful organization within the sem terra community » (Wolford, 2003 : 514).

En termes de capacité de mobilisations, en 2006, le MST comptait 1,1 million de membres estimés, appuyés par 20,000 militants engagés dans la coordination des différentes activités du Mouvement. Cette même année, 55% de toutes les occupations de

terre au Brésil étaient organisées par le MST et il était également actif dans plus de la moitié des manifestations politiques en milieu rural. Le mouvement a organisé des actions de mobilisation parmi les plus importantes dans l'histoire du Brésil. En avril 1997, il réunit plus de 100,000 personnes à l'arrivée de la Marche nationale à Brasilia, devant le Congrès national. En 2000, le MST mobilise 30,000 paysans dans des dizaines d'occupations simultanées, incluant des bâtiments fédéraux et des ministères, dans treize capitales étatiques. Cinq ans plus tard, il organise une autre Marche nationale de 200 km avec 12,000 sans-terre menant à Brasilia. « No other popular organization in Brazil has exhibited the MST's resilience and capacity for mass mobilization » (Carter et Carvalho, 2015 : 259).

Mobilisant les théories des mouvements sociaux, Carter combine la théorie des « opportunités politiques » ainsi que celles de « mobilisations de ressources » pour arriver à ce qu'il appelle le « public activism[104] », qui consiste en une « distinct form of social conflict »[105] (Carter, 2015b : 152). Ainsi, il avance que les « intérêts idéaux » du MST sont nourris de son riche répertoire symbolique de chansons, cris de ralliement, drapeau, théâtre, poésie et discours enflammés, présentés dans des rituels et des rencontres qui stimulent les sentiments de sacrifice partagé, de camaraderie et d'idéalisme (Carter,

[104] Le *public activism* « requires certain facilitating conditions, namely, enhanced political opportunities for collective action and substantial access to mobilizing resources » (Carter, 2015b : 152).

[105] Carter explique son approche de la manière suivante : « This approach to social struggle is substantially different from that of an armed insurgency, a scattered riot, or what James C. Scott defines as "everyday forms of resistance," to describe informal, discreet, and disguised forms of popular aggression. Unlike these other patterns of social confrontation, the MST's public activism involves an organized, politicized, visible, autonomous, periodic, and nonviolent form of social conflict. […] Actions carried out through public activism are geared toward drawing public attention; influencing state policies, through pressure politics, lobbying, and negotiations; and shaping societal ideas, values, and actions. Typically, mobilizations of this kind employ an array of modern repertoires of contention, such as demonstrations, marches, petitions, group meetings, hunger strikes, protest camps, and election campaigns, along with acts of civil disobedience such as sit-ins, road blockades, building takeovers, and organized land occupations. Unlike other approaches to social conflict, public activism's nonviolent thrust makes it essentially compatible with civil society and provides a legitimate democratic vehicle for propelling social change » (Carter, 2015b : 152-153).

2015b : 172). Ces moments de fraternisation et de lutte renforcent le courage, la persévérance et la vitalité des militants.

> « Herein rests a major source of MST strength and endurance: the capacity to sustain and balance its steadfast ideals with a quest for practical solutions to everyday problems. This peculiar interplay has allowed the movement to mobilize with great impetus and maneuver at once with skillful adroit » (Carter, 2015b : 172).

Dans un ouvrage très riche sur la réforme agraire et le MST paru en 2015, Robles et Veltmeyer emploient une approche néo-marxiste afin d'affirmer que la structure organisationnelle du Mouvement est en évolution constante et s'adapte aux nouvelles opportunités et défis (2015 : 92-93). Au « niveau macro-théorique », les auteurs utilisent une « analyse de classe » pour examiner la « big picture » des relations complexes entre, notamment, la dynamique du développement capitaliste et la pauvreté rurale, la mobilisation paysanne et la réforme agraire. Au « niveau micro-théorique » ils emploient la Sustainable Livelihoods Approach (SLA) pour comprendre les forces internes et externes qui forgent la formation des coopératives du MST. Malgré l'importance de l'analyse macro et les résultats importants de leur recherche en ce sens, leur analyse micro laisse à désirer. Ils se réclament d'une approche ethnographique, mais dans les faits, l'on retrouve très peu de descriptions de situations révélatrices des dynamiques conflictuelles dans le processus de formation de coopérative. Nous discuterons plus en détail de ces thèses dans le chapitre suivant.

Toutefois, peut-être que la plus grande contribution du MST – que plusieurs auteurs reconnaissent, mais très peu en ont fait une étude ethnographique détaillée en termes de formation de communauté et de sujets politiques – est la suivante : « the great novelty presented by the MST may lie in the way in which the course of the struggle has given rise

to a practical exercise in community living » (Almeida *et al*., 2000 : 13). Cette contribution est l'objet du chapitre suivant, qui présente une revue de la littérature sur le parcours coopérativiste du MST et la construction de communautés et de sujets politiques.

Chapitre 3 – Le parcours coopérativiste du MST et la construction de sujets et de communautés politiques

Les études sur le MST sont extrêmement nombreuses[106], publiées dans plusieurs langues, et touchent une multitude de sujets abordés par toutes les disciplines des sciences sociales et de la science agricole. Le but du présent chapitre n'est évidemment pas d'en faire un inventaire exhaustif, mais plutôt de présenter une revue de la littérature sur une thématique spécifique – et récurrente –, afin de nous permettre de situer notre étude et d'indiquer plus précisément notre contribution. Bien que les études sur le MST mobilisent un corpus considérable de thèmes, il est possible d'en identifier trois qui regroupent une large partie de la littérature : 1. Les conditions de possibilité socio-historiques, politiques et économiques permettant de comprendre l'émergence du MST ; 2. L'histoire, l'organisation et l'évolution du MST ; 3. La lutte *pour* la terre (les occupations et les campements) et la lutte *sur* la terre (les *assentamentos*) [107]. Les deux premiers thèmes ont été présentés dans le premier et le deuxième chapitre. Il s'agissait d'expliquer le développement historique de la « question agraire » afin de comprendre l'émergence du MST au cours des années 1980, pour ensuite présenter l'histoire et la forme d'organisation du Mouvement et son évolution. Nous présenterons dans le présent chapitre le dernier thème, qui comprend non seulement une analyse des deux phases de la lutte des sans-terre, mais aussi la relation de ces luttes avec l'État et la société.

[106] Aux fins de cette thèse, nous avons recensé une bibliographie de vingt pages sur le MST. En 2014, il y avait plus de 408 thèses de maîtrise et de doctorat écrites sur le MST en portugais, en espagnol et en anglais. Parmi ces études trente cinq thèses de maîtrise et quinze thèses de doctorat traitaient des coopératives, sous une forme ou une autre (Robles et Veltmeyer, 2015 : 199). Certaines de ces études sont citées dans cette thèse.

[107] D'autres (sous-) thèmes qui font également l'objet de plusieurs études sont le projet et la vision de l'éducation au sein du MST, l'agroécologie et le coopérativisme. Ce dernier thème est abordé dans le présent chapitre, l'agroécologie au chapitre six et l'éducation est traitée au chapitre onze.

3.1. La lutte *pour* la terre et la lutte *sur* la terre

> *La chose la plus difficile n'est pas le processus consistant à conquérir la terre, mais de la faire produire, d'organiser la coopération, le marketing, développer des nouvelles technologies, et forger la nouvelle conscience des* assentados*, afin qu'ils deviennent des vrais paysans de notre temps. Pour ce faire, nous avons besoin de dévouement, d'études, d'échanges d'expériences, et de suffisamment de flexibilité dans notre façon de nous organiser. C'est un type d'apprentissage qui ne se trouve pas dans les universités ; cela prend plusieurs années pour l'acquérir dans des pratiques concrètes.*
> Ademar Bogo, membre de la Direction nationale du MST, cité par Wittman, 2007 : 127-128).

Les expressions « la lutte *pour* la terre » et « la lutte *sur* la terre » identifient les deux phases de la lutte des sans-terre[108]. Selon certains auteurs, l'union de ces deux luttes est une des principales forces du MST[109]. La première renvoie à l'occupation et au campement. Les sans-terre sont alors dans la phase de revendication d'une terre pour y vivre, travailler, éduquer leurs enfants, en vue d'une amélioration de leurs conditions de vie. Ils se mobilisent et décident d'entrer dans le Mouvement avec un objectif généralement matériel et économique. C'est pendant leur « temps de campement » (Loera,

[108] En 1986, lors de la Rencontre nationale des *assentados* où sont présents soixante seize *assentados* de onze États, le MST décide que ces derniers doivent être partie intégrante du Mouvement. Cette décision s'avèrera capitale pour l'avenir du MST. On décide également de fonder une organisation sœur appelée *Pé no Chão* pour les *assentados* qui, la même année, devient la Commission nationale des *assentados*. Dorénavant, les « sans terre » et les « avec terre » seront un même mouvement. À cette rencontre, on établit également que la lutte ne sera pas seulement pour l'obtention de terre, mais pour l'implantation de la réforme agraire. On commence alors à revendiquer des politiques publiques pour construire les *assentamentos* et forcer le gouvernent à créer le PROCERA, le programme de crédit agricole (Branford et Rocha, 2002 : 91).

[109] Par exemple, Almeida *et al*. écrivent « one of the great novelties that the experiences of the struggle and the organization of the MST have introduced is combining a political program for getting more land released with a program for the land already secured. It is precisely in linking up what it calls the struggle for the land with the struggle on the land that the MST reveals an extraordinary potential for a confrontation with capitalism » (Almeida *et al*., 2000 : 23).

2010) qu'ils participent à un nouveau type de « socialisation » et font l'expérience du politique. Ce temps de campement leur fait découvrir l'entraide, le partage, la socialisation des biens, la réciprocité, la solidarité. Il est également un temps de souffrance, de précarité, de frustration, d'endurance. Pour plusieurs, c'est aussi un temps de prise de conscience, de réflexion, de découverte du monde politique, de quête de sens existentiel, de rencontre d'une « famille », de construction d'une communauté, de subjectivation politique. Cette phase de la lutte sera discutée en détail au chapitre cinq lorsque nous présenterons le temps de campement des membres de COOPAN.

La lutte *sur* la terre, comme le dit Ademar Bogo en exergue, représente un moment parfois encore plus difficile pour les sans-terre, car plusieurs d'entre eux ne s'imaginent pas les difficultés auxquelles ils devront faire face une fois leur rêve d'obtenir une terre réalisé. Comme le dit Vergara-Camus « Winning land is at once the end of a long and very difficult journey and the beginning of another one: the struggle to remain on the land » (Vergara-Camus, 2009 : 181). Lorsqu'ils arrivent sur leur terre nouvellement conquise, la plupart des sans-terre n'ont presque pas de ressources financières et matérielles propres. Ces individus constituent la tranche la plus précaire de la population brésilienne, ce qui signifie qu'ils sont totalement dépendants des politiques publiques. À travers les divers programmes de réforme agraire, les sans-terre s'attendent à ce que l'État leur fournisse une aide financière afin qu'ils puissent construire leur maison et démarrer leur production. Le problème est que ces politiques publiques sont généralement très instables, dépendantes du gouvernement en place et du contexte politique, très bureaucratisées et parfois inefficaces. Plusieurs études ici discutées relèvent la précarité des premières années de l'*assentamento* et l'échec de beaucoup de coopératives. En même temps, il

existe également de nombreux cas « à succès » où de véritables communautés politiques sont mises sur pied et surmontent les problèmes structurels, organisationnels, relationnels et subjectifs rencontrés au fil des années.

Lorsque les sans-terre obtiennent l'expropriation d'une terre et le droit de s'y installer, ils ont le choix entre plusieurs modèles d'organisation de l'*assentamento*, qui reflètent la complexité et la dynamique du processus de réforme agraire. Les paysans ont des besoins et des aspirations variés lorsqu'ils arrivent sur la terre. Certaines familles valorisent la propriété commune de la terre, pendant que d'autres préfèrent l'autonomie individuelle. Toutefois, malgré leurs différences, les *assentamentos* sont pensés en fonction d'un objectif commun : démontrer la faisabilité de la réforme agraire. En principe, ces communautés doivent permettre notamment l'intégration sociale, l'efficience économique et la durabilité environnementale. En pratique, cependant, l'imprévisibilité des comportements humains et de l'intervention gouvernementale font en sorte que ces communautés peinent à atteindre ces objectifs. Plusieurs conflits internes surviennent dans les *assentamentos*. La nature dynamique et conflictuelle de ces communautés résulte en différentes formes de relations économiques, culturelles et politiques, qui produisent des configurations sociales particulières selon l'*assentamento* étudié. Dans certaines communautés, des paysans deviennent des « militants chrétiens socialistes », dans d'autres des « petits producteurs capitalistes », ou encore des « petits producteurs de subsistance désillusionnés » (Robles et Veltmeyer, 2015 : 104). L'opérationnalisation de la réforme agraire, à la fois pour les paysans et pour les gouvernements, est un exercice complexe qui demande beaucoup de consultation, de négociation et d'adaptation. Le MST a développé sa propre vision d'organisation des *assentamentos* de la réforme agraire, c'est-à-dire une

structure d'agriculture familiale qui inclue un mélange de fermes familiales à petite échelle, des fermes plus grandes gérées par plusieurs familles parfois regroupées dans une association, ainsi que des coopératives misant sur le travail collectif (Robles et Veltmeyer, 2015 : 104). Comme le dit Karriem

> A key factor that drives the territorialization of the MST is the organizational praxis that is diffused in an *acampamento* or *assentamento*, which, once established, becomes a space for self-organization, political socialization, solidarity, forging global ambition, and the making of a popular common sense » (Karriem, 2009 : 320).

3.1.2. Les causes de réussites ou d'échecs des *assentamentos* : axe central de la littérature

De manière générale, les études sur les *assentamentos* se concentrent sur les causes de la « réussite » ou de l'« échec » de ces communautés rurales. Pour ce faire, elles utilisent, dans la grande majorité des cas, des indicateurs surtout quantitatifs pour mesurer l'« impact » « interne » (pour les *assentados*) et « externe », soit la relation de l'*assentamento* avec l'État et la société. À cet effet, Leite *et al*., (2004) ont réalisé l'un des travaux les plus complets sur le sujet en analysant des *assentamentos* répartis sur presque tout le territoire national. Ils commencent en observant les impacts différenciés selon les régions et constatent l'existence d'une « territorialisation de la réforme agraire », soit des régions avec une grande concentration d'*assentamentos* et d'autres avec un grand potentiel, mais vides. L'« impact » est défini comme les effets des processus de transformations sociale, politique, économique et environnementale, découlant de l'établissement d'un ou plusieurs *assentamentos* dans un espace donné (Leite *et al*., 2004 : 19). Une attention particulière est portée sur la « multiplicité de relations dans lesquelles la négociation et la dispute sont présentes au quotidien » et où les trajectoires individuelles

différenciées impliquent des résultats divers, qui appellent à une grande précaution avant une quelconque généralisation (Leite *et al*., 2004 : 22). Il est toutefois possible, selon les auteurs, de tirer certaines conclusions générales de cette étude sur les *assentamentos* au niveau national. Leite *et al*., constatent ainsi qu'environ 90% de la population au-dessus de quatorze ans vivant dans les *assentamentos* y travaille également, faisant de ces lieux des espaces de création d'emplois pour la famille et d'autres individus, principale contribution de la réforme agraire[110] (Leite *et al*., 2004 : 13). La condition d'*assentado* ouvre les portes d'accès au crédit agricole pour les paysans. Cet accès est grandement facilité si ces derniers organisent la production à travers une association ou une coopérative, qui leur confère le statut de « personne juridique », ce qui est le cas dans 78% des *assentamentos* étudiés. Même si ce n'est pas à travers une association, les auteurs affirment que 96% des *assentamentos* ont une « entité de représentation collective », mais que seulement 13% ont des coopératives (Leite *et al*., 2004 : 14, 113).

Dans la littérature, on juge souvent la « réussite » ou l'« échec » des *assentamentos* selon les variations du revenu des *assentados*, ce qui est effectivement un bon indicateur de la réussite économique. Or, « plus que quantifier le revenu », l'étude de Leite *et al*. « a tenté de qualifier les conditions de vie des *assentados* et leur possibilité d'accès à des biens et services » (2004 : 14), le but étant de ne pas traiter le revenu de manière indépendante d'autres éléments qui affectent tout autant la vie des paysans. Leite *et al*. expliquent également que la raison pour laquelle les études se concentrent surtout sur la réussite ou l'échec des *assentamentos* est d'ordre politique : les auteurs sont généralement politiquement pour ou contre les sans-terre et tentent de démontrer que la réforme agraire

[110] Une étude de la FAO (1994) au niveau national (discutée plus bas) concluait dix ans auparavant qu'environ 90% des *assentados* interviewés disaient ne pas vouloir quitter l'*assentamento* contre seulement 2,4% qui disaient le contraire.

fonctionne ou pas, en présentant le maximum d'indicateurs concrets afin de tenter d'influencer les politiques agricoles et l'opinion publique[111] (Leite *et al*., 2004).

Remontons aux années 1990, période pendant laquelle des centaines d'*assentamentos* ont vu le jour et où d'autres sont devenus suffisamment établis, permettant la réalisation de travaux mieux documentés. Des études à caractère national, comme celle de Marcio Castro *et al*. (1988) basée sur vingt-trois *assentamentos* étudiés entre 1980 et 1983, montrent que l'« accès au crédit » a constitué le principal facteur de différenciation entre une « réussite » et un « échec », tout en affirmant que les paysans qui utilisent très peu d'engrais chimiques sont considérés comme « arriérés » (*caipira*). Ademar Romeiro *et al*. (1994), dans un rapport des plus ambitieux sur le sujet (pour le compte de la Food and Agriculture Organisation, FAO) basé sur quarante-quatre *assentamentos* (10% du total existant à l'époque), analysent notamment la création de revenus, la capitalisation, les caractéristiques des processus productifs et la commercialisation. L'une des conclusions les plus importantes est que le revenu moyen dans les *assentamentos* au Brésil, toutes régions confondues, était de 3,7 fois le salaire minimum mensuel par famille[112] (FAO, 1994. Cité par Bergamasco et Norder, 1996 : 44). Le revenu par famille dans les *assentamentos* était donc supérieur au revenu moyen de n'importe quel autre travailleur rural.

[111] À cet effet, Bergamasco et Norder écrivent que l'implantation des *assentamentos* n'est pas une politique de développement en vue de combler les besoins de la population rurale, mais plutôt une façon d'atténuer la violence des conflits sociaux ruraux, surtout depuis la première moitié des années 1980 (Bergamasco et Norder, 1996 : 9).

[112] Le salaire minimum est calculé à partir des produits commercialisés (37%), de l'auto-consommation (37%) et par le salariat partiel de la famille (26% du revenu) aux époques où il y a un besoin de main-d'œuvre dans la région ou même dans l'*assentamento*. L'étude de la FAO donnait également les différences du revenu moyen selon les régions : sud : 5,62 fois le salaire minimum par famille ; nord-est : 2,33 ; sud-est : 4,13 ; centre-ouest : 4,18 ; nord : 3,85. Cela correspond aux déséquilibres régionaux de l'économie brésilienne dans son ensemble (Bergamasco et Norer, 1996 : 45).

Bergamasco et Norder se basent sur le rapport de la FAO pour conclure que cette réalité s'explique grâce aux « stratégies visant la reproduction et le perfectionnement de leur [les paysans] mode de vie » (1996 : 44-45). En plus des meilleurs revenus, les *assentados* pratiquent beaucoup les échanges de services, qui n'impliquent pas nécessairement la monnaie, mais constituent néanmoins des « formes alternatives, réciproques et informelles de salariat » (Bergamasco et Norder, 1996 : 45). Ultimement, « les caractéristiques naturelles [qualité du sol, climat, végétation, relief] et institutionnelles [relations avec les gouvernements locaux] de chaque région conditionnent la production et, par conséquent, le revenu des *assentados* » (Bergamasco et Norder, 1996 : 46).

Selon la FAO (1994), dès les trois premières années d'*assentamento*, 50% des *assentados* se sont constitués dans un secteur agricole moderne et intégré au système de marché, 15% demeurant très précaires économiquement et le reste étant dans une situation intermédiaire (insertion partielle, incomplète ou inadéquate dans le marché). Afin d'améliorer la situation des *assentamentos* pour qu'ils continuent d'évoluer, l'étude de la FAO recommandait d'établir des formes plus adéquates de commercialisation de la production, ce qui renvoie à l'épineuse question, du moins au regard des principes du MST, de l'insertion des agriculteurs dans le marché capitaliste. Elle recommandait également que « la politique agricole pour les *assentados* et autres petits agriculteurs familiaux soit associée au développement social et régional, en s'articulant à l'expansion du système de santé, d'éducation, des fonds de pension, de la communication, etc. »[113]

[113] Malgré la méthodologie et les résultats parfois controversés de la FAO, cette étude se distancie de celle de la Banque nationale de développement économique et social (BNDES), sorte d'agence du développement au Brésil, qui, en 1985, concluait que « la concentration élevée de revenu et les obstacles économiques dans les *assentamentos* disqualifient la distribution de terre comme une politique sociale efficace » (BNDES,

(FAO, 1994. Cité par Bergamasco et Norder, 1996 : 47). À partir du rapport de la FAO, Bergamasco et Norder concluent que « la question politique continue d'être décisive après la conquête de la terre, et que les *assentados*, d'une manière ou d'une autre, font face à une nouvelle forme d'exclusion sociale : l'exclusion des politiques agricoles[114] et sociales » (1996 : 54). Pour eux, la « question politique » consiste à maintenir la pression sur l'État, en tant que mouvement social organisé, afin de le faire remplir ses promesses d'application adéquate des politiques agricoles. Bien que ces études nous apportent des données importantes, notamment sur le plan économique, elles nous apprennent peu sur les effets des échanges de service, de la convivialité, de la mise en partage des biens et du travail collectif sur la subjectivité des individus, la construction de liens sociaux ou la formation d'une identité collective.

D'autres études comme celle de Romeiro *et al*. (1994) affirment pour leur part que, suite à ces deux rapports majeurs[115], les facteurs les plus invoqués pour affirmer la réussite ou l'échec de la réforme agraire sont : l'insertion économique des *assentados*, les revenus, les conditions matérielles de vie et l'intégration aux marchés locaux.

1985. Cité par Bergamasco et Norer, 1996 : 51-55). Sans prendre en compte aucun facteur subjectif ou sociologique, le BNDES affirmait que les *assentamentos* n'avaient pas amélioré les conditions de vie des paysans. L'agence avait tout de même constaté que les paysans avec le meilleur accès aux crédits étaient ceux qui s'en sortaient le mieux. La recherche du BNDES « insiste pour réduire les *assentamentos* à des projets exclusivement commerciaux, passibles d'une évaluation par les plus anciennes et restreintes méthodes comptables. Il s'agit d'une conception strictement productiviste et microéconomique, imperméable aux conditions historiques, sociales et politiques que les *assentados*, dans leurs histoires de vie ardues, sont obligés d'affronter. Une réalité qui semble impossible de comprendre par des méthodes inflexibles et uniquement quantitatives et comptables d'analyse sociale » (Bergamasco et Norer, 1996 : 51-55). Ce type de rapport venant d'une agence gouvernementale est une des raisons qui expliquent le caractère politique de la question de l'impact des *assentamentos* en termes de réussite ou d'échec.

[114] Il est important de souligner que, contrairement à ce que peut laisser entendre une approche institutionnaliste, les politiques d'encouragement à l'agro-industrie ne sont pas le produit d'initiatives purement gouvernementales et ne sont pas nées au cours des dernières années. Elles sont une conséquence d'une construction de décennies de luttes sociales et le résultat d'une pression des mouvements sociaux ruraux qui, depuis longtemps, sont conscients du besoin de mieux structurer l'organisation de la production dans les *assentamentos* de la réforme agraire (Eid, *et al*., 2015 : 136).

[115] Ceux du BNDES (1985) et de la FAO (1994).

Méthodologiquement, il s'agit de comparer le présent des *assentados* avec leur passé immédiat ou alors, par des calculs monétaires de revenu, de comparer leur situation avec celle d'autres travailleurs dans d'autres catégories de travail. En ce qui concerne l'État du Ceará, Barreira et Paula (1998) sont plus négatifs et affirment que, dans la plupart des cas, les *assentamentos* n'ont pas sorti les individus de la misère. Ils soulignent que les meilleurs résultats ont été atteints dans des coopératives de production agricole. Dans l'État de Rio de Janeiro, Neves (1997) conclut que le marché local permet aux paysans de s'affirmer positivement auprès de la population locale et de mieux s'alimenter. Au Rio Grande do Sul, dans la municipalité de Hulha Negra, Benedetti (1998) avance que la vente de produits au marché de Bagé a permis aux paysans de s'affirmer comme producteurs, marquant un changement dans leur relation avec la population locale. L'*assentamento* a donné de l'emploi à quatre-vingt-onze familles, plutôt qu'à six, comme auparavant. Benedetti insiste aussi sur la diversification de la production locale, notamment dans le cas de la coopérative de production de semence, BIONATUR, ainsi que sur l'augmentation de la « participation politique » des *assentados* à la politique locale à Hulha Negra. Pinto (2000), dans la ville de Promissão dans l'État de São Paulo, conclut qu'il s'est produit une intégration des *assentados* dans les réseaux commerciaux locaux, contribuant à l'augmentation du commerce local. Toujours dans l'État de São Paulo, dans une étude de cinq municipalités, Bergamasco *et al*. (2000) observent une chute généralisée de l'indice de *gini*, signe de réduction de la pauvreté. Dans l'État du Mato Grosso, Ferreira et Fernandes (2000) constatent une augmentation de la capacité de mobilisation et de pression politique des *assentados* auprès des autorités locales, avec pour résultat une augmentation des centres de santé et d'assistance médicale dans la région. Il se produit

également un changement dans les relations de pouvoir entre l'État et les *assentados*, au bénéfice des derniers, du moment où il y a des mouvements sociaux organisés, comme le MST. De manière similaire, Neves (1997) observe que, à Novo Horizonte (Rio de Janeiro), les *assentados* deviennent des « acteurs politiques » dans le « marché des disputes de vote », ce qui leur permet un exercice de la parole publique auprès des autorités, mais dans un contexte de « clientélisme ». Enfin, L'Estoile (2000), au Pernambuco, écrit que les *assentados* se sentent subordonnés à l'État, étant même des salariés de l'État puisqu'ils n'ont pas de pouvoir de décision sur comment organiser la terre. Il met l'accent sur le fait que la réorganisation des relations de pouvoir à l'intérieur de l'*assentamento* crée de l'exclusion interne ou de nouvelles hiérarchies entre les *assentados* plus éduqués et plus jeunes et les anciens sans-terre.

Tous ces travaux se concluent par les effets « négatifs » ou « positifs » des *assentamentos*, à la fois pour les *assentados* et les communautés où ils s'établissent, à l'aune des critères de revenu, d'insertion dans le marché local, d'amélioration des conditions de vie matérielle et d'impact sur l'économie locale. Certaines analyses se penchent également sur l'augmentation de la « participation politique » des *assentados*. Cette participation est définie soit comme l'occupation de postes politiques dans les mairies, soit comme élus, soit comme militants d'un mouvement social capable de faire pression sur les autorités publiques, ou encore comme bassin d'électeurs potentiels. À cet effet, Leite *et al*. (2004) ont le mérite d'avoir essayé de complexifier cette dichotomie entre « réussites » et « échecs » en se penchant sur les zones à haute densité de familles *assentadas*. Ils observent que « les *assentamentos* ne font pas que générer de l'emploi et, d'une certaine manière, augmenter le niveau de revenu des familles, avec des

répercussions sur l'économie municipale et régionale : ils transforment également, en différentes proportions, les relations locales sociales et de pouvoir » (Leite *et al*., 2004 : 28). Cependant, s'il est vrai que le nouveau statut d'*assentados* engendre des « nouveaux espaces et réseaux de sociabilité » basés sur une multitude de nouvelles relations sociales, Leite *et al*. et toutes les autres études citées, ne s'avancent pas sur la forme politique de cette nouvelle communauté, sa construction dans le temps, son fonctionnement quotidien, la place qu'occupe le conflit, les principes politiques et les comportements des individus en fonction de leurs expériences politiques[116]. Faire l'expérience du politique pendant le temps de campement pour ensuite la porter et la transformer dans la durée, dans l'*assentamento*, est, selon nous, le principal défi des paysans du MST, thème qui constitue le cœur de cette thèse.

De manière générale, malgré les grandes difficultés et défis auxquels les *assentamentos* sont confrontés, les paysans demeurent déterminés à créer des communautés vibrantes et durables dans la campagne brésilienne. Selon nous, l'une des principales « réussites » du processus de réforme agraire, mais qui n'est pas souvent étudiée en tant que tel, est le processus de production de nouvelles communautés et sujets politiques et la revitalisation ou reproduction de communautés déjà existantes. Toutefois, comme nous l'avons vu, bien que les nombreuses études sur les *assentamentos* aient très bien documenté les impacts internes et externes, elles n'ont fait qu'établir des constats du type : « de nouvelles relations et dynamiques sociales se sont établies » ou une nouvelle

[116] Aussi, comme avancé précédemment, 96% des *assentamentos* ont développé une forme quelconque de représentation collective : association, coopérative, groupe collectif lié à des mouvements sociaux ou syndicats, groupe de femmes, groupe de jeunes, etc. Leite *et al*. reconnaissent très bien que ces « formes de sociabilité » sont des mécanismes de renforcement de l'identité économique, sociale et politique des *assentados,* mais ne vont pas plus loin pour essayer d'expliquer la manière dont ce processus se produit et les effets objectifs et subjectifs sur la communauté politique (Leite *et al*., 2004 : 113).

« réalité sociale et stratégie de reproduction familiale » peut être observés. Cependant, les processus qui mènent à ces nouvelles réalités ont été très peu explorés, ainsi que leurs effets sur la construction de communautés qui, dès leurs naissances, se veulent politiques. Autrement dit, la dimension *qualitative* des processus de construction de nouveaux liens sociaux découlant d'une série d'expériences subjectives politiques – depuis la première occupation de terre jusqu'à l'organisation de la production dans l'*assentamento* – n'a été que très peu analysée. Nous présenterons maintenant les travaux portant plus spécifiquement sur les Coopératives de production agricole (CPA) dans les *assentamentos* du MST. Ces études ont justement le mérite de faire le lien entre la création des coopératives et le projet politique plus large du MST, ainsi que les dynamiques politiques internes propres à ces communautés. Cependant, nous verrons qu'elles se limitent également à des critères davantage quantitatifs et structurels d'analyse, voire parfois déterministes.

3.2. L'expérience coopérative[117]

[117] Selon Hannah Wittman (2007), au début du 20e siècle, les coopératives agricoles au Brésil ont joué un rôle important dans la structuration des relations sociales en tant que « powerful agents in the construction of Brazilian identity, as instruments that shaped habits of rural people » (Mendoça, 2002: 11. Cité par Wittman, 2007: 124). La première coopérative de consommation et de service au Brésil a été fondée en 1891, mais la première coopérative agricole n'a vu le jour que dans les années 1920, mise sur pied par des immigrants japonais habitant la grande région de São Paulo et produisant des légumes (Mendonça, 2002 ; Fleury, 1983). Dans les années 1930, la première législation sur les coopératives a été approuvée et le coopérativisme a fait l'objet de disputes politiques, deux visions s'affrontant. La première, défendue par un groupe de « doctrinaires » (Mendonça, 2002), défendait l'idée que le coopérativisme des années 1920 était une voie vers la justice sociale rurale. Ce groupe s'opposait à l'individualisme et avait une vision « organique/coopérative » de la société (Mendonça, 2002 : 35). Il faisait pression sur l'État pour que celui-ci développe une coopérative publique nationale, liée aux syndicats ruraux et urbains, comme moyen de diminuer les inégalités sociales. L'autre vision, qui dominait les débats, était celle de l'élite rurale qui défendait le « coopérativisme autonomiste », c'est-à-dire une structure de coopérative verticale et nationale axée sur le crédit, le marketing, la prestation de services, la production individuelle et le membership. La suite de ce débat a été la nationalisation et la bureaucratisation progressive des structures coopératives en tant que moyen pour la classe dominante agraire de « moderniser » ce qui était appelé à l'époque la « vocation agraire » (Wittman, 2007 : 124).

Malgré toutes les difficultés d'organisation des *assentamentos*, le MST impressionne dans le développement de son réseau coopératif et dans « l'institutionnalisation de sa production agricole » : 1,900 associations de production agricole ; 161 coopératives, dont quarante neuf Coopératives de production agricole (CPA) avec 2,229 familles membres ; trente deux Coopératives de prestation de services (CPS) comptant 11,174 associés ; sept coopératives de crédits ; quatre-vingt-dix-huit petites et moyennes agro-industries de transformation de légumes et de fruits en produits dérivés ; une coopérative de production, recherche et commercialisation de semences agroécologiques (BIONATUR[118]) (Carter et Carvalho, 2009 ; Panhke, 2015 : 1098 ; Robles et Veltmeyer, 2015 : 146-147). La majorité des coopératives sont situées au sud du Brésil. Environ 15% des familles mobilisées par le MST participant aux coopératives se trouvent dans l'État du Paraná. Toutefois, dans l'ensemble des quelques 1,5 millions de membres du MST, seulement 5% participent aux coopératives et 5% emploient des techniques d'agroécologie, ce qui signifie qu'environ 75,000 individus travaillent à partir d'un modèle alternatif d'agriculture (Panhke, 2015 : 1098). Cette section vise à approfondir la revue de la littérature de « la lutte sur la terre », afin de présenter plus

---

Après l'entrée en vigueur de la législation sur les coopératives en 1934, des coopératives publiques de prestation de services ont été mises sur pied, afin d'augmenter la production et rendre plus efficaces les systèmes urbains et ruraux d'approvisionnement en alimentation, et ce, à travers l'infrastructure du marketing et le crédit. Les origines réformistes-démocrates du mouvement coopératif au Brésil se sont perdues dans le programme de modernisation de l'agriculture et d'intégration du marché (Fleury, 1983 ; Luz Filho, 1967 ; Mendonça, 2002, Santos, 1978, Wittman, 2007). Pendant plusieurs décennies à venir, le « coopérativisme conservateur » a dominé le Brésil. Vers la fin des années 1970, des grandes coopératives agricoles, particulièrement au sud du Brésil, se sont engagées dans des contrats de fermes et de régulation des prix. Les coopératives « modernes » se sont assurées que les membres conservent quelques bénéfices d'un associé, sans pour autant participer à la structure décisionnelle de la coopérative, ni bénéficier d'un grand revenu (Silva, 2003 : 151). En même temps, des petits producteurs associés aux grandes coopératives avaient tendance à se spécialiser dans la production pour le marché, au détriment de l'agriculture de subsistance, suivant de plus en plus la tendance des coopératives brésiliennes vers la monoculture (Silva, 2003 ; Santos, 1978 ; Wittman, 2007 : 125).

[118] En 2007, BIONATUR est devenu le plus grand producteur de semences biologiques en Amérique latine, comptant 117 variétés et une production annuelle de vingt tonnes de semences (Carter, 2010 : 199).

spécifiquement les travaux portant sur les coopératives du MST. Nous verrons que la plupart des études emploient également des critères surtout quantitatifs pour mesurer, encore une fois, l'impact des coopératives en termes de réussite ou d'échec, sans prendre en considération les effets politiques sur les subjectivités et sur le sentiment de création de communautés.

3.3. L'histoire du coopérativisme dans le MST

Avant d'entrer plus en détail dans l'analyse des travaux portant sur les coopératives, il est important de présenter la genèse des coopératives dans le Mouvement. L'histoire des coopératives et du besoin de coopération au sein du MST trouve ses origines dans la philosophie et pratique de l'Église catholique, plus particulièrement des Communautés ecclésiales de base (CEB), de « cultiver la terre collectivement », mais toujours à petite échelle et sans recours à la machinerie lourde (MST, 2008 ; Panhke, 2015 : 1099 ; Wittman, 2007 : 127 ; Carter et Carvalho, 2015 : 255 ; Christoffoli, 2015 : 172 ; Novaes, Pires *et al*., 2015 :110). C'était à l'époque la seule façon de convaincre les sans-terre des bienfaits du travail collectif, car la « mémoire techno-productive du peuple » signifiait « reconquérir la terre que les machines leur avaient volée pour recommencer à planter avec des bœufs et des haches » comme leurs parents leur avaient appris (Fernandes et Stédile, 2012 : 98). Ce n'est véritablement qu'à partir du moment où les besoins matériels sont devenus criants que les *assentados* se sont rendus à l'évidence de devoir discuter sérieusement de la nécessité de mécaniser l'agriculture familiale (Fernandes et Stédile, 2012 : 98).

L'idée des coopératives s'ancre davantage dans les esprits lorsqu'en 1987 et 1988 des techniciens et des agronomes proches du MST commencent à discuter du besoin de coopération en agriculture (Fernandes et Stédile, 2012 : 99). En 1988, suite à trois rencontres nationales, plusieurs débats ont lieu et le Mouvement publie le « Manuel de coopération agricole ». Ce document encourageait les nouveaux *assentados* à former des coopératives et des « collectifs » comme moyen de combiner l'éducation politique et les activités de résolution de problèmes liés à la production et à la durabilité des *assentamentos* (Wittman, 2007 : 128).

À la même époque, des militants du MST voyagent à Cuba et s'émerveillent des expériences coopérativistes du gouvernement de Fidel Castro[119] (Branford et Rocha, 2003 ; Carter et Carvalho, 2015 : 255). De retour au Brésil, les militants suggèrent d'adopter le modèle cubain de collectivisation de la production et l'agro-industrie[120]. Parmi ces militants, le plus important et respecté est Clodomir Santos de Morais[121] (Christoffoli, 2015 : 177). Morais s'était rendu à Cuba, mais avait également longuement étudié (et voyagé pour connaître certaines expériences) les communautés alternatives

[119] Malgré l'embargo américain, les Cubains étaient parvenus à éliminer la malnutrition et avaient construit d'excellentes écoles et cliniques de santé.

[120] Nombreux ont été les débats politiques de l'époque autour du coopérativisme et de son rapport au socialisme. Autant les « conservateurs les plus alarmistes » qu'une grande partie des « agro-réformistes les plus radicaux » croyaient faire face au début d'un nouveau processus de « socialisation de l'économie agricole », comme ce fut le cas au Chili, durant le gouvernement de l'Unité populaire (1970-1973) renversé par la dictature de Pinochet et à Cuba (Bergamasco et Norder, 2001 : 71). Cependant, selon Bergamasco et Norder, ce point de vue est erroné, car, historiquement, la distribution de terres était liée à des stratégies de développement technique, social et commercial, autant dans les pays capitalistes avancés que dans les économies dites socialistes (Bergamasco et Norder, 2001 : 71). C'est pourquoi les auteurs avancent qu'il se serait répandu parmi les mouvements sociaux de l'époque une sorte de « collectivisme orthodoxe », selon lequel toute autre forme de travail ne serait pas adéquate, ou serait incomplète, et ne représenterait pas une vraie victoire des travailleurs ruraux.

[121] Clodomir Santos de Morais (1928-2016) était un sociologue brésilien, reconnu pour avoir développé les « laboratoires organisationnels » pour l'implantation de méthodes de gestion participative et démocratique. Entre 1940 et 1950, il travaille comme syndicaliste et journaliste et devient membre élu de l'Assemblée d'État du Pernambuco, ainsi que co-fondateur des Ligues paysannes. Après le coup d'état de 1964, il est exilé au Chili où il devient conseiller régional pour la réforme agraire pour le compte de l'Organisation internationale du travail (OIT). Pendant ces années d'exil, il voyage beaucoup et développe son approche des laboratoires organisationnels qu'il tentera d'implanter dans les *assentamentos* du MST dans les années 1980.

telles que les *kiboutz* en Israël, les *ejidos* au Mexique, ainsi que d'autres expériences coopératives, notamment en Yougoslavie et au Pays basque. De ces expériences surgit l'idée et le projet de créer un « nouvel être » dans des « îles socialistes », où les facteurs de production (terre, travail, capital) seraient socialisés (Novaes, Pires, *et al*., 2015). Ces îles seraient les coopératives selon Morais (Wright et Wolford, 2003 : 310). Les *assentamentos* en viendraient ainsi à transformer toute la société, une vision politique clairement élaborée dans les premières versions du *Jornal Sem Terra*, qui insiste notamment sur le besoin de « purger les vices », tels que l'individualisme, l'intolérance et la fermeture d'esprit pour faire émerger le « nouvel être » (*Jornal Sem Terra*, vol. 102 : 3. Cité par Wright et Wolford, 2003 : 310). Morais, qualifié plus tard par Stédile de « trop orthodoxe[122] », avait suffisamment la confiance du MST à l'époque pour qu'il puisse implanter des « laboratoires organisationnels coopératifs » (Fernandes et Stédile, 2012 : 100). En 1988, en plein campement des futurs membres de COOPAN, celle-ci a fait ses premiers pas dans un de ces laboratoires[123] de quarante jours consécutifs pendant lesquels l'organisation et la mise sur pied d'une coopérative étaient discutées et mises en application[124]. L'un des plus importants défis était d'inculquer les bénéfices de la division du travail dans les esprits et les pratiques des paysans (Fernandes et Stédile, 2012 : 100). Selon Stédile, cette méthode d'implantation des coopératives n'a pas duré longtemps et a vite échoué, car trop

[122] Au sens de « dogmatique ».

[123] En 1990, à Brasilia, il y a eu le Laboratoire de développement technique de coopérative qu'Airton, un associé et dirigeant de COOPAN, a participé. Suite à cela, le MST a essayé de reproduire quelques laboratoires, mais les paysans ont démontré beaucoup de réticences. « Nous aussi nous avons eu un laboratoire ici à COOPAN. En théorie, c'était merveilleux, mais quand venait le temps de l'appliquer, c'était autre chose » (Entrevue avec Airton, 25 mars 2013).

[124] Le premier laboratoire de Morais a été réalisé à Palmeira das Missões (RS) en 1988 à partir de sa « théorie de l'organisation », expliquée dans un livre du même titre publié par le MST. La *Cooperativa da Nova Ramada*, à Castilhos, a été la première à essayer la théorie de Morais, mais sans beaucoup de succès (Fernandes et Stédile, 2012 : 100). La coopérative fonctionne encore, mais comme coopérative de commercialisation. Proche de là, il y a le *Centrão – Centro de Formação de Palmeira das Missões* – que le MST utilisait notamment pour des formations sur le coopérativisme. Deux militants de COOPAN, Dinho et Baixinha, ont été les responsables du centre pendant environ un an.

dogmatique dans son application[125]. Toutefois, Stédile ajoute que cette expérience a tout de même servi à montrer l'importance de la « conscience paysanne » dans le mode d'organisation de la production (Stédile et Fernandes, 2012 : 102).

Les années 1986 à 1990 marquent une période de découvertes et d'essais pour le MST avec la naissance des premières Coopératives de production agricole (CPA)[126]. En 1989, le MST réalise un long processus d'évaluation de ses *assentamentos* et annonce un virage vers un système de production collective dans une conférence sur la coopération agricole, l'année suivante, en juin 1990. Malgré la chute du mur de Berlin, l'effondrement éminent de l'URSS et le fait que Cuba se trouve alors asphyxié économiquement et en récession, cette décision du MST s'explique en partie par le fait que le président brésilien Fernando Collor de Mello venait de battre Lula aux élections et avait entamé une violente campagne contre le MST, en coupant notamment l'assistance gouvernementale aux *assentados*. Le MST se voyait donc contraint de développer les *assentamentos* afin de les rendre le plus auto-suffisants possible. Ces espaces par là établis seraient considérés comme des *áreas liberadas* (zones libérées) ou « îles de résistances » qui, en fonction de leur structure économique et politique, seraient à l'abri des crises et du gouvernement[127] (Carter et Carvalho, 2015 : 255 ; Branford et Rocha, 2003 : 92).

[125] La méthode ne reposait pas sur un processus, mais constituait un moment déterminé de quarante jours au bout desquels une coopérative devait absolument voir le jour (Stédile et Fernandes, 2012 : 102).

[126] Les premières expériences ont été celles de COOPANOR et COOPTIL en 1989 et de COOPTAR en 1990, toutes dans l'état du Rio Grande do Sul. Il est important de souligner, cependant, que la COANOL, dans la *Ferme Annoni*, au Rio Grande do Sul a été fondée en 1979, bien avant que le MST soit officiellement créé. Les familles de COOPAN ont des parents et des amis à COANOL et certains connaissaient bien l'expérience de travail collectif et en ont été largement inspirés avant même d'entrer dans le MST. Nous y reviendrons au chapitre cinq.

[127] Le gouvernement Collor (1989-1990) a drastiquement restreint les crédits agricoles et l'assistance technique pour la petite agriculture, éliminé le Ministère de la réforme et du développement agraire, mis à pied beaucoup d'employés de l'INCRA, réprimé le MST par l'armée en envahissant des Secrétariats étatiques du Mouvement et en appréhendant des documents et des procès contre des leaders. L'un des résultats a été la baisse du nombre d'occupations, passant de quatre vingt en 1989, à quarante neuf en 1990. Le nombre de familles mobilisées est passé, dans la même période, de 16,030 à 8,234 (Bernardo 2012 ;

La principale caractéristique d'une CPA est la propriété totalement collective du travail et des moyens de production, notamment la terre. Il s'agit d'une « propriété sociale » dans laquelle les travailleurs développent une « production sociale », qui génère un excédent distribué équitablement selon le travail de chacun des membres (MST, 2008 : 68 ; Perez, 2015 : 60). C'est un modèle complexe d'organisation de la production et très ambitieux, car il se veut la base d'une nouvelle forme de société et de conscience sociale. Il exige la pratique d'un travail coopératif appuyé par une forte participation des travailleurs à chaque étape de la sphère productive, de l'industrialisation, de la commercialisation, de l'administration et de la coordination. Cette conception du travail a pour fondement l'entraide et une gestion sociale et politique du territoire (Perez, 2015 : 60). Ce modèle s'ancre sur des principes sociaux, politiques, économiques et écologiques, notamment une « vision culturelle de l'économie », comprise comme un espace complexe de relations sociales (Robles et Veltmeyer, 2015 : 147). Dans cet espace, les paysans s'engagent dans des « modes de vie ruraux durables » à travers un travail qui ne vise pas seulement la maximisation des gains monétaires (Robles et Veltmeyer, 2015 : 147). Qui plus est, le pouvoir politique de négociation face à l'État que peut développer le système coopératif est un des facteurs qui contribuent aux meilleurs revenus des *assentados* par rapport à ceux qui travaillent individuellement (Bergamasco et Norder, 1996 : 61). Les CPA peuvent réaliser des activités commerciales plus étendues que celles des associations (Bergamasco et Norder, 1996 : 60).

Ainsi, c'est muni de cet ambitieux projet que le MST recommande fortement aux *assentados* de former de grandes coopératives qui engageraient un large éventail de

---

Novaes, Pires *et al*., 2015 : 113).

familles, afin de mener la construction d'activités de production à grande échelle, telles que l'extraction de bois, la transformation de matières premières agricoles, et même l'agro-business[128]. Ces choix de production étaient le reflet de l'expérience de travail de certains leaders sans-terre autrefois au service de grandes corporations agricoles. Dans ces dernières, la consigne était de mécaniser toutes les activités possibles pour atteindre des économies d'échelle. La majorité du territoire devait être consacrée à la production de produits pour le marché, en utilisant des intrants modernes et en éliminant la plupart de l'agriculture de subsistance. L'idée était que cette formule permettrait au mouvement de réaliser une « accumulation primitive », à savoir la production d'un profit suffisamment élevé pour pouvoir être réinvesti dans l'industrie et la production. Cette stratégie permettrait au MST de se développer de façon indépendante de l'État. Les *assentados* se faisaient recommander d'ouvrir des restaurants et des cafétérias communautaires, ainsi que des garderies pour les enfants, afin que les femmes puissent travailler dans la coopérative[129]. Les leaders croyaient que si les familles vivaient et travaillaient

[128] Anthony Pahnke écrit que lors d'une visite à une coopérative du MST, un associé lui a raconté qu'au début des années 1990 le Mouvement encourageait les coopératives à faire de la production de monoculture pour des marchandises tournées vers l'exportation comme le maïs et le soya (Panhke, 2015 : 1100). À l'époque, les politiciens et autres acteurs critiques des *assentamentos* avançaient l'argument selon lequel « les sans-terre [étaient] socialement incapables de s'organiser, car tous pauvres et non instruits » (Bergamasco et Norder, 2001 : 61). Surtout, ils seraient incapables de promouvoir le plus important : la modernisation technique et commerciale exigée par la société de marché afin d'être compétitifs, et représenteraient donc un retard de développement pour le pays. L'impératif de la modernisation était à ce point enraciné dans les mentalités qu'il se trouvait également parmi ceux qui défendaient la réforme agraire, incluant le MST. La seule viabilité économique des *assentamentos* passerait par la modernisation. Il faudrait arrimer la réforme de la structure foncière à des politiques macroéconomiques qui bénéficieraient à toute la population. Autrement dit, tous étaient pour la modernisation, mais à des échelles et avec des buts différents. Ce n'est que dans les années 2000 que la discussion sur la prise en considération de l'environnement dans un modèle alternatif de production, soit l'agroécologie, a été officiellement incorporée dans la plateforme politique du MST.

[129] Le MST avait développé un plan détaillé de diffusion de son modèle de coopérative. Dans le journal du Mouvement (*Jornal Sem Terra* avril/mai 1990, 93 :7), l'on retrouve des directives très précises, en sept étapes, sur comment développer une CPA. Tout d'abord, les militants devaient définir le nombre de famille et répertorier les intérêts individuels de chacune d'entre elles. Il était important à ce stade de bien expliquer aux familles les avantages de travailler en groupes de plus de dix familles. Ensuite, les militants devaient souligner que le travail de tous était important, incluant celui des femmes et des enfants. Troisièmement,

collectivement, elles développeraient rapidement une « conscience socialiste », qui mènerait à terme à l'édification d'un système socialiste (Branford et Rocha, 2003 : 93).

Le MST avait mis sur pied toute une structure organisationnelle (toujours en fonction aujourd'hui) pour développer le système coopératif. Au niveau des États, toutes les CPA étaient reliées par la *Central de Cooperação* (Centrale de coopération), qui avait pour rôle de promouvoir la collaboration entre les organisations étatiques du Mouvement. Au niveau national, le MST crée la Confédération des coopératives de la réforme agraire du Brésil (CONCRAB) afin de coordonner le tout[130]. Toute cette structure, mise en place

---

l'emplacement des maisons serait fait en fonction du modèle de l'*agrovila* afin de promouvoir la solidarité et la communauté. Quatrièmement, pendant la première année du collectif, les familles auraient le droit de produire dans leur lot de terre individuel. Il était cependant important de limiter le nombre de jours pendant lesquels les familles auraient le droit de travailler sur leur propre terrain, ainsi que de limiter la taille des lots de terre. Cinquièmement, les militants devaient établir une structure administrative solide pour la coopérative, incluant, par exemple, des tableaux d'heures pour contrôler la quantité de travail. La division de la production et des profits devait être proportionnelle au nombre de jours travaillés, bien que tous aient le droit à un montant raisonnable d'argent par mois. À la fin de l'année, les profits nets seraient calculés et le groupe déciderait combien serait redistribué aux membres et combien serait réinvesti dans la coopérative. De plus, un plan solide de production établirait ce qui serait planté, quand et comment. Sixièmement, les militants seraient initialement responsables d'établir des contacts pour s'approvisionner en intrants agricoles, crédits et autres besoins matériels. Septièmement, ils devaient produire un document officiel de normes internes qui devait absolument être respectées. Les membres devaient également se donner des outils nécessaires pour créer des nouveaux règlements adaptés à l'évolution et aux défis de la coopérative. Le dernier point, enfin, stipulait que les associés devaient créer un forum d'évaluation afin de s'assurer que les erreurs soient corrigées rapidement et de manière efficace (Cité par Wolford, 2010 : 236).

[130] La principale organisation nationale des coopératives au Brésil était l'Organisation des coopératives brésiliennes (OCB) (avec qui le MST n'entretient pas de liens politiques ou commerciales), liée à l'Union démocratique ruraliste, le puissant lobby de l'agrobusiness et des grands propriétaires terriens (Martins, 2000 : 39). L'OCB définit les coopératives de la manière suivante : « une coopérative est une organisation d'au moins vingt individus, unie par la coopération et l'assistance mutuelle, d'origine démocratique et participative et avec des objectifs économiques et sociaux communs […]. Elle est fondée sur la solidarité économique et doit obtenir des résultats économiques efficaces » (Cité par Wittman, 2007 : 125). En 2003, l'OCB affirmait l'existence de 1,519 coopératives agricoles de services avec 940,482 membres (Organização das Cooperativas do Brasil, 2003). Les coopératives agricoles modernes au Brésil opèrent comme des entreprises techniques très efficaces, en faisant la promotion d'une « business-oriented vision of agriculture » (Chase, 2003 ; Oliveira, Souza et Mauro Filho, 1999. Cité par Wittman, 2007 : 126). Les coopératives agricoles sont responsables d'une grande partie de la production d'aliments et de marchandises d'alimentation et, en 2003, elles généraient 1 milliard de dollars américains en revenus d'exportation. L'OCB défend l'idée que l'objectif principal du coopérativisme moderne est d'augmenter l'efficacité économique à travers des avantages et opportunités de production à grande échelle. Cette redéfinition du coopérativisme agricole en tant que « réseau du business agricole » a le potentiel de profiter des avantages des opportunités de marché, afin de consolider les relations hiérarchiques et centralisées de ses membres, ainsi que la « concentration de pouvoir » des conseils de direction généralement composés de grands propriétaires terriens (Oliveira, Souza and Moura Filho, 1999; Santos, 1978. Cité par Wittman, 2007 : 126).

en 1990, était appelée *Sistema Cooperativista dos Assentados*[131] (Système coopérativiste des *assentados*, SCA) (Branford et Rocha, 2002 : 93 ; Wolford, 2010 : 84). Le système avait trois niveaux. En bas se trouvaient les coopératives de production de l'*assentamento*. Au milieu, il y avait les coopératives régionales composées d'au moins trois coopératives locales. En haut, l'organisation nationale coordonnait les politiques de production à travers le pays. L'objectif central, politique et stratégique du SCA était de démontrer concrètement la possibilité d'améliorer les conditions de vie des individus qui obtiennent le « statut d'*assentados* » (Perez, 2015 : 59). Comme le souligne Hannah Wittman, la vision du MST du coopérativisme est un exemple d'une conception particulière des pratiques économiques et sociales qui cherchent à redéfinir la place de la production agricole à l'intérieur d'un processus plus large de transformation économique et sociale de la société (Wittman, 2007 : 127).

En 1992, le MST comptait cinq coopératives régionales, sept coopératives étatiques, en plus de la nouvelle organisation nationale, la CONCRAB, composée de

---

À la rencontre nationale de l'OCB en 2004, à Cuiabá, Mato Grosso, un conférencier d'honneur argumentait que la « neutralité politique » est un principe fondamental du coopérativisme. Ce point servait à clairement distinguer les objectifs de l'OCB d'efficacité de la production comme moteur du développement économique de ceux de « l'économie solidaire », qui représente davantage la vision adoptée par les mouvements sociaux incluant le MST (Singer et Souza, 2000 ; Singer 2002. Cité par Wittman, 2007 : 126). Pour renforcer son argument, le conférencier ajoutait que le million de membres de l'OCB doit : « demystify the market and productive forces for the cooperatives associated with the Solidarity Economy Movement, so that the cooperative can be de-linked from it social and political paradigms of origin, and so that the cooperative can move closer to the reality of income and employment generation through economic efficiency, which is its objective and means of success » (Wittman, 2007 : 127).

[131] L'idée de créer un tel système émane du II[e] Congrès national du MST réalisé en 1990 où les sans terre ont déterminé que leur slogan pour les cinq prochaines années serait : « Occuper, résister et produire » (Perez, 2015 : 59). En plus des dangers que représentait le gouvernement de Collor de Melo, la défaite de Lula aux élections de 1989 a fourni une raison supplémentaire au MST de se concentrer sur le développement des *assentamentos* : « La défaite de Lula était une défaite politique après dix ans d'ascension des mouvements de masse au Brésil. Elle nous a beaucoup affectés. Comme nous étions à l'adolescence, nous étions encore un mouvement très faible. C'était comme si nous perdions notre père encore jeune, car nous n'avions pas encore la maturité suffisante pour comprendre le moment historique que nous vivions » (Fernandes et Stédile, 2012 : 70, 73). La défaite de Lula sonne également le début de la répression massive contre les mouvements sociaux par la Police fédérale.

cinquante-cinq coopératives de production et commercialisation (Wolford, 2010 : 84 ; Stédile et Fernandes, 2012 : 56, Wittman, 2007 : 129). La CONCRAB était considérée comme le « bras économique » du Mouvement (Martins, 2000 : 39) et avait pour objectif de rassembler tous les *assentados* dans une même organisation pour les « représenter politiquement »[132] (Stédile et Fernandes : 56). Entre 1984 et 1998, le MST a ainsi créé quatre-vingt-trois coopératives de production, surtout au sud du pays (Wittman, 2007 : 131).

3.4. Échec stratégique et réponses du MST

Malgré toute la planification et la structure organisationnelle mises en place, les problèmes ont vite commencé à surgir. Observant les nombreuses difficultés des coopératives, le MST lui-même reconnaît rapidement que la tentative d'imposition du modèle coopératif est un échec stratégique. Le Mouvement constate un niveau trop élevé d'endettement, un manque de personnel qualifié, ainsi que l'absence de stratégies de

[132] Concrètement, bien que créée par le MST, la CONCRAB est une organisation financée par l'État qui développe des politiques publiques agricoles, fournit de l'assistance technique, supervise tout le travail administratif des coopératives, ainsi que l'établissement d'orientations générales pour la production, le marketing et le crédit. Elle propose aujourd'hui des méthodes pour améliorer la productivité et l'empreinte environnementale, fait la promotion des coopératives, de l'agro-industrie, de pratiques alternatives d'échange et l'agroécologie. Elle aide aussi à la mobilisation des *assentados* et négocie avec l'État afin de s'assurer de l'implantation appropriée des politiques de crédits agricoles, d'assistance technique, de logement et de développement d'infrastructure dans les *assentamentos* (Carter et Carvalho, 2015 : 256). Une autre fonction qui lui est attribuée est de gérer les contradictions entre les coopératives, par exemple, en essayant d'éliminer la concurrence entre elles, ce que certains auteurs appellent la « territorialisation coopérative » (Fernandes, 1999 ; Perez, 2015). Elle a également pour but de trouver des moyens d'augmenter la productivité et l'efficacité technique du travail coopératif ; trouver des moyens technologiques adaptés à la petite agriculture et à l'agroécologie ; intégrer la jeunesse paysanne dans le processus de production, de transformation et de commercialisation des produits ; rechercher des façons d'augmenter le revenu des familles en développant des produits à haute valeur ajoutée (Perez, 2015 : 61-62). Enfin, la CONCRAB est également responsable d'aider et de superviser les associations de production, une forme alternative et moins exigeante de coopération. Les associations sont essentiellement des groupements collectifs à plus petite échelle, qui n'ont pas les vingt membres minimums requis pour former une coopérative, mais qui s'engagent dans le travail collectif, notamment de commercialisation et de mécanisation (Wolford, 2010 : 84).

production bien établies, menant plusieurs coopératives à la faillite (CONCRAB, 1998 ; Panhke, 2015 : 1099). Partout au pays, les CPA se sont grandement endettées, car les profits engendrés par leur production n'étaient pas suffisants pour couvrir l'investissement en machinerie, pesticides, fertilisants et même en nourriture. Des centaines de sans-terre décident de quitter les CPA et recommencent à investir dans l'agriculture individuelle de subsistance.

En 1991, le MST avait développé vingt-quatre CPA, mais plusieurs d'entre elles n'ont pas survécu longtemps (Carter et Carvalho, 2015 : 255). La précarité et les conflits se sont rapidement transformés en « crise » dans les *assentamentos*. Après de nombreuses visites, discussions, débats et consultations entre les leaders du MST et la base, le Mouvement publie un rapport intitulé *La crise des CPA et les Collectifs* dans lequel ils admettent les erreurs du Mouvement et constatent l'échec du projet ; ils décident d'abandonner la stratégie « d'accumulation primitive[133] ». En décembre 1994, le MST présente un nouveau plan d'action. Dorénavant, la nouvelle stratégie est de mettre la pression sur l'État afin qu'il garantisse les services nécessaires aux *assentados* : subventions, crédits agricoles, écoles, autoroutes, électricité, postes de santé, etc. « This was an important shift in policy: from then on the MST intensified its policy of mass mobilizations and marches in what was to become a very successful policy for extracting resources from state bodies » (Branford et Rocha, 2002 : 94). La décision d'abandonner l'idée de construire des « îles socialistes de production » a également eu pour effet de reconnecter le mouvement à la société brésilienne. Le MST avait besoin de l'appui de la société civile et se montrait prêt à travailler avec les autres mouvements sociaux, afin de

[133] Sur le concept d'accumulation primitive, voir la partie huit du premier volume du *Capital* de Marx (1990).

revendiquer des réformes politiques bénéfiques à toute la société. Ce changement de stratégie reflétait également le nouveau contexte politique : le Brésil venait d'élire un nouveau président, Fernando Henrique Cardoso, qui, malgré les coupures dans les politiques agricoles pour les *assentamentos*, semblait manifester plus d'ouverture aux réformes sociales et avait stabilisé l'économie avec le *Plano Real*[134]. Le MST jugeait avoir plus d'espace politique pour se développer (Branford et Rocha, 2002 : 94). João Pedro Stédile affirme que cet épisode de l'échec d'imposition des coopératives a été une des leçons les plus importantes de toute l'histoire du Mouvement :

> « "We don't have a model for anything today. Each time we have tried to do this, it has failed. Today we draw up a 'guiding principle' but we leave it to each state or each settlement to decide how and when these orientations will be implemented" » (Cité par Branford et Rocha, 2002 : 95).

Les dirigeants sont conscients de devoir appliquer la coopération, mais de manière flexible, selon les « objectifs et subjectivités de chaque région » (Fernandes et Stédile, 2012 : 103). Le MST a toutefois réitéré son engagement envers la production collective en affirmant que les CPA étaient « la forme supérieure de coopération », tout en admettant qu'elles ne fonctionnent que dans un environnement spécifique avec des conditions appropriées[135] (CONCRAB, 1998 ; Harnecker, 2003).

---

[134] Plan de stabilisation monétaire développé par Fernando Henrique Cardoso en tant que ministre des Finances afin d'arrêter l'inflation.

[135] Dans le *Cahier de coopération agricole* publié en 1998, la CONCRAB énonce les principes suivants :

- Il est fondamental de développer la coopération dans ses formes les plus variées ; l'important ce n'est pas la forme, mais l'acte de coopérer. La coopérative est simplement une de ces formes et ne doit pas être la seule encouragée.
- Nous devons respecter la volonté des personnes. Mais nous devons aussi nous rappeler que « la nécessité commande la volonté », c'est-à-dire que les agriculteurs ne participent pas toujours parce qu'ils sont conscients de la nécessité de coopérer ou de son rôle stratégique, mais parce qu'ils sont dans le besoin. L'idée est de partir des nécessités objectives et d'avancer vers la conscientisation des associés.
- La coopération doit être un espace de gestion démocratique où les associés exercent leur souveraineté. Chaque expérience de coopération doit définir les espaces et les formes qui permettent, de manière organisée, la participation de tous. La direction de la coopération doit être exercée par un collectif de militants, qui rompt avec la pratique du personnalisme du pouvoir.

Dorénavant, les *assentamentos* pourront organiser la production de manière autonome en prenant la forme que les *assentados* décideront collectivement, en autant qu'ils demeurent fidèles aux principes politiques du mouvement et qu'ils encouragent une forme quelconque de coopération et de collaboration. Elias distingue entre deux catégories de coopération, « formelle » et « informelle ». La première est composée des coopératives et des associations, tandis que la seconde englobe les formes « moins avancées » de coopération, comme par exemple, le *mutirão*[136] (Elias, 2010 : 36). Ce dernier consiste à effectuer en groupe un travail exigeant individuellement comme, par exemple, la cueillette d'un légume ou la construction d'un espace commun. Il peut aussi prendre la forme d'un échange de services entre familles pour des tâches ponctuelles comme planter, désherber, ramasser les feuilles, traire le lait des vaches, le nettoyage et le maintien des

---

- Il est fondamental de développer l'intercoopération entre les diverses formes associatives présentes dans les *assentamentos*, ce qui signifie que les formes de coopération doivent aussi coopérer entre elles pour accumuler plus de force et de capacité d'affronter la concurrence capitaliste, en faisant la promotion de la création de richesse sous forme associative.
- L'économique doit être lié aux objectifs stratégiques des organisations. Il n'est pas au-dessus d'eux. La coopérative doit faire correspondre son action quotidienne aux principes et aux objectifs stratégiques de lutte pour la réforme agraire.
- Ce qui détermine l'avancement de la coopération ce sont les conditions objectives, et non seulement la volonté des associés. Ceci dit, la forme de coopération à être adoptée, ainsi que son niveau de développement potentiel, dépendent autant de conditions objectives (marché, moyens de production, capacité et qualification de la main-d'œuvre, etc.) que subjectives (volonté des personnes, leurs rêves et leurs projets).
- La coopération doit stimuler l'augmentation de la productivité du travail des associés en équilibre avec la durabilité environnementale et l'équité sociale.
- La coopérative doit être vue autant comme un instrument de stabilisation économique que de transformation sociale.
- Les activités de la coopérative doivent contribuer à la préservation de l'environnement, la protection de l'agro-biodiversité, des semences comme patrimoine des peuples au service de l'humanité et l'agroécologie comme stratégie productive de base.
- La coopérative doit promouvoir l'organicité de base à travers la constitution de groupes (*núcleo*) d'associés, permettre et encourager la participation politique et la conscientisation et surmonter les inégalités sociales et économiques (Sistema Cooperativista dos Assentados. *Caderno de cooperação agrícola* n° 5, Sao Paulo: Concrab, 1998. Cité par Christoffoli, 2015 : 181-183).

[136] Les *mutirão*, tout comme les échanges de services et pratiques communautaires sont considérés comme les formes les plus « embryonnaires » de coopération en milieu rural, remontant au temps de la colonisation. Leurs origines se trouvent dans les pratiques des premiers colons portugais et des peuples africains. À partir des années 1950-1960, ces formes de coopération étaient encouragées par le Parti communiste brésilien et l'Église progressiste (Martins, 1984), mais ont connu un grand recul avec la mécanisation des années 1970 et surtout l'introduction des pesticides et herbicides (Christoffoli, 2015 : 175).

infrastructures communes, l'organisation de certains repas collectifs, de fêtes religieuses, d'anniversaires (Elias, 2010 : 35 ; Bergamasco et Norder, 1996 : 56-57). Ensuite viennent les formes un peu plus avancées de coopération comme les associations[137] pour gérer, par exemple, une partie des terres des familles qu'elles décident de mettre en commun pour une production collective. Dans ce cas, nous avons une organisation semi-collective du travail dans laquelle certaines activités régulières, comme la commercialisation ou l'acquisition conjointe d'animaux et de machinerie, sont réalisées par l'association plutôt qu'individuellement[138] (Bergamasco et Norder, 1999 : 57). Ce sont les trois formes d'organisation sociale de la production qui structurent les *assentamentos* du MST : individuelle (mais qui emploie tout de même un type de coopération, quoique moins avancé), semi-collective et collective (les CPA) (Martins, 2000 : 35).

Toutefois, la conséquence de ce changement d'orientation a été que, dans la grande majorité des États en excluant la région sud du pays, les sans-terre sont passés à l'autre extrême : des lots de terre fondée sur une production largement individuelle. De plus, certains comportements que le MST avait mis beaucoup d'effort à éradiquer de ces espaces, comme le machisme, revenaient en force dans certains *assentamentos*. D'autres

[137] Les associations sont présentes dans tout le pays, mais surtout dans le sud. Depuis la fin du 19e siècle, au sud du pays (dans les colonies urbaines et rurales), les immigrants ont organisé des associations culturelles, sportives et économiques, qui formaient des communautés très bien établies. Au Rio Grande do Sul, au début du 20e siècle, le prêtre Amstadt a répertorié environ 350 associations dans les régions de colonisation allemande. Parmi celles-là, il y avait l'hôpital Moinhos de Vento, de Porto Alegre, ainsi que la première coopérative de crédit rural au pays à Nova Petropolis. Un congrès d'agriculteurs catholiques d'origine allemande, tenu en 1900, prend la décision de créer l'*Associação Riograndense de Agricultores*, ainsi que les premiers comptoirs de prêts de type Raiffeisen (embryon des futures coopératives de crédit), déjà très présentes en Allemagne. Dans cette même période, les colonies italiennes ont également fondé des centaines de sociétés d'aide mutuelle pour aider les immigrants (Christoffoli, 2015 : 176).

[138] De plus, les associations fonctionnent également comme instrument juridique de représentation des familles qui facilitent les rapports entre la bureaucratie, l'État et les *assentados* (Perez, 2015 : 59). À travers les associations, les *assentados* peuvent revendiquer plus facilement la construction d'une école ou d'un poste de santé, de transport public ou d'autoroute, car ils parlent au nom d'une entité incorporée et reconnue par l'État. Ce faisant, même si un *assentamento* n'a pas de coopérative, les familles se côtoient régulièrement et maintiennent un lien social de partage et d'entraide (Perez, 2015 : 59).

problèmes de relations sociales refont également surface, car les familles participent moins aux activités quotidiennes du mouvement, se rendant seulement aux grandes manifestations (Branford et Rocha, 2002 : 95).

Alarmés, les dirigeants prennent des mesures. En décembre 1994, le MST organise une rencontre nationale intitulée « Les perspectives de la coopération dans le MST ». Les militants présents décident alors d'encourager les *assentamentos* à fonder des Coopératives de prestation de services (CPS) et des coopératives de crédits. Les premières CPS seront fondées deux ans plus tard, en 1996. Ces coopératives deviennent beaucoup plus populaires auprès des *assentados* dû au fait qu'elles apportent des bénéfices économiques concrets et rapides. Par exemple : fournir de l'aide aux *assentados* pour remplir les formulaires bancaires afin d'avoir accès à des prêts ; acheter des intrants agricoles en grande quantité et bénéficier d'un meilleur prix ; créer des installations pour transformer les matières premières en produits avec valeur ajoutée ; créer des réseaux de commercialisation pour que les *assentados* puissent se passer des intermédiaires en vendant leur produit à un meilleur prix. De plus, les CPS apportent des « bénéfices politiques » : les *assentados* apprennent à travailler ensemble et à prendre des décisions collectives par rapport au futur de la coopérative[139] (Branford et Rocha, 2002 : 95 ; Wolford, 2010 : 84 ; Perez, 2015 : 59). Lorsque plusieurs CPS existent dans une même région, elles s'incorporent dans une Coopérative de prestation de service régionale (CPSR), leur conférant beaucoup plus de poids politique dans les négociations avec l'État. Elles regroupent généralement plusieurs municipalités voisines et s'occupent de

[139] Par exemple, la Coopérative régionale de prestation de services de l'est de Santa Catarina, établie en 1998, fabrique de la confiture à partir des fruits fournis par les *assentados* de la région. La confiture est emballée dans des pots avec l'étiquette de la marque du MST, *Terra Viva*, pour ensuite être commercialisée jusqu'à l'état de São Paulo (Wolford, 2010 : 84).

développer les installations nécessaires à une agro-industrie[140] (Perez, 2015 : 59). De plus, le MST a développé six coopératives de crédit, presque toutes dans le sud du pays, qui mettent de l'avant une série de critères éthiques dans le but de repenser le « rôle social de l'argent »[141] (Perez, 2015 : 61).

Malgré tout, la période 1999-2004 se caractérise comme un temps de démobilisation et de reflux des associations dans les *assentamentos*. Les coopératives ont été la cible d'importantes coupures résultant une fois de plus en un taux d'endettement trop élevé et des faillites de plusieurs d'entre elles partout au pays, avec des familles déstructurées décidant souvent de quitter l'*assentamento*. La dernière étape pour laquelle nous avons des données (2005-2010) est marquée par la création de programmes publics d'accès au marché créés par le gouvernement Lula, dont le PAA (Programme d'acquisition d'aliments) et le PNAE (Programme national d'alimentation scolaire). Ces programmes simplifient la bureaucratie des processus d'acquisition d'aliments pour des programmes publics et établissent qu'au moins 30% du budget des institutions publiques pour l'alimentation doit être alloué aux produits de l'agriculture familiale. Bien que seulement

[140] Les CPSR se chargent également du suivi de tout le processus de travail dans la chaine de production. Les familles reçoivent généralement un « retour sur l'excédent » (sous forme d'argent) en fonction de l'activité réalisée pour la coopérative. Cette activité peut être mesurée par des heures de travail dédiées à la coopérative (ce que le MST appelle « une aide aux dépenses » personnelles) ou bien selon la quantité et la qualité de la production expédiée (par exemple, litres de lait, kilos de riz, de fruits, etc.). Le contrôle effectué par une CPSR de l'ensemble de la chaine de production permet d'assurer aux familles *assentadas* une stabilité économique en leur garantissant un meilleur prix par unité de production, en plus de leur donner la possibilité de diversifier davantage la production et d'augmenter la valeur ajoutée à l'aide de l'agro-industrie. Enfin, la promotion et la distribution des produits se voient renforcées et élargies à travers les réseaux du MST et sa marque *Terra Viva* (Perez, 2015 : 60).

[141] Le Mouvement avait également mis sur pied une réponse à la crise des *assentamentos* dans le domaine de l'éducation. En 1993, il crée son premier *Curso Técnico em Administração de Cooperativas* (Cours technique en administration de coopératives, TAC) (Carter et Carvalho, 2015 : 255). En 1995, sa première école de niveau technique voit le jour, l'*Instituto Técnico de Capacitação e Pesquisa da Reforma Agrária* (ITERRA) afin de donner le cours TAC et le cours pour former des professeurs pour les écoles du MST. Aujourd'hui le MST a environ quinze centres de formation technique partout au pays (Eid *et al*., 2015 : 140-141).

10% des familles *assentadas* fait usage de ces programmes, celles qui en bénéficient ont vu leur organisation s'améliorer, devenant plus efficace pour remplir les exigences du programme. Cela a provoqué une petite effervescence de la coopération et la relance de plusieurs coopératives et associations fermées précédemment (Christoffoli, 2015 : 179). Ceci dit, Novaes *et al*., soulignent que « s'il est vrai que le PAA et le PNAE ont contribué à améliorer le revenu dans les *assentamentos*, il est aussi vrai que ces programmes ont donné une orientation utilitariste et économiciste au coopérativisme et à l'associativisme » (Novaes, Pires *et al*., 2015 : 129).

3.5. L'échec de l'imposition du travail collectif

La littérature scientifique sur l'échec de l'imposition du travail collectif afin de transformer les CPA en des « îles socialistes » propose de nombreuses explications du phénomène. Ces explications sont importantes pour notre propos car elles révèlent le cadre théorique et la méthodologie employés par la plupart des études sur les *assentamentos*. La présentation de ces explications nous permettra de nous situer par rapport à la littérature et de justifier nos questions de recherche, ainsi que l'usage de notre cadre théorique issu de la philosophie politique. Nous présenterons, dans un premier temps, les différentes thèses défendues par les auteurs, en montrant l'insuffisance de critères quantitatifs, structuralistes ou institutionnels pour comprendre le processus de construction d'une communauté politique. Dans un deuxième temps, nous prolongerons l'analyse en nous concentrant sur des travaux ayant examiné des coopératives spécifiques comme cas d'études, afin de comprendre les causes de leur échec, mais surtout de leur réussite.

Les journalistes britanniques Branford et Rocha (2002) constatent que, dans la majorité des *assentamentos* (surtout ceux situés dans d'autres régions que le sud du Brésil), les paysans ont eu beaucoup de difficulté à accepter le travail collectif et la mise en commun des terres pour la production. Pour plusieurs d'entre eux, le rêve était simplement d'obtenir une terre pour cultiver leurs légumes et avoir de meilleures conditions de vie. Le travail collectif impose un rythme de travail, un sens du partage, de l'écoute, de la tolérance et du compromis extrêmement difficile à intégrer pour la plupart des paysans. Selon Branford et Rocha,

> « It was not so much the ideology as the practical details. Many families, brought up in the conservative Catholic traditions of the Brazilian countryside, were horrified at the idea of collective living. Hard headed peasant farmers questioned the viability of the new cooperatives[142] » (Branford et Rocha, 2002 : 93).

Autrement dit, les auteurs attribuent l'échec surtout à des raisons internes à chaque *assentamento,* à des discordances entre les aspirations et les mentalités traditionnelles des familles et la volonté du Mouvement.

Selon l'économiste Horacio Martins de Carvalho, grand supporter du MST depuis ses débuts, le Mouvement a commis une grave erreur. Au lieu de s'inspirer des personnes dans les *assentamentos*, de la réalité de leur vie quotidienne, de leur travail, de leurs expériences antérieures en coopération ou de leur identité sociale, le Mouvement s'est laissé influencé par des « facteurs externes » (Cité par Branford et Rocha, 2002 : 93). Leur grand soutien idéologique à la cause cubaine a fini par aveugler les leaders du MST, les rendant insensibles au fait qu'en absence de subventions soviétiques (qui se sont soudainement terminées en 1991) la plupart des firmes collectives cubaines devenaient

[142] De plus, le modèle collectiviste du MST ignorait au départ les énormes dégâts environnementaux causés par les méthodes modernes d'agricultures (Branford et Rocha, 2002 : 93).

insoutenables économiquement. Ainsi, tout comme Stédile, Carvalho attribue l'échec à une rigidité dans la manière d'implanter le travail collectif. Il aurait fallu plus de flexibilité et d'adaptation selon le contexte propre à chaque *assentamento* (voir Branford et Rocha, 2002).

Eid *et al*. (2015), pour leur part, expliquent l'échec par les facteurs suivants : beaucoup de terres expropriées dans des régions où vivre de l'agriculture est presque impossible : mauvaise qualité du sol, difficultés structurelles de plantation et de commercialisation, longues distances de l'*assentamento* à la ville la plus proche, mauvaises conditions des routes, accès limité ou absence d'accès à l'eau, à des égoûts et à l'électricité, concurrence avec de gros conglomérats d'agriculture devenant de plus en plus féroce, dépendance envers les intermédiaires, situation très fréquente, qui mène à l'exploitation des travailleurs (Eid *et al*., 2015 : 135-136). En d'autres termes, ce n'est pas une question d'accepter ou pas l'idée du travail collectif ; ce sont plutôt des facteurs externes ou structurels qui expliquent l'échec.

Selon Pimentel (2004), Eid *et al*., (2006), Severino (2006), Vazzoler (2004), Chiariello (2008) et Christoffoli (1998), une des plus grandes difficultés consistait à réaliser la transition de la production agricole familiale non mécanisée vers la production agro-industrielle, un processus d'apprentissage, avec des avancées et des reculs, parsemés de tensions. Dans ce processus, apparaissait la contradiction de devoir concilier, d'une part, la nécessité de *former* les travailleurs dans l'usage de nouvelles pratiques productives, d'outils de travail, de machinerie et d'équipements non conventionnels et, d'autre part, l'urgence d'assurer la *gestion* du projet, en incorporant les achats, les ventes et le travail de bureau en général. Cette tension a soit fait évoluer très vite certains

groupes, soit en a amené d'autres à la faillite. Tout comme Branford et Rocha, le constat ici est que les raisons de l'échec sont surtout internes. Mais contrairement à ce que soutiennent Branford et Rocha, ce n'est pas le refus du travail collectif par les *assentados*, mais le manque d'organisation et de capacités individuelles qui explique l'échec.

Selon Pedro Christoffoli (2000), un ancien observateur et proche du MST, l'échec s'explique par les facteurs suivants : incapacité de générer des excédents économiques ; productivité du travail et composition du capital trop faibles ; absence de stratégie économique maximisant l'emploi de la force du travail ; ressources disponibles et potentiels de marchés trop faibles ; manque d'appui de l'État ; mauvaise préparation ou le manque de connaissance technique. De plus, beaucoup de débats politiques ont émergé autour du fait que les coopératives voulaient installer un système de travail socialiste au sein d'une société et d'un marché capitalistes, ce qui par définition représente un défi colossal (Christoffoli, 2000 ; Elias, 2010 : 34). Christoffoli souligne également le décalage entre, d'une part, le projet conçu par le MST et, d'autre part, l'expérience culturelle et politique ainsi que les désirs individuels des *assentados* et la « conscience organisationnelle artisanale des paysans » (2012 : 175). La thèse de Christoffoli a le mérite de rassembler les facteurs contextuels, organisationnels, ainsi que les divergences idéologiques pour expliquer l'échec stratégique. Cependant, elle nous apprend peu, par exemple, sur les manières concrètes par lesquelles les paysans négocient leurs désirs et leurs aspirations, ou encore les processus de prise de décision, le rôle des leaders, la manière d'établir la division du travail et les effets de celle-ci sur la vie quotidienne des paysans.

Bergamasco et Norder (1996) arrivent à des conclusions très similaires à celles de

Christoffoli (2000, 2012). Selon eux, les difficultés des coopératives sont surtout liées à « l'ordre organisationnel » et à la « division du travail », concepts aussi fondamentaux que les « formes démocratiques de prises de décision ». Selon eux, « la flexibilité qu'impose le système de marché peut rendre conflictuelle la relation entre la base sociale organisée dans les assemblées générales et le travail spécifique des "leaders" » (Bergamasco et Norder, 1996 : 61). Un des principaux dilemmes des coopératives est la répartition des dividendes. Un facteur commun souvent évoqué de discorde, et parfois de rupture, est la taille différente des familles : si la distribution est faite par famille, les plus nombreuses sont désavantagées ; à l'inverse, si la distribution est faite par heure de travail, les plus nombreuses sont avantagées. Des formes mixtes de distribution sont présentées comme des solutions possibles. L'idéal de « l'autonomie paysanne » est encore très présent chez beaucoup de sans-terre, rendant difficile l'implantation à plus grande échelle des coopératives (Bergamasco et Norder, 1996 : 60). Dans ce contexte, poursuivent Bergamasco et Norder, « la pertinence de la formation d'une nouvelle mentalité et éthique du travail devient très claire : une construction décisive pour que les CPA obtiennent le succès escompté » (Bergamasco et Norder, 1996 : 61-62). Autrement dit, tout comme Christofolli (2000), les auteurs avancent des facteurs organisationnels, contextuels et idéologiques pour expliquer l'échec stratégique. Ils reconnaissent explicitement le besoin d'une « nouvelle mentalité et éthique du travail », mais ne s'avancent pas sur *comment* ces éléments se matérialisent et *s'agencent* concrètement, car, pour ce faire, une étude ethnographique détaillée d'une coopérative « réussie » serait de mise, ce qui n'est pas leur objet d'étude.

Robles et Veltmeyer (2015), dans une importante étude sur les coopératives du MST, privilégient davantage une approche structurelle pour expliquer l'échec stratégique. Ils soulignent que le gouvernement de Fernando Henrique Cardoso est également responsable dans la mesure où les années 1994 à 1998, années du premier mandat du président, se caractérisent par des coupures dans les politiques agricoles et des délais considérables dans l'obtention des crédits agricoles et de l'assistance technique (Robles et Veltmeyer, 2015 : 109). Cette période est aussi celle de la criminalisation galopante des mouvements ruraux, notamment le massacre de 1996 à Eldorado dos Carajás où vingt-et-un paysans ont été assassinés[143] (Nepomuceno, 2007). Le MST a fortement dénoncé le gouvernement fédéral et les gouverneurs d'états conservateurs qui avaient implanté des mécanismes bureaucratiques rendant considérablement plus difficile l'accès des paysans aux politiques agricoles, notamment l'investissement initial pour démarrer la production. Selon Robles et Veltmeyer, la création de milliers d'*assentamentos* est devenue un sérieux problème à la fois pour Cardoso et pour le MST. À la fin des années 1990, il y avait un demi-million de familles paysannes dans les *assentamentos* dont plusieurs sans accès à des logements adéquats, à de l'eau potable, à un système d'égoûts, à l'électricité, au système de santé, à l'éducation et aux services sociaux (Spavorek, 2003). Pour Cardoso, les *assentamentos* étaient devenus un poids financier, d'autant plus que le FMI commandait

[143] Toutefois, le massacre de 1996 a également eu pour effet de gagner l'opinion publique et mettre le MST sur la carte internationale. Le gouvernement de Cardoso a dû céder sur certains domaines, notamment en donnant un plus grand accès à certains financements publics pour les coopératives et les agro-industries. En 1997, le MST avait fondé neuf coopératives étatiques. Qui plus est, entre 1997 et 2000, le nombre d'agro-industries (produisant du lait, de la viande, du maté, de la *cachaça* (alcool fort typique brésilien), de la farine de manioc, des confitures de fruits, du pain et d'autres produits) est passé de vingt-cinq à quatre-vingts (Carter et Carvalho, 2015 : 255). Cependant, pendant le second mandat de Cardoso (1998-2002), les coopératives du MST ont souffert d'une récession économique, forçant la CONCRAB à organiser de grandes mobilisations et activités de lobbying pour forcer le gouvernement à respecter ses engagements d'investissement dans les crédits au logement, l'assistance technique et d'autres services (Carter et Carvalho, 2015 : 255).

des réformes structurelles néolibérales à l'économie brésilienne. Pour le MST, les *assentamentos* étaient devenus un problème logistique, remettant en question la capacité du Mouvement de s'occuper d'autant de familles paysannes. L'absence d'un programme gouvernemental cohérent et unifié a aggravé le problème, car bien que la responsabilité première pour la réforme agraire revienne à l'INCRA, la responsabilité d'une série d'autres services était entre les mains d'autres départements gouvernementaux. Le manque de synchronisme entre les différents paliers et agences de l'État a grandement compliqué le développement des *assentamentos* (Robles et Veltmeyer, 2015 : 109). Ainsi, Robles et Veltmeyer affirment que le problème structurel de manque d'accès adéquat aux politiques agricoles est la cause principale de l'échec stratégique (Robles et Veltmeyer, 2015 : 147). Les auteurs avancent que le succès des coopératives a été très relatif avec des performances inégales dépendamment de la région. Ils reconnaissent des erreurs d'organisation, des problèmes de leadership et d'administration, ainsi que l'infertilité du sol et les sécheresses. Cependant, soulignent-ils,

> « the main factor that has hindered social entrepreneurship has been the economic conditions within which the cooperatives must operate. These conditions are characterized by expanded market liberalization, reduced state protection, and limited access to markets » (Robles et Veltmeyer, 2015 : 147).

Le Brésil est une économie de marché avec un secteur d'agriculture oligopolistique, ce qui signifie que les coopératives doivent faire affaire avec des créditeurs financiers, des fournisseurs d'intrants, des commerces de détail à grande échelle, et des agences de régulation afin d'amener leurs produits sur le marché. Certaines coopératives sont relativement bien préparées pour opérer dans ce contexte, mais d'autres pas du tout. La réforme agraire, soutiennent les auteurs, « may have provided them with the freedom to

produce, but not necessarily the freedom to commercialize[144] » (Robles et Veltmeyer, 2015 : 147). Sans accès au marché, les coopératives ne peuvent être soutenables économiquement. Robles et Veltmeyer regrettent que des « conventional approaches to the formation of cooperatives » abordent le sujet en passant sous silence cet aspect structurel de l'économie pour comprendre les raisons de l'échec stratégique (Robles et Veltmeyer, 2015 : 148). Selon eux, ces approches mettent l'accent sur le fait que le problème serait davantage une question logistique et organisationnelle qui peut se régler en réalisant des études de marché et des plans d'affaires mieux consolidés. Ce type d'approche ne prend pas en compte la « structural dimension of the problem » : le « power of agribusiness in the market » (Robles et Veltmeyer, 2015 : 148).

S'il est indéniable qu'une analyse structurelle du pouvoir de l'agrobusiness et de l'État dans l'économie brésilienne est fondamentale afin de comprendre l'échec de plusieurs coopératives, cette dimension nous apprend peu sur l'interaction quotidienne entre les membres, les conflits sociaux, les processus de prises de décision, les différentes aspirations et visions des paysans et la signification du travail collectif pour les sujets qui en font l'expérience quotidienne. Faire équivaloir la compréhension de l'échec de l'imposition du travail collectif aux *assentados* avec le pouvoir de l'agrobusiness sur l'économie (et le rôle de l'État) réduit la complexité des relations humaines à une chape de plomb structurelle, qui frôle un certain déterminisme.

Quant aux explications qui privilégient des arguments internes, nous retrouvons trois catégories de facteurs explicatifs : les facteurs contextuels (le lieu géographique de

[144] L'augmentation du nombre de supermarchés au Brésil, et en Amérique latine en général, a drastiquement limité les opportunités de commercialisation pour les petits producteurs. En 2000, les supermarchés contrôlaient entre 50% et 60% de tout le secteur du détail en alimentation en Amérique latine ; au Brésil, c'était 75% (Reardon et Berdegué, 2002 ; Coleman 2004).

l'*assentamento*), la capacité d'organisation et les habiletés individuelles, et les conflits et tensions idéologiques (l'acceptation ou pas du travail collectif). Quelques constats critiques s'imposent. Premièrement, bien que toutes ces analyses avancent des arguments importants pour expliquer l'échec stratégique, aucune d'entre elles ne prend en compte la trajectoire complète, le récit de vie des familles s'étant engagées dans des projets de coopératives, et ce, depuis leur première occupation. Seulement un travail ethnographique à la fois historique, ancré sur des récits de vie, ainsi qu'un travail d'observation d'expériences individuelles et collectives et de descriptions de terrain est à même de nous fournir une telle analyse. Comme l'écrit Wolford, l'attention portée sur les « lived experiences » plutôt que la rhétorique et sur les « intentions » (conscientes ou inconscientes) plutôt que sur l'action, enrichit nos capacités d'apprécier les contradictions et l'hétérogénéité des mouvements sociaux (Wolford, 2006 : 340). L'ethnographie de la participation quotidienne dans les mobilisations nous aide à déconstruire l'image populaire des mouvements sociaux comme « coherent, well-bounded entities consisting of individuals committed to the goals of the collective » (Wolford, 2006 : 335). En effet, en ce qui concerne les propos de cette thèse, l'ethnographie nous apparaît comme étant le seul outil méthodologique nous permettant de comprendre comment se fait l'expérience du politique par les sujets engagés dans la construction des coopératives. Quel sens prend l'expérience de politisation que vivent les sujets dans les campements une fois qu'ils se lancent dans la construction des coopératives ? Comment cette expérience perdure-t-elle ou s'efface-t-elle dans le temps, autant au niveau individuel que collectif ? Existe-t-il un juste équilibre à viser entre la collectivisation des terres et du travail et l'individualisation de certaines tâches et activités ? Comment se détermine et s'institue le rôle des leaders

dans les projets de coopérative ? Bien que l'un des principes clés du coopérativisme dans le MST soit l'égalité entre les membres, y a-t-il un besoin de leadership reconnu par tous, donc d'une certaine verticalité, pour mener à bien le projet coopératif ? Ultimement, qu'est-ce qui fait la *réussite* des coopératives du MST ? Ces questions non seulement ne trouvent pas de réponse dans la littérature, mais ne sont posées qu'indirectement. Nous avançons l'idée selon laquelle les réponses à ces questions doivent nécessairement venir d'une analyse du processus de construction de la communauté politique et d'expérience du politique des sujets, qui appellent à d'autres cadres théoriques et d'autres méthodologies de recherche que celles mobilisées jusqu'à présent.

3.6. Cas d'études

Curieusement, si l'analyse de l'échec de certaines coopératives est l'objet de plusieurs travaux détaillés, l'examen minutieux des coopératives « réussies » est beaucoup moins présent dans la littérature. Parmi les quelques études qui se penchent sérieusement sur le sujet, nous relevons celle de Wittman (2007), Robles et Veltmeyer (2015), Panhke (2015), ainsi que celle de Bleil (2012), que nous discuterons maintenant en détail en tentant de comprendre quels sont les facteurs évoqués en cas de succès.

Wittman (2007) examine le cas de COOPAC, au Mato Grosso, un état dominé par l'agrobusiness, la monoculture et l'extrême concentration des terres. Wittman affirme que cette coopérative est un modèle qui « diversifies and extends the social structure of production to redefine community relations, provides space for family agriculture in the local and regional food system, and meets broader social objectives of local and regional development » (Wittman, 2007 : 31). Contrairement à la plupart des *assentamentos* au

Mato Grosso, COOPAC utilise le système d'*agrovila* pour la construction des logements. La coopérative a décidé de l'espace commun où ont été construites une école, une église et une clinique de santé. Cet espace comporte également la grange de lait, l'entrepôt de grains, les petits animaux et la cuisine collective[145]. Wittman affirme que « COOPAC members perceive themselves not just as economic partners, but as a community » (Wittman, 2007 : 136). L'interaction quotidienne des membres due à la proximité géographique des maisons contribue beaucoup à faciliter l'organisation collective, économique et sociale, de la production. À travers cette interaction, l'égale responsabilité dans la planification a émergé comme un principe organisationnel de COOPAC. La division du travail, comme dans toutes les CPA, comprend la désignation de « leadership role » pour chaque secteur de production[146]. Tous les membres doivent participer à des réunions pour évaluer et planifier toute la chaîne de production. Enfin, la répartition des excédents économiques (ou le salaire) est fait en fonction des heures de travail[147].

Wittman ajoute que la flexibilité organisationnelle, basée sur la discussion et la planification, est ce qui a permis à COOPAC d'évoluer en prenant en compte les besoins individuels et collectifs. Par exemple, certaines familles plus nombreuses sèment également individuellement sur une partie privée de leurs terres. « Little by little, the

[145] Tout comme à COOPAN, la cuisine collective permet une économie de temps importante pour la coopérative à travers la division du travail. Tous les repas du midi sont préparés par des membres de la coopérative dont la tâche est la gestion du « restaurant ». Ce système a permis de libérer deux heures quotidiennes de loisir pour un ou plusieurs membres de chaque famille associée. De plus, il existe un système collectif pour faire le supermarché. Les familles donnent une liste de ce dont elles ont besoin et des associés se chargent de faire les courses pour toutes les familles. Ces achats en gros permettent une économie de 17% dans les supermarchés locaux. Les familles paient les courses par une déduction de leurs salaires (Wittman, 2007 : 137).

[146] Ce rôle est de coordonner les membres du secteur dans leurs tâches quotidiennes, par exemple, en estimant la quantité de main d'œuvre nécessaire et les heures travaillées.

[147] Les premières années de la coopérative, toute la nourriture de subsistance et les profits des ventes étaient répartis également entre les membres. Aujourd'hui, chaque associé documente ses propres heures de travail et est payé en conséquence ; la nourriture produite est toujours distribuée de manière égale entre les familles (Wittman, 2007 : 137-138).

balance between collective and individual effort is being worked out, and each family is able to take on individual initiatives as they see fit, while still contributing to the larger cooperative objectives » (Wittman, 2007 : 138). Un autre facteur de réussite de COOPAC est sa stratégie de commercialisation. Campo Verde, la municipalité la plus proche de l'*assentamento*, a installé un « marché de fermiers », du fait de la pression exercée par COOPAC, incluant des occupations de la mairie pour arriver à obtenir cet espace. Le marché public est maintenant une attraction de la région où plus de 150 producteurs viennent vendre leurs récoltes et ont mis sur pied l'Association des vendeurs du marché pour réguler l'enregistrement et payer pour l'entretien (Wittman, 2007 : 139). Enfin, l'échange d'expériences avec d'autres coopératives est un autre facteur pédagogique important de la réussite de COOPAC pour la consolidation de l'agriculture biologique et diversifiée. Toutefois, l'élément peut-être le plus important qui explique le succès de COOPAC est la « question sociale ». L'interaction de la vie quotidienne crée des attentes et perspectives variées, ancrées sur des opinions divergentes sur ce que devrait être la vie en communauté. Depuis le début, plusieurs familles ont quitté la coopérative et un homme dit avoir quitté, car il ne supportait pas vivre avec toutes ces familles autour de lui : « "I needed my own space" » (Wittman, 2007 : 139). Autrement dit, l'un des principaux défis, non seulement de COOPAC, mais, à notre avis, de toutes les CPA, notamment celle considérées comme « réussies », se résume dans la déclaration suivante d'un associé :

> « You want things one way, another person wants it another way, another thinks no, it should be like that. There is never a moment when everyone is happy, there are always those that question, and afterwards it creates a climate of dissatisfaction, that doesn't give you much liberty to live happy. Sometimes there are days that you think, you want to leave everything and run away…and some people are leaving. Why? Due to the lack of understanding, of everyone realizing that we are all in charge, that everyone

has a turn, to say things at the right time, to not hurt people » (Wittman, 2007 : 141).

Bien que certains associés insistent sur les difficultés de maintenir une cohérence de groupe, d'autres affirment au contraire que c'est précisément cet épuisant processus de discussions constantes qui, lorsque réalisé correctement, mène à une solidarité et une coopération nouvelles en permettant de repenser chaque fois l'organisation sociale de la production. Le processus collectif de prises de décision a eu pour effet le déploiement d'une constante redivision du travail en fonction de l'évolution des mentalités et des besoins de chacun[148] (Wittman, 2007 : 141). Wittman souligne des aspects qualitatifs fondamentaux dans la réussite de COOPAC, tels que bien mener les discussions et réflexions, ainsi que la capacité à s'adapter aux besoins des membres en essayant d'atteindre un équilibre entre l'individuel et le collectif. Cependant, elle nous apprend peu sur comment, concrètement au quotidien, les paysans doivent peser les pour et les contre de l'individuel et du collectif. Par quels moyens ou processus peuvent-ils s'ajuster pour atteindre une juste mesure de collectivisation ? Quel est le rapport entre la collectivisation et le rôle des leaders de la coopérative ? Ou encore, le rapport entre la gestion collective et les réunions ? Wittman nous parle du fait que certaines familles produisent individuellement en plus de leur contribution à la coopérative, ce qui permet d'équilibrer l'individuel et le collectif. Dans cet exemple, le besoin individuel est comblé par une activité (la production individuelle) qui ne relève plus de la coopérative, mais seulement de la volonté individuelle de chaque famille. Cela signifie que l'équilibre se fait en évacuant les besoins individuels de la gestion même de la coopérative. Mais y aurait-il un moyen de comprendre ou d'observer cet équilibre *à l'intérieur* de la coopérative ? Selon

[148] En conséquence, COOPAC a réussi à atteindre un niveau de stabilité économique enviable en comparaison des familles qui produisent individuellement.

nous, l'équilibre entre l'individualisation et la collectivisation est un des facteurs clés pour comprendre la construction d'une communauté politique basée sur la coopération et nous en discuterons en détail au chapitre six.

Susana Bleil (2012), inspirée d'une « sociologie du sens », notamment celle de Georg Simmel, retrace l'histoire des familles de COPAVI, au Paraná, afin de montrer comment cette communauté s'est construite et comment fonctionne la coopérative de production collective. COPAVI est l'une des coopératives les plus connues du MST, reconnue comme modèle d'organisation collective. Bleil retrace l'histoire personnelle de quelques membres pour illustrer comment ils se sont engagés dans le projet et comment ce dernier les a transformés. Elle mentionne notamment le changement de personnalité de plusieurs sans-terre après avoir surmonté les épreuves du campement (Bleil, 2012 : 180). Les conditions très précaires dans le campement les ont forcés à coopérer et s'entraider. La solidarité entre les membres est mise à l'épreuve, mais tout ce qu'ils gagnent est mis dans une caisse commune. Pour certains militants, dont Solange, une militante modèle pour son dévouement à la cause, la mise en partage des biens et de l'argent était déjà une pratique commune à la maison, ce qui rend au travail collectif un aspect « familier », voire « naturel » (Bleil, 2012 : 182). Pour Solange :

> « La volonté de "faire" communauté, de faire référence à "notre coopérative", de se départir de l'automatisme de la référence à "mon argent" est surtout le fait d'une minorité de militants. La majorité des occupants ont un autre défi à relever, celui de constituer des règles[149] valables pour tous,

[149] Ces règles générales sont à peu de choses près les mêmes pour toutes les CPA et se résument comme suit : « Selon les règles, tout ce qu'il y a dans la ferme appartient à l'ensemble des membres : la terre exploitée, les animaux et les outils de travail. Rien ne peut être consommé, donné ou vendu par un membre du groupe sans l'autorisation prise à l'assemblée générale. Les 32 militants doivent décider collectivement des modes de production, de commercialisation. De consommation et de l'ensemble des règles de la vie en collectivité. Suivant les décisions prises par les familles, tout le travail est collectif, et les hommes et les femmes disposent des mêmes droits dans la coopérative. Un réfectoire a été installé à proximité des locaux de travail, où du lundi au vendredi les familles déjeunent ensemble […]. Pendant la journée, les enfants jusqu'à cinq ans vont à la crèche du village, une personne de la coopérative assure le transport collectif avec

> de les respecter au quotidien, et d'apprendre à vivre en collectif » (Bleil, 2012 : 183).

Chaque secteur choisit un coordonnateur qui note les heures des membres de son secteur par mois. Le salaire est calculé selon le nombre d'heures travaillées. Bleil soutient que c'est dans le campement et les occupations que les militants vont transmettre « la culture politique du MST » aux nouveaux venus, afin qu'ils comprennent ce que signifie « être un Sans Terre » (Bleil, 2012 : 185). Ainsi, la sociologue écrit que « l'action fraternelle et solidaire se trouve au cœur de la culture politique de l'organisation » (Bleil, 2012 : 187). Ces pratiques, soutenues par des principes, apprises et développées par l'héritage catholique ainsi que dans le quotidien des campements, sont les conditions pour devenir « cadre du MST » : « Les *anjinhos* [petits anges] sont donc des cadres du MST qui ont l'expérience d'autres occupations. Ils agissent pour le bien des "autres", leur objectif n'est pas personnel » (Bleil, 2012 : 187, 191). Le cadre, poursuit-elle, n'agit pas selon la logique du « petit chef » qui va exiger que les actions soient bien menées par les familles encore insuffisamment politisées. Au contraire, en acceptant que la politisation soit l'effet d'un processus, « ce cadre essaye par et dans sa pratique quotidienne de former les nouveaux venus » (Bleil, 2012 : 191). Pour tirer de telles conclusions, Bleil se base exclusivement sur quelques témoignages et n'observe pas les comportements en interaction, ce qui lui aurait permis de pointer des contradictions ou des concordances entre discours et pratiques. Autrement dit, la thèse de Bleil est que COPAVI fonctionne bien en grande partie, car les militants et cadres sont des modèles d'individus engagés politiquement et dévoués à leur cause, ayant notamment participé à fonder le MST lui-même.

---

l'une des voitures de la COPAVI. Grâce à cette structure, les femmes peuvent se consacrer à l'ensemble des activités de la coopérative, comme les hommes » (Bleil, 2012 : 184).

Bleil poursuit en écrivant que

> « l'engagement est le produit d'une conviction intime, voire d'une conversion. Le sentiment qui l'accompagne est celui de la gratitude, de la reconnaissance envers le Mouvement. […] Celui qui s'engage le fait parce qu'il est convaincu qu'il doit s'engager pour le "bien de tous". Les militants doivent comprendre que l'action juste est celle fondée sur le dévouement envers le Mouvement. Ce sentiment oriente verticalement leurs solidarités vers le MST, mais aussi en rayonnant horizontalement envers tous les "compagnons" vis-à-vis desquels les militants sont censés témoigner une amitié jusqu'à les inclure dans sa famille » (Bleil, 2012 : 198).

Or, comme l'a très bien montré notamment Wolford (2003, 2006, 2010), mais aussi presque tous les auteurs cités dans ce chapitre, les raisons pour lesquelles les paysans s'engagent dans le MST sont des plus variées : allant du rêve d'obtention d'une terre pour y travailler et vivre, en passant par la simple volonté de ne pas être hébergé par son patron, jusqu'au projet politique de construire des communautés alternatives. En d'autres termes, Bleil ne prend pas en compte les différentes motivations individuelles et les parcours personnels de sans-terre « ordinaires », ni le rapport entre l'économique et le politique dans les aspirations et l'expérience des sujets étudiés. Elle continue en affirmant que « [p]our que l'individu trouve un sens à donner et à se donner, qu'il "entre dans le MST" et qu'il prenne l'identité de Sans Terre », il doit accepter de vivre dans des « communautés et intégrer des valeurs comme la fraternité, la responsabilité et le travail bien fait » (Bleil, 2012 : 199). Or, encore une fois, s'il est vrai que les communautés du MST se construisent à partir de ces valeurs, les conflits et les discordances[150] constituent le plus souvent le quotidien de ces communautés. Savoir comment négocier et régler les conflits est même

[150] Bleil affirme tout de même que le conflit « [p]lus qu'un fait omniprésent dans la société […] est une forme de socialisation. C'est parce qu'il y a des conflits que la société est possible dans le temps » (Bleil, 2012 : 226). Or, sa méthodologie n'analyse pas le conflit comme structurant les relations sociales, bien au contraire, il n'y a pas d'exemples de conflits ayant secoué structurellement la coopérative. Environ 50% des familles pionnières sont parties avant l'année 2000. Beaucoup d'entre elles appartiennent toujours au MST. Ils ont même un psychologue (Pertti Stimula) maintenant qui vient de temps en temps offrir ses services. Selon elle, cela montre que les membres acceptent le conflit et sont prêts à relever le défi au nom du projet de vivre ensemble collectif (Bleil, 2012 : 227).

un aspect constitutif des communautés politiques bien établies. Bleil reconnaît et énumère des conflits et le rôle qu'ils jouent dans la construction de la communauté, mais avance du même souffle que la raison principale qui explique comment on surmonte les conflits tient au dévouement et à l'engagement. Or, nous le verrons au chapitre six, il y a des moyens beaucoup plus pragmatiques et politiques de régler des conflits qui reflètent justement une volonté d'atteindre un équilibre entre l'individuel et le collectif[151].

Robles et Veltmeyer (2015) analysent, quant à eux, quatre coopératives – deux succès et deux échecs – et tentent d'expliquer ce qui s'est produit. En termes d'échecs, nous avons vu que les auteurs pointent le rôle de l'État comme facteur principal. En ce qui concerne les réussites, Robles et Veltmeyer prennent les cas de COPAVI (la même étudiée par Bleil et d'autres) et de COAPRI. En termes généraux, ils écrivent que la raison de leur succès est d'avoir réussi « pooling local resources, promoting agricultural diversification, embracing environmental stewardship, and reinvigorating class-consciousness » (Robles et Veltmeyer, 2015 : 148). Bien que Robles est censé avoir fait une étude ethnographique de ces coopératives et que les auteurs présentent leurs résultats de recherche en ces termes, la manière dont ils décrivent le fonctionnement des coopératives est très générale et quantitative (par exemple, ce qu'ils produisent, la division du travail, la répartition des salaires, etc.). Leur étude ethnographique est très vite doublée par une analyse des relations entre la coopérative et l'État et la structure économique. D'ailleurs, il n'y a

[151] Perugini *et al*. analysent également COPAVI en mettant l'accent sur les structures et les relations internes. Ils incluent la période de campement dans leur analyse, mais leurs conclusions sur les réussites du vivre ensemble sont principalement décrites en termes quantitatifs plutôt que par rapport à la qualité de vie. Il y a une analyse assez rapide du temps de campement et du processus décisionnel ayant mené à l'organisation de l'*assentamento* dans la forme du travail collectif. De plus, ils ne prennent en considération que l'état du sol et le type de produit que les *assentados* aimeraient cultiver, sans examiner ce que représente ce choix en termes de relations sociales ou d'expérience politique (2011 : 23).

aucune description de situations observées *in situ* dans leur analyse. Nous retrouvons plutôt des déclarations générales du type :

> « Participatory cooperative management has enabled COPAVI and COAPRI peasants to achieve greater organizational effectiveness and has provided the impetus for reaching long-term common objectives […]. At the individual level, participatory cooperative management has enabled the peasants to overcome resistance to change, reluctance to share power, and patterns of domination and exclusion. At the collective level, it has enabled them to revamp bureaucratic structures and practices, improve accountability and incentive mechanisms, maximize resource use, and value strategic planning » (151).

Ces déclarations sonnent comme des conclusions de recherches et peuvent être des résumés de résultats, mais elles nous apprennent peu sur comment des principes comme la démocratie participative ou la prise de décision collective fonctionnent concrètement au quotidien. Par exemple, après avoir reconnu la difficulté d'établir des coopératives, notamment en soulignant que « conflicts over individual versus collective interests frequently undermine cooperative efforts », Robles et Veltmeyer affirment que la raison pour laquelle COPAVI et COAPRI ont réussi tient à ce qu'elles ont

> « formally adopt[ed] the model of organization that they had learned in the encampments. This model stressed equality, solidarity, and reciprocity. Notably, it also included consensual collective decision-making. This model encouraged men and women to work together as equal partners to promote the consolidation of agrarian reform. In short, the peasants created cooperative structures that embodied grassroots democratic values and practices learned during the process of land occupation » (Robles et Veltmeyer, 2015 : 151).

Or, nous le verrons au chapitre six et sept, une des plus grandes frustrations et difficultés qui arrivent aux sans-terre lorsqu'ils obtiennent leur terre et entament le processus de construction d'une coopérative, est précisément l'implantation des principes et pratiques démocratiques et égalitaires – pourtant amplement discutés et débattus pendant le campement. Ce type d'affirmation des auteurs montre clairement les limites

d'une étude qui ne prend pas en compte les trajectoires personnelles et les interactions de la vie quotidienne dans l'édification d'une communauté politique. Par exemple, nous verrons au chapitre dix que l'assemblée générale, instance suprême de représentation démocratique, n'est en réalité qu'une manière de formaliser des décisions prises suites à de longues et nombreuses réunions préliminaires où chaque paysan a la chance de s'exprimer et d'écouter, autant que cela est nécessaire, avant d'arrêter son opinion sur un sujet.

Robles et Veltmeyer reconnaissent volontiers que les coopératives comme COPAVI et COAPRI ont drastiquement changé la vie des membres, « […] they became settled individuals with strong family and community bonds. They had control over their lives. They learned skills to improve their welfare, strengthen family relationships, build their political consciousness, and promote social justice » (Robles et Veltmeyer, 2015 : 153). Le problème c'est qu'ils n'expliquent pas comment ce processus s'est déroulé. Comment ont-ils construit leur conscience politique ? Comment ont-ils développé le sentiment d'appartenance à une communauté ? Comment celle-ci a-t-elle fait pour surmonter les nombreux conflits et obstacles au fil des ans ? Comment ont-ils géré les aspirations et besoins individuels et collectifs ? Ce ne sont que quelques questions qu'un tel type d'analyse n'éclaircit pas.

Enfin, Anthony Panhke (2015) affirme que « [d]espite this clear demarcation of phases in the movement's struggle, scholars have yet to conduct systematic research on how the MST's efforts in "a luta na terra" (the period following land occupations and encampments) (1) remain contentious in ways other than protests and occupations and (2) succeed or fail » (Panhke, 2015 : 1088). C'est précisément cette dichotomie entre échec et réussite dans les *assentamentos* que nous essayons de surmonter, en poussant l'analyse

plus loin en termes de ce que signifie, au quotidien et au long des différentes trajectoires de vie individuelles, la construction d'une communauté politique. Panhke suggère pour sa part une « theory of strategy […] to evaluate the success of [cooperatives'] efforts » (Panhke, 2015 : 1103), à travers ce qu'il appelle l'institutionnalisation de la « self-governmental resistance », à savoir l'établissement de règles et de procédures qui constituent une forme de résistance des mouvements sociaux qui n'est ni réformiste ni révolutionnaire :

> « To challenge state power, selfgovernmental movements institutionalize the qualities of decentralization, heterogeneity and equality in designing and implementing certain policies and services. Succinctly put, reform-style movements desire inclusion into state power, revolutionary movements want to occupy it and self-governmental movements divide it » (Panhke, 2015 : 1091).

Au fond, l'institutionnalisation de la résistance signifie la création de communautés permanentes qui fonctionnent selon d'autres règles sociales et politiques. Cependant, afin de démontrer cette thèse, Panhke priorise une approche comparative, au lieu de se pencher sur les pratiques, débats, discussions et défis quotidiens à l'intérieur des coopératives du MST. Bien qu'il prenne l'exemple de quelques coopératives spécifiques où il a réalisé une recherche de terrain, dont COOPAN, il n'analyse pas en détail ces éléments et se contente d'affirmer que ces coopératives sont efficaces et remettent en questions plusieurs principes et pratiques établis : « MST cooperation also resists state power through decentralizing decision-making and challenging a strict division of labor » ; ou encore, en parlant des raisons des réussites de certaines coopératives : « I was also told that in other cooperatives, such as COOPAN, members 'learned by trial and error', acquiring know-how over time » (Panhke, 2015 : 1100). Bref, encore une fois, nous ne retrouvons pas d'analyse ethnographique sur ce que signifie faire l'expérience du politique, au niveau individuel et

collectif. Comment ce type d'expérience se reflète-t-elle au quotidien ? Quels effets l'expérience du politique, par laquelle passent les sans-terre lors du campement, a sur l'interaction, la prise de décision, le règlement de conflits, le sacrifice, le dévouement, l'indifférence ou l'entraide, la réciprocité ou son absence ? Pour répondre à de telles questions nous devons faire appel à un corpus théorique qui nous permette de comprendre comment apparaît le politique à plusieurs niveaux, soit dans le devenir des sujets, dans les pratiques quotidiennes, dans son rapport à l'économique, dans l'équilibre entre l'individuel et le collectif, dans les formes d'autorités, dans l'action et, enfin, dans les questionnements existentiels des sujets.

Chapitre 4 – La phénoménologie politique comme méthode ethnographique[152]

Maintenant que les apports et les limites des études sur les *assentamentos* du MST en général et de ses coopératives en particuliers ont été examinés, nous présentons dans ce chapitre une approche théorique et méthodologique capable de rendre compte, de manière holiste et centrée sur l'expérience du politique, de la complexité impliquée dans l'analyse de la construction d'une communauté politique et de ses sujets. Pour ce faire, nous mobiliserons la pensée politique de Maurice Merleau-Ponty, notamment les concepts

[152] Les discussions et les débats suscités par l'usage de la méthode phénoménologique en sciences sociales ont occupé une place plutôt marginale au 20e siècle (Katz et Csordas, 2003). À quelques exceptions près (voir notamment Bourdieu 1980, Depraz 1993, Cefaï 1998 et 2011), la vaste majorité des études sur le sujet sont en anglais et publiées pour l'essentiel dans des revues américaines. Alfred Schütz peut être considéré le premier penseur à avoir développé une sociologie largement influencée par la phénoménologie et par le pragmatisme. Pendant trois décennies, de 1932 aux années 1960, il publie des articles rassemblés dans trois volumes intitulés *Collected Papers : Studies in Social Theory* (publiés entre 1962 et 1966). Son travail peut se résumer en une tentative de combiner la sociologie de Max Weber avec la philosophie d'Edmund Husserl et de Max Scheler, ainsi que le pragmatisme de William James, de George Herbert Mead et de John Dewey (Blin *in* Schütz, 1998). Ses articles couvrent un large éventail de thématiques, cherchant chaque fois à découvrir les matrices de sens de l'expérience humaine telle qu'elle se déploie dans le réel. Certains « canons » de la sociologie américaine, notamment des auteurs associés à l'École de Chicago, se sont inspirés, de près ou de loin, de la phénoménologie. On pense notamment à l'ouvrage pionnier d'Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, publié en 1956, où le jeu des interactions dans des contextes divers de la vie quotidienne oriente les perceptions et présentations du moi et d'autrui. Une décennie plus tard, Peter Berger et Thomas Luckman (1967) reconceptualisent la sociologie du savoir à travers un cadre d'analyse aux connotations constructivistes. À la même époque, il faut signaler également les travaux d'Howard Becker (1967) et d'Harold Garfinkel (1967). Le premier, dans un article intitulé « Whose Side Are We On ? », défend l'idée que le sujet, le chercheur, ne peut se départir de ses valeurs politiques et sociales lorsqu'il écrit ; la vraie question, selon lui, est de déterminer quel parti adopter. Autrement dit, sujet et objet sont indissociables, idée phare de la phénoménologie. Le second, pour sa part, dans son ouvrage fondateur de la sous-discipline connue comme « ethnométhodologie », mobilise l'enquête de terrain sur les activités quotidiennes afin de saisir les structures des expériences en fonction desquelles s'orientent les êtres. Enfin, dans les travaux plus contemporains, nous pouvons relever ceux de trois auteurs s'inspirant directement de la phénoménologie de Merleau-Ponty, soit Jack Katz, Thomas Csordas et Michael D. Jackson. Katz, dans son livre *How Emotions Work* (1999), offre une comparaison d'exemples ethnographiques qui présentent les émotions comme un processus éminemment intersubjectif et social. Csordas s'est surtout fait remarquer par ses travaux sur le « *embodiment* » qu'il tente d'ériger en véritable « paradigme », c'est-à-dire l'étude de la culture et du soi par une approche inspirée de l'anthropologie psychologique combinée à des fondations théoriques tirées de la phénoménologie. Enfin, Jackson a produit une œuvre imposante sur ce qu'il appelle « l'anthropologie existentielle », inspirée autant de la phénoménologie et de l'existentialisme que du pragmatisme et de la théorie critique. Ethnographe ayant fait pendant quarante ans des enquêtes de terrain, principalement chez les Kuranko du Sierra Leone, mais aussi chez les Maori de la Nouvelle-Zélande et les aborigènes d'Australie, Jackson combine de manière originale la philosophie et l'anthropologie afin de développer un agenda de recherche, une méthodologie, mais aussi et surtout une manière existentielle d'appréhender le monde social et ses sujets.

d'institutions, de subjectivation, d'expérience et d'expression. Nous commencerons par situer la pensée de Merleau-Ponty de manière générale pour ensuite l'amener sur le terrain du politique et de sa relation avec la philosophie pour faire ressortir l'importance des concepts mentionnés pour nos propos. Nous complèterons par la suite cette approche théorique à l'aide des pensées de Claude Lefort et d'Hannah Arendt. Pour le premier, nous présenterons les notions de conflits et de division du social, tandis que nous retiendrons de la seconde les notions d'action et d'autorité. Ces concepts ont pour but d'opérationnaliser la pensée politique merleau-pontyenne en montrant comment l'institution se déploie dans le temps, à travers la subjectivation et l'expérience du politique, dans l'adversité et le conflit, orientée par des formes d'autorité mises en scène, en forme et en sens dans l'action. Ce cadre théorique nous permettra de plonger sur le terrain en vue de réaliser une étude ethnographique, fondée sur l'observation et l'interprétation, à la fois des récits de vie et des situations réelles, avec pour but d'analyser le déploiement d'une nouvelle communauté, ses moments fondateurs, ses principes générateurs, ses normes sociales, en un mot ce qui la tient ensemble.

4.1. Surmonter le dualisme par l'institution

Depuis les Grecs (pensons à Platon), mais particulièrement depuis l'avènement de la science moderne, la pensée occidentale s'est fondée sur une ontologie dualiste implicite, distinguant « l'existence comme chose » et « l'existence comme conscience », se retrouvant ainsi acculée au choix en apparence inéluctable de l'une de ces deux voies (Merleau-Ponty, 1966 : 106). Philosophiquement, cette façon de comprendre l'existence que l'on nommera plus tard « ontologie cartésienne », se manifeste dans une série de dualismes : sujet et objet, sens et intelligence, corps et esprit, fond et forme, raison et

émotion, nature et culture. Cette interprétation singulière du monde se traduit par un antagonisme entre deux mythes : celui d'une autonomie absolue de l'esprit, d'une part ; celui d'un objet qui se prêterait à une approche rationalisante, objectivante et dénuée d'affects, de l'autre. Ces deux mythes entraînent une séparation arbitraire entre monde objectif ou réel et sujet ou subjectivité. Le va-et-vient entre les deux pôles est ainsi discrédité, puisqu'il ne relèverait ni de la philosophie, qui se concentre sur la supposée indépendance de l'esprit, et ni de la science, qui tient pour acquise l'existence d'un réel autonome doté de lois propres et indépendantes de la volonté humaine.

L'un des aspects fondamentaux de l'œuvre de Merleau-Ponty est l'ambition de surpasser ces dualismes. Merleau-Ponty estime trouver les primes fondements de son entreprise dans le motif de la « perception ». Celle-ci, en effet, lui permet de réhabiliter l'expérience du contact premier du sujet avec autrui et avec le monde, en montrant que c'est par notre corps que nous accédons au réel. Nous percevons à travers des médiations symboliques qui nous sont accessibles par le corps. Comme l'exprime Myriam Revault d'Allonnes :

> « La perception n'est pas une "science" du monde, elle n'est ni un acte ni une position délibérée : on ne "choisit" pas de percevoir les choses. La perception est le *fond* ou le *sol* sur lequel tous les actes se détachent et qu'ils présupposent […]. La perception est en quelque sorte le sens du monde à l'état naissant […]. Le monde est d'abord ce que je vis et non ce que je pense » (Revault d'Allonnes, 2001 : 19-20. Italiques originaux)[153].

[153] Ce postulat théorique de la perception comme antécédente à la réflexivité dans notre rapport au monde nous force-t-elle à abandonner la possibilité d'un jugement objectif ? Certainement pas. Penser l'institution conjointe du sujet et de l'objet nous invite, au contraire, à davantage d'objectivité lorsque nous traitons de notre existence. En effet, pour Merleau-Ponty, ne considérer notre rapport à la nature et à la culture qu'en fonction de la réflexivité, de l'esprit et de l'intelligence équivaut à laisser de côté une dimension fondamentale de l'homme, à savoir notre expérience sensible – celle de nos sens et de nos émotions –, qui nous donne accès à une compréhension plus objective (même si toujours ambiguë), car représentative de l'être dans son entièreté.

Vincent Peillon résume l'une des leçons fondamentales de *Structure du comportement* : « L'homme se trouve d'abord confronté à autrui et à ses actions, à des "intentions humaines", à des émotions, à des affections » (Peillon 2011 : 80). La philosophie merleau-pontyenne repense la raison cartésienne en montrant « how meaning, knowledge, communication, and action are rooted, not in a rational reflection, but in "pre-reflective" modes of apprehension—in the perceptual faculties of the body and in the *absorption of culture* » (Whiteside 1988 : 13. C'est nous qui soulignons). L'accès au monde et à autrui se donne à travers l'*expérience* ou la signification *vécue* par nous, du fait de « notre ancrage dans un monde ». Cette expérience sensible est le socle ontologique qui révèle l'indivision du moi et du monde. Ce n'est que par la réflexivité que la signification vécue du monde se transforme en signification *réfléchie*, en « conscience expressive », qui institue des « systèmes symboliques » ou des « cultures » (Merleau-Ponty 1945 : 180). Ainsi, chez Merleau-Ponty, le symbolique est compris « comme épaisseur des médiations, comme ouverture à un monde que nous partageons avec d'autres dans l'espace et dans le temps, autrement dit comme expression ou encore comme tradition vivante » (Revault d'Allonnes, 2006 : 239).

Le lieu de la perception n'est donc pas l'esprit, mais plutôt le corps. Le corps « *habite* l'espace et le temps […] je ne suis pas dans l'espace et dans le temps, je ne pense pas l'espace et le temps ; je suis à l'espace et au temps, mon corps s'applique à eux et les embrasse. L'ampleur de cette prise mesure celle de mon existence » (Merleau-Ponty 1945 : 174-175). Nous sommes au monde d'abord et avant tout par notre existence corporelle qui occupe un espace-temps, qui fait l'expérience d'un sens vécu du monde. Le corps habite son milieu, l'apprivoise et s'en donne une « compréhension » par ce que

Merleau-Ponty nomme l'« habitude », qui renvoie à l'apprentissage dont le corps est le véhicule et qui lui donne accès à son potentiel créateur : l'habitude « exprime le pouvoir que nous avons de dilater notre être au monde, ou de changer d'existence en nous annexant de nouveaux instruments […]. C'est le corps qui "comprend" dans l'acquisition de l'habitude » (Merleau-Ponty 1945 : 179-180). Le corps « comprend », c'est-à-dire qu'il éprouve la correspondance entre ce qu'il vise et ce qui est donné ; par le corps, les significations « se mettent à exister comme des choses, sous nos mains, sous nos yeux […]. On dit que le corps a compris et que l'habitude est acquise lorsqu'il s'est laissé pénétrer par une signification nouvelle, lorsqu'il s'est assimilé un nouveau noyau significatif » (Merleau-Ponty 1945: 182). Nous retrouvons là le soubassement de la conscience expressive ou de l'expression, de même que de la réflexivité : le passage de l'expérience ou du sens vécu à l'expression ou au sens réfléchi.

De manière générale, « [l]'attitude de la phénoménologie consiste à décrire le monde tel qu'il apparaît à une conscience singulière, laquelle est par ailleurs toujours déjà immergée dans le monde social » (Revault d'Allonnes, 2006 : 205). Afin d'accomplir une telle tâche, nous devons nous dissocier d'une « attitude naturelle », c'est-à-dire « immédiate ou spontanée qui nous met en rapport avec le monde comme s'il était un ensemble de choses constituées sous le mode de l'objet : "un état de choses" » (Revault d'Allonnes, 2006 : 205). Plutôt que de prendre le monde comme un objet dont le sens nous serait donné immédiatement, il faut plutôt comprendre comment nous apparaissons au monde et comment les choses nous apparaissent. Autrement dit,

> « [l]'attitude phénoménologique soulève […] la question du mode d'apparaître des choses telles qu'elles sont vécues par nous, par nos consciences ouvertes au monde (cette ouverture est ce qu'on nomme l'"intentionnalité" : toute conscience est conscience de quelque chose), mais

> aussi par nos corps, nos perceptions, nos imaginations […]. L'attitude ou le style phénoménologique doit donc donner au rapport entre l'homme et le monde, entre l'expérience vécue et la réalité ou l'objectivité des choses, le statut d'une véritable *rencontre*, plus encore, d'une connivence, voire d'une inhérence réciproque : à la fois le monde se donne à nous et nous sommes voués à lui » (Revault d'Allonnes, 2006 : 206. Italiques originaux).

Selon Merleau-Ponty, la société repose sur le déploiement d'expériences singulières d'un monde partagé, commun. Une telle « ontologie de la vie sociale » pose comme postulat central que les rencontres entre « je » et « autrui » et le monde sont créatrices et porteuses de sens. Ces rencontres se réalisent au travers de médiations symboliques, qui sont soit reconduites et réaffirmées, soit reprises et dépassées, soit encore ignorées et oubliées. La tension constante entre réaffirmation, reprise et oubli, ou, dit autrement, entre l'instituant et l'institué, institue la société. Ces médiations sont donc des « institutions », c'est-à-dire ce qui rend possible des

> « évènements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire, – *évènements qui déposent en moi un sens*, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme *appel à une suite*, exigence d'un avenir » (Lefort *in* Merleau-Ponty 2003 : 6. C'est nous qui soulignons).

En un mot, l'institution est « ce qui se poursuit, perdure et à la fois se pluralise » (Revault d'Allonnes, 2006 : 251). Chaque « institution est un système symbolique que le sujet s'incorpore comme style de fonctionnement, comme configuration globale sans qu'il ait besoin de le concevoir » (Merleau-Ponty, 1953 : 65). Il existe ainsi des expériences significatives qui se révèlent être des « séries d'évènements » fondateurs, au sens où ils inscrivent les sujets dans la trame historique constitutive d'une communauté, dans une « histoire avènementielle » (Schmidt, 1985) ou un « ordre original de l'avènement » (Merleau-Ponty, 1966 : 105) ; c'est à travers ce processus que les sujets peuvent se

« rendre présent » le social, se le « re-présenter ». « Un événement advient, il est avènement parce qu'il s'offre à nous avec un "sillage" d'historicité : il a, écrit Merleau-Ponty reprenant le mot de Goethe à propos du génie, une "productivité posthume" » (Revault d'Allonnes, 2006 : 253).

Barry Cooper commente le concept d'institution en affirmant qu'elle se réfère à la fois à la stabilité et à la durabilité du sens d'un régime ou d'une culture, ce que l'on fait parfois référence comme étant son « caractère », tout en prenant en compte les « modifications, erosions, and restorations of sense exemplified in action ». En d'autres termes, l'institution possède un aspect de tradition qui peut servir « both as a guide through the myriads of past events and a fetter that bound the understanding of each generation to pre-established patterns of meaning » (1979 : 120). Les institutions sont effectivement ce qui *porte un régime ou une culture dans la durée publique*, en même temps qu'elles peuvent, dans un autre sens, contribuer à le transformer. Dans sa préface au cours de Merleau-Ponty sur *L'institution, la passivité*, Claude Lefort souligne le double sens du mot institution, qui est à la fois une

> « action qui donne un commencement et [un] état de choses établi, social, politique, juridique, par exemple – à cette différence près, essentielle, que l'institution, comme fondation, n'est pas considérée comme le produit d'un acte et que l'institution comme établissement contient en même temps que la possibilité de sa perpétuation, sous la forme de la répétition, voire de la pétrification, la possibilité de la réactivation de la force instituante […]. Entendu dans son double sens, l'institution suppose une non-coïncidence entre l'instituant et l'institué. C'est ce qui lui fait dire [Merleau-Ponty] que le temps est le modèle de l'institution. Si l'institution est *ouverture à*, celle-ci se produit toujours *à partir de*. Il n'est d'appel à l'avenir qui n'implique une déprise du passé » (Lefort *in* Merleau-Ponty 2003 : 7. Italiques originaux).

Pour le dire autrement, l'institution « désigne à la fois la capacité, la force instituante, la possibilité de commencer et l'état de choses établi par cette dynamique, ce

qui en est le produit et le résultat » (Revault d'Allonnes, 2006 : 246). Chez Merleau-Ponty, le concept d'institution prend donc un sens beaucoup plus large que celui que l'on retrouve généralement dans le langage courant ou dans certaines théories politiques. « Contrairement aux critiques qui n'appréhendent les institutions que comme des dispositifs de domination et d'inculcation des normes parce qu'elles les considèrent sous l'angle instrumental », la pensée phénoménologique que présente Merleau-Ponty « fait de l'institution – prise dans ses deux versants inséparables – *une ressource pour l'action* » (Revault d'Allonnes , 2006 : 251. C'est nous qui soulignons). Revault d'Allonnes soulignait à ce sujet que la sociologie phénoménologique d'Alfred Schutz clarifiait la dimension temporelle de l'institution en rappelant que « l'orientation vers autrui ne requiert pas la proximité, qu'elle demande encore moins à être personnalisée L'action plurielle n'est pas d'abord dialogique. Elle ne présuppose ni le vis-à-vis, ni le face-à-face, ni la présence : j'attends, j'espère, je regrette, je m'oriente vers le passé, le présent ou le futur sans me situer dans la relation Je-Tu » (Revault d'Allonnes, 2006 : 166). Concrètement, nous pouvons qualifier d'institutions les mœurs et les coutumes, les arts, l'éducation, la politique, le langage, la culture, la science et toutes autres formes de socialisation institutrices de sens. Ainsi comprise, l'institution est la « condition et la garantie de notre appartenance à un même monde », telle qu'une « médiation vivante ». Nous ne parlons ici d'une accumulation de faits ou de poids symbolique, mais bien d'une « reprise permanente d'un sens qui perdure sur fond d'indétermination et d'ouverture aux possibles » (Revault d'Allonnes, 2006 : 247).

Commentant Merleau-Ponty, Jackson écrit :

« Society is ourselves, and not some foreign field that we approach from

> elsewhere or transcend in coming into our own. We no more exist outside of it than it exists outside of us. We are social in exactly the same sense that we are bodies. Even before we recognize ourselves as socially embodied beings, writes Merleau-Ponty, the social "exists obscurely…as a summons." It is "already there" » (Merleau-Ponty, 1962 : 362. Cité par Jackson, 1998 : 45).

Le monde de la vie « est d'emblée un monde commun. Il est le monde de *notre* vie ». C'est un monde où les sociétés ne sont pas seulement la somme des individus qui les composent. Plus que simplement cohabiter ensemble, les êtres humains agissent ensemble. « Nous sommes pris dans une "communisation". Le monde, ce n'est pas juste les hommes pris dans leur singularité, mais celui qui est donné à la communauté humaine » (Revault d'Allonnes, 2006 : 212-213). Le monde social est ce monde avec lequel nous sommes en contact « du seul fait que nous existons », ce monde est un « champ permanent » ou une « dimension d'existence ». Le social est toujours « déjà là », c'est-à-dire qu'il précède toute réflexivité ; il est entrelacé avec les subjectivités : il est dans une même « chair », un même « chiasme ». Dans les termes de Merleau-Ponty, il faut penser une « ontologie libérée de l'opposition de l'En-soi et du Pour-soi », ce qui signifie que le monde n'existe pas en soi, *sans rapport* avec celui qui le vit – mais pas plus uniquement *du point de vue de* ce dernier, il n'est pas pour soi. Cette ontologie est celle de la chair qui montre l'entrelacement originel entre sujet et objet. Le rapport d'entrelacement ou d'« entrelacs » entre moi et autrui, entre nous et le monde, entre l'expérience et l'expression, entre le monde objectif et les subjectivités, qui est à la fois le socle et le fruit de l'institution, a le statut de fondement ontologique et fournit les fondations de la phénoménologie sociale et politique merleau-pontyenne [154]. Déjà dans la *Krisis* de Husserl, on voyait que

[154] La principale critique adressée à la pensée de Merleau-Ponty est que malgré tous ses efforts pour sortir du dualisme cartésien, il en resterait prisonnier, du moins dans ses premiers écrits. En posant, dans *Phénoménologie de la perception,* que c'est à partir du corps propre que l'on a accès au monde, il n'aurait fait que complexifier la philosophie de la conscience qui fait du sujet le lieu de l'émergence du monde :

l'intersubjectivité devait être plus que simplement le fondement de l'objectivité à laquelle arrivent deux consciences individuelles. Elle avait déjà pour fonction d'élargir l'analyse vers un monde commun. Le concept de *Lebenswelt* ou le « monde de la vie » « n'est pas le monde de l'attitude naturelle, immédiate, empirique : il n'est ni contingent ni factuel ». Il est comme un « sol originaire, comme la couche primordiale dans laquelle s'enracine toute donation de sens, et ce, notamment, avant toutes les interprétations scientifiques qui n'en sont que des expressions secondes » (Revault d'Allonnes, 2006 : 212). D'où le fait que le social est « toujours déjà-là ».

Merleau-Ponty aurait simplement déplacé le privilège accordé à la conscience constituante au corps propre. Pour le dire comme Kerry Whiteside, le problème avec la phénoménologie merleau-pontyenne est qu'elle est « still too "perceptual-biological" » (Whiteside, 1988 : 255). Or, pour penser le monde avant sa catégorisation dualiste, il faut un véritable entrelacement des deux.

C'est en réponse à cette critique que Merleau-Ponty forge les concepts de « chair », d' « entrelacs » et de « chiasme » (Revault d'Allonnes, 2001 : 37). Merleau-Ponty n'abandonne pas alors la thématique de l'expérience perceptive ; mais il en fait désormais la fondation d'une « ontologie du visible ». Il rompt avec toute idée d'un « en-deçà du langage et de la pensée » ; nous sommes toujours déjà inscrits dans « un rapport à l'Etre » (Lefort, 1978 : xxi) et c'est le sens de la formule : « l'Etre est *ce qui exige de nous création* pour que nous en ayons l'expérience » (Merleau-Ponty, 1964 : 248. Italiques originaux).

Ce déplacement vers l'ontologie permet de conférer à la phénoménologie merleau-pontyenne ce qui lui manquait, soit un aspect proprement *social*. Whiteside écrit que jusqu'à son « tournant ontologique », « he had not yet elaborated the categories distinctive to the social sphere that his theory required. At most, his phenomenology demonstrated the impossibility of symbolic meaning in the absence of originary meaning » (Whiteside, 1988: 255). Merleau-Ponty aurait trouvé une voie de sortie par sa rencontre avec la linguistique de Ferdinand de Saussure. Chez ce dernier il puise des notions qui lui permettent d'unifier la perception et l'expression, mais « from the opposite direction—not from perception to symbolisation, but from symbolisation to perception. Perception would be a "tacit symbolisation of life" while a "conscious symbolisation" would characterise a social life" » (Whiteside, 1988 : 257). Lorsque Merleau-Ponty parle de « chair du monde », il signifie par là que la médiation est première : monde objectif et monde subjectif sont originellement entrelacés. Il n'y a pas le corps (ou l'esprit) qui rencontre les choses du monde, mais plutôt une « transcendance du monde », un « déjà là ». Ce n'est qu'à travers la réflexivité que l'on pose, *a posteriori*, qu'il y a objectivité et subjectivité.

Myriam Revault d'Allonnes résume brillamment le problème du solipsisme : « Il y a d'abord, concernant la position de l'intersubjectivité, une difficulté majeure à résoudre. C'est à l'intérieur de l'ego que se constitue tout sens d'être et, à cet égard, la position de Husserl est un idéalisme transcendantal : l'ego est la condition fondatrice de toute expérience, fondation dont la radicalité exclut toute extériorité objective. La subjectivité est posée de telle manière qu'elle est sans dehors absolu. Seul l'ego est constitué « primordialement ». D'où l'objection du « solipsisme » : si l'ego transcendantal constitue toute réalité, y compris celle d'autrui, autrui n'est que pour moi, il n'est que la représentation que j'en ai. Je suis la conscience constituante qui pose toute altérité, toute réalité en face d'elle (chose ou personne) comme un objet. Or, si les autres sont à penser dans leur réalité, ils doivent être considérés comme des autres moi, des autres que moi. Pour qu'il y ait véritablement inter-subjectivité, il faut donc que l'autre conscience ne soit pas constituée comme objet pour ma conscience mais que soit possible la position réciproque de deux consciences constituantes » (Revault d'Allonnes, 2006 : 207).

Pour illustrer ses propos, Merleau-Ponty s'avance sur plusieurs terrains, dont la peinture, la littérature et le langage. Ce dernier est un parfait exemple pour comprendre la notion de « chair ». Il n'y a de sujets parlants qu'à travers le langage ; et il n'y de langage qu'à travers des sujets parlants. Pour parler, le sujet doit déjà être dans la langue, mais la langue ne vit que parce qu'il y a des sujets qui la parlent. Il n'y a pas la langue que je rencontre comme sujet non-linguistique, car la langue est toujours une langue déjà parlée. Ce n'est qu'après coup que je peux distinguer la langue, comme ensemble de règles objectives, et les sujets parlants, qui en font une appropriation singulière. Autrement dit, « ce que nous avons à dire est toujours l'excès de ce que nous vivons sur ce qui a déjà été dit. Nous nous installons, avec notre appareil de langage, dans une certaine situation du savoir et de l'histoire à laquelle il est sensible, et nos énoncés ne sont que le bilan final de ces échanges » (Merleau-Ponty, 1969 : 158-159). C'est la rencontre des signes, l'interpellation et l'intersection des mots qui nous permettent d'appréhender la langue à l'état naissant. « Le sujet parlant ne transcende pas le système : il s'y engrène, et la parole, loin de n'être qu'un effet ou une réalisation des possibles déjà inscrits dans la langue, soutient cette dernière autant qu'elle est portée par elle » (Revault d'Allonnes, 2006 : 237). Cet exemple peut se transposer dans toutes les sphères de l'activité humaine qui sont toutes par définition prises dans la même chair, le même monde.

> « Car un sens traîne non seulement dans le langage, ou dans les institutions politiques ou religieuses, mais dans les modes de la parenté, de l'outillage, du paysage, de la production, en général dans tous les modes de l'échange humain. […] Une confrontation entre tous ces phénomènes est possible, puisqu'ils sont tous des symbolismes, et peut-être même des traductions d'un symbolisme dans l'autre » (Merleau-Ponty, 1969 : 66, 236).

L'expérience subjective est une interpellation à la fois du corps et de la conscience, pris qu'ils sont dans une même « chair », se présentant comme un appel de moi au monde

et du monde à moi. « Dans ce circuit, nulle rupture, impossible de dire qu'ici finit la nature et commence l'homme ou l'expression. C'est donc l'Être muet qui lui-même en vient à manifester son propre sens » (Merleau-Ponty, 1964a : 87). Chez Merleau-Ponty ce n'est donc pas l'esprit qui met en forme le monde, ni le corps son seul réceptacle. Dans l'exemple du langage, l'on voit bien que sujets et langue « [ne sont] pas scellé[s] par un décret arbitraire entre deux termes extérieurs, l'un objet, l'autre sujet. Elle [la langue] s'accomplit à chaque instant dans le mouvement de l'existence » (Merleau-Ponty, 1964a : 118). En un mot, la chair du monde est cet « entrelacement du pôle objectif et du pôle subjectif, de l'initiative humaine et des conditions ou des structures extérieures, lequel entrelacement, pris à la lettre, doit cesser d'être un dualisme sans toutefois réaliser quelque synthèse finale que ce soit » (Revault d'Allonnes, 2006 : 229).

« On ne voit que ce qu'on regarde » (Merleau-Ponty, 1964a : 17), écrit Merleau-Ponty, voulant dire que si un tout visible est immédiatement à la portée de notre vision dès que nous ouvrons les yeux, nous n'en regardons que des parties. Ce que nous regardons, c'est ce qui, pour nos yeux, se traduit par un relief, une saillance, une voluminosité qui se démarque dans notre champ de vision. Celui-ci nous sollicite, il demande à être exprimé, et nous y répondons en y prêtant notre regard. Merleau-Ponty opère ainsi une distinction entre le visible profane, celui que la vision voit au sens brut, et le visible qui *interpelle*, que seul le regard capte. Le regard, pourrait-on dire, est un geste signifiant qui arrache l'homme de la « nappe de sens brut » du monde sensible pour l'amener vers le même monde, mais dans lequel il a inauguré un ordre de signification (Merleau-Ponty, 1964a : 13). Dans la belle formule d'Étienne Tassin, « [o]n ne vit pas dans le regard des autres,

mais l'existence appelle un regard qu'elle fait naître en donnant naissance au visible, en *apparaissant* » (Tassin, 2004 : 93. C'est nous qui soulignons).

4.2. Intersubjectivité et tissu social-historique

L'idée de la contingence de l'histoire chez Merleau-Ponty s'oppose aux téléologies selon lesquelles des « malins génies » se donneraient une « vue de surplomb » permettant un accès privilégié à la vérité historique. Ainsi, « il y a histoire s'il y a une logique dans la contingence, une raison dans la déraison », rendue possible par les systèmes symboliques ou la dialectique entre instituant et institué (Merleau-Ponty, 1996 : 44). Ces systèmes de significations ou de signes n'apparaissent en effet que conjointement avec les sujets qui sont appelés à les reprendre pour les répéter, les transformer ou les ignorer. Pour l'historien, l'usage de la phénoménologie oblige ainsi une « [c]onnaissance simultanée de soi [et] du temps […] qui s'entreconditionnent ou forment système » (Merleau-Ponty, 2003 : 113).

Partant de ces fondements, il s'agit de montrer comment s'érige « un ordre de culture ou de sens » (Merleau-Ponty 2003 : 27 ; 1969 : 112), une « totalité historique » (Merleau-Ponty, 1955 : 30). Cet ordre n'est pas arbitraire. Il se fonde sur des « noyaux intelligibles de l'histoire », des « matrices symboliques » qui confèrent *du* sens à l'histoire. (Merleau-Ponty, 1955 : 28). Pour illustrer ses propos Merleau-Ponty prend l'exemple de Max Weber et de sa thèse sur l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. « Les "noyaux" d'intelligibilité que propose la démarche wébérienne n'autorisent pas à lire dans l'histoire un sens achevé ou univoque, mais ils ne la livrent pas davantage au chaos ou au non-sens » (Revault d'Allonnes, 2006 : 229). Pour lui, Weber réussit à rendre intelligible

un moment historique qui cristallise une convergence, une rencontre, entre des formes de conduites dans les domaines du droit, de la religion et de l'économie. À un moment où le monde objectif est organisé autour de l'Église catholique, accusée de corruption et d'usurpation et en perte de légitimité, le calvinisme se pose comme une réponse subjective contingente à cet état de choses. Selon le calvinisme, le destin des hommes est scellé avant leur naissance (« prédestination ») et tout ce qui leur revient dans le monde est de repérer les signes de leur rédemption ou de leur damnation. Se tourner vers la Terre plutôt que vers le Ciel afin de consacrer ses jours au travail, à l'effort, à l'épargne et à l'ascèse devient signe du salut. Cette réponse à un problème objectif (corruption et dé-légitimation de l'Église catholique) sous forme de conduite subjective et contingente (éthique protestante) modifie à son tour le monde objectif en le réorganisant autour d'une visée d'accumulation de richesse. De tels moments, pour Merleau-Ponty, sont de ceux où l'on détecte le sens de la rencontre entre expérience et expression, entre monde objectif et conduites subjectives – moments qui, selon nous, peuvent se matérialiser aussi bien au niveau de l'histoire d'une nation que de celle d'un quartier. Toutefois, le sens de ces agencements historiques n'est jamais figé, car rien ne peut écarter la possibilité qu'une nouvelle analyse contredise ou modifie le sens historique exposé précédemment. « L'ambiguïté des faits historiques […], la pluralité de leurs aspects, […] est justement *ce qui agglomère la poussière des faits* » (Merleau-Ponty, 1955 : 31. C'est nous qui soulignons). L'histoire garde en réserve une dimension d'invisible, au sens où elle appelle à être perçue et exprimée. Autrement dit, ce que Merleau-Ponty voit dans *L'éthique protestante*, c'est la rupture qu'opère Weber avec la mécanique ou l'explication fondée sur les rapports entre cause et effet :

> « L'événement n'est ni un concours de circonstances livré à la pure contingence ni une nécessité inhérente à l'histoire […]. La rationalité spécifique de l'entreprise capitaliste rencontre les conduites propres à l'ethos de la besogne et à l'ascétisme séculier : elles s'associent, se coagulent, s'organisent en une configuration spécifique » (Revault d'Allonnes, 2006 : 230-231).

L'histoire faite de sédimentation comporte naturellement la tradition, à laquelle Merleau-Ponty fait référence comme « l'oubli des origines » : « le devoir de recommencer autrement et de donner au passé, non pas une survie qui est la forme hypocrite de l'oubli, mais l'efficacité de la reprise ou de la répétition qui est la forme noble de la mémoire » (Merleau-Ponty, 1969 : 96) ». Ainsi comprise la tradition est « ouverture à un renouvellement indéfini. […] [E]lle pourrait donner au passé une "fraicheur inattendue" […]. La tradition n'est pas seulement un dépôt mort, elle a la capacité d'être reprise, c'est-à-dire réactualisée et réactivée » (Revault d'Allonnes, 2006 : 242). C'est pourquoi « chaque intention signifiante recrée au sein du sédimenté une nouvelle signification qui le déforme et l'excède […]. Toute prise est en même temps déprise, toute possession est dépossession » (Revault d'Allonnes, 2006 : 243). Comme Merleau-Ponty le souligne dans *Le Visible et l'invisible*, la difficulté est de penser le rapport entre sédimentation et réactivation : la possibilité de retrouver la force ou la puissance instituante qui a donné naissance à l'institué, ce que fait Weber de façon convaincante.

De manière plus générale, le projet de Merleau-Ponty dans *Les Aventures de la dialectique* est de développer un modèle d'historicité, d'intelligibilité historique, qui puisse faire tenir ensemble les dispositions subjectives des individus, leurs modes de subjectivation, et le caractère structurant des normes dans la compréhension de l'histoire. Cette dernière est faite de sédimentation qui porte en elle un sens latent. Mais pour advenir, le sens doit se refaire présent, se présentifier. C'est pourquoi, il ne se retrouvera

jamais à son état d'origine, car « le mode d'être du sens n'est pas la survie, encore moins la conservation du passé, mais le renouvellement. Comme monde commun, comme monde culturel, le monde de la vie est issu de l'activité humaine et à la vie de la communauté s'attache une "historicité générative" » (Revault d'Allonnes, 2006 : 219). Bref, écrit Merleau-Ponty,

> « [i]l y a chez Weber l'esquisse d'une phénoménologie des choix historiques qui découvre des noyaux intelligibles autour desquels s'installe l'infini détail des faits. Cette phénoménologie est bien différente de celle de Hegel, parce que le sens qu'elle trouve aux faits historiques est toujours vacillant et toujours menacé » (Merleau-Ponty, 1968 : 51).

Merleau-Ponty reprend alors le concept « d'affinités électives » qui renforce l'élément de la subjectivation rencontrant des normes et des pratiques ; cette rencontre est la genèse des institutions : la logique des choix ou la parenté des choix ne répond pas seulement à un problème d'ordre épistémologique, mais « est *dans* la trame concrète des faits humains » (Revault d'Allonnes, 2006 : 232. Italiques originaux).

4.3. Signe, style et institution ou l'avènement du sens commun

Comment se manifeste l'institution ? Par l'appropriation toujours singulière des signes par les sujets. L'institution ne peut se penser qu'en prenant en compte l'expérience concrète : « culturelle, historique, politique. Car c'est sur la base de l'expérience que peut se donner ce qui la transcende. Il n'y a pas de transcendantal s'il n'y a pas d'expérience du monde » (Revault d'Allonnes, 2006 : 222). Selon Merleau-Ponty, il n'est rien qui ne porte une trace d'humanité, c'est-à-dire qui ne participe d'un système de signes ou d'une « culture » : « toute chose symbolise une conduite humaine » et se présente ainsi comme un « signe » d'une certaine « atmosphère » qui nous affecte (Merleau-Ponty, 2003 : 67).

Les institutions « font se rejoindre le concept et le cours du vécu, l'ordre du monde et les ressources de l'action » (Revault d'Allonnes, 2006 : 225). Les signes permettent la pensée, la représentation subjective des choses, en nous suggérant un certain mode d'habiter le monde, un « style », c'est-à-dire une certaine conduite. Ce que Merleau-Ponty appelle « la texture symbolique des choses » lie indissolublement le sensible aux « idées », car « pour les êtres de finitude que nous sommes, il n'y a d'autre réel "qu'institué symboliquement" » (Labelle, 2011 : 55). Les sujets œuvrent à l'institution du monde et s'instituent donc à partir de leurs « expériences » qu'ils convertissent en « expressions ». Pour que les signes incarnent une signification réfléchie ou une expression il faut « qu'il y ait », dit Merleau-Ponty, « ce moment fécond où ils ont *donné forme* à l'expérience, où un sens qui n'était qu'opérant ou latent s'est trouvé les emblèmes qui devaient le libérer et le rendre maniable […] et accessible aux autres » (Merleau-Ponty, 1964a : 82. Italiques originaux). Du point de vue d'un individu, ces « moments féconds » peuvent être dits fondateurs, car ils emportent, pour ainsi dire, la totalité de l'être : corps et esprits sont mobilisés conjointement dans une expérience qui enracine le sujet dans le monde. Si tout geste humain est signifiant et participe à la métamorphose du monde sensible, certains gestes ont de plus grands effets sur l'histoire personnelle et publique. Ils participent soit à la réaffirmation, soit au rejet ou encore à la réappropriation des normes, valeurs, principes et pratiques qui les précèdent toujours déjà. Comme l'explique Labelle, le sens est « auto-"constitu[é]" et n'a son siège nulle part ailleurs que dans le tissu social-historique, dans "l'activité symbolique anonyme" qui lui donne consistance » (Labelle, 2003 : 26-27). En un mot, les systèmes de signes sont appropriés par des conduites subjectives qui inscrivent l'institution dans la durée sociale-historique.

La question qui survient dès lors est de savoir *comment* tel geste ou telle conduite subjective participe à l'institution d'un ordre symbolique. Merleau-Ponty évoque une « déformation cohérente ». Comme le dit André Malraux[155], « la perception déjà stylise », car elle « affecte tous les éléments d'un corps ou d'une conduite, d'une certaine commune déviation par rapport à quelque norme familière que je possède par-devers moi » (Cité par Merleau-Ponty, 1945 : 83-84). L'opération permettant le passage du « sens latent » au « sens opérant » survient par la médiation des conduites subjectives, de « styles ». Le style n'est pas une représentation particulière du monde. Il est le résultat, toujours en transformation, d'expériences subjectives singulières. Le style meuble le monde en lui donnant une consistance qui repose sur une réappropriation du déjà-là : « Tout style est la mise en forme des éléments du monde qui *permettent d'orienter celui-ci vers une de ses parts essentielles* » (Merleau-Ponty, 1969 : 84-85. C'est nous qui soulignons). Cela veut dire que la « nappe de sens brut » qui constitue le monde sensible est déformée de manière cohérente, c'est-à-dire selon la manière dont les subjectivités « stylisent » le monde, afin d'y sédimenter des significations (Merleau-Ponty, 1964 : 13). Mais comment juger de la cohérence ? Merleau-Ponty écrit :

> « Il faut donc que le monde perçu par l'homme soit tel que nous puissions y faire paraître par un certain arrangement des éléments, des emblèmes non seulement de nos intentions instinctives, mais encore de notre rapport le plus intime à l'être […]. Il y a style (et de là signification) dès qu'il y a des figures et des fonds, une norme et une déviation, un haut et un bas, c'est-à-dire *dès que certains éléments du monde prennent valeur de dimensions selon lesquelles désormais nous mesurons tout le reste, par rapport auxquelles*

[155] Le concept de déformation cohérente est emprunté à André Malraux, *La Création artistique*, p. 152. La perception sur une toile qui représente une déformation cohérente traduit une manière d'habiter le monde : « tout ce que je trouvais, comparé au réel "observable", sera soumis à un principe de déformation plus secret, qui fera qu'enfin ce que le spectateur verra sur la toile ne sera plus seulement l'évocation d'une femme, ni d'un métier, ni d'une conduite, ni même d'une "conception de la vie" […] mais d'une manière typique d'habiter le monde et de le traiter, enfin de le signifier par le visage comme par le vêtement, par la chair comme par l'esprit » (Merleau-Ponty, 1969 : 84).

nous indiquons tout le reste » (Merleau-Ponty, 1969 : 85. C'est nous qui soulignons).

Le style est la *manière d'être du sujet*, le chemin singulier qu'il trace à partir de sa situation. Dans cette manière d'être, le sujet affirme des intentions, des principes, une normativité. Traduit sur le plan de l'ethnographie, cela signifie que l'enquêteur doit se montrer attentif aux expériences subjectives qui transforment l'individu, d'une part, et sur les effets sociaux de telles transformations, d'autre part. Des évènements, par exemple, qui ont une force de nouveau commencement, qui provoquent une sorte « d'arrêt sur image » pour refonder l'action sur la base de nouvelles significations. De tels évènements touchent le sujet dans sa totalité, sur les plans sensible et idéel, l'amenant à réorienter son agir. Ces expériences ne le frappent pas unilatéralement du dehors, comme si quelque chose lui tombait du ciel sur la tête ; le sujet a plutôt prêté écoute au monde, à la situation, s'est montré réceptif à l'expérience. Il est à la fois « passif », sollicité par les choses, et « actif », car il participe à son apparition par la perception en répondant à leur appel. Il y a mouvement dialectique, ou pour parler comme Merleau-Ponty mouvement d'institution, entre le monde « déjà là » et les conduites subjectives qui participent à son façonnement[156].

Merleau-Ponty affirme que « [l]e propre de la culture est de ne jamais commencer et de ne pas finir dans l'instant » (Merleau-Ponty, 1969 : 113. Notes de bas de page). La culture (ou les systèmes symboliques) est une succession de mises en forme, en sens et en scène de l'histoire à travers une suite de gestes et de paroles qui instituent du commun et de la différence. L'institution dévoile l'historicité des êtres humains, car elle est ce qui perdure dans le temps ; elle incarne ce qu'il y a de commun entre les êtres humains, ce qui,

[156] C'est d'ailleurs le même mouvement que nous retrouvons dans la pensée d'Hannah Arendt entre « monde commun » et « action » (Arendt, 1983).

d'une certaine manière, les rassemble. « L'histoire ainsi revisitée est "action de culture" : elle s'atteint à travers l'expression qui opère la jonction de l'individu et de l'universel, du soi et d'autrui » (Revault d'Allonnes, 2006 : 255). Ce que l'on peut nommer l'« intermonde, cette trame concrète que tisse le monde des symboles humains, ce milieu du symbolisme, Merleau-Ponty l'appellera l'institution » (Revault d'Allonnes, 2006 : 255). La notion d'institution ayant pour modèle le temps implique ce que Merleau-Ponty appelle la « durée publique » qui signifie que nous partageons le monde autant avec nos contemporains qu'avec les personnes qui nous ont précédées et celles qui nous suivront. La temporalité est un « champ » et non une série d'événements linéaires. Le champ est toujours associé à un monde vécu dont nous faisons l'expérience.

Mais ce monde commun n'est jamais consensuel, car, nous disait Machiavel, la société est faite de conflits et de divisions qui interrogent le commun en faisant appel à la différence. Ainsi, commun et différence sont deux éléments constitutifs de l'institution[157]. Empruntant un concept de Marcel Mauss, l'on pourrait dire que, pour Merleau-Ponty, la culture est un « fait social total » :

> « L'unité de la culture prolonge au-delà des limites d'une vie individuelle le même genre de connexion qui s'établit entre tous ses moments lorsqu'une vie est instituée, lorsqu'une conscience, comme on dit, est scellée dans un corps et qu'apparaît au monde un *nouvel être* […]. Non seulement […] tous les gestes qui font exister la culture sont entre eux dans une affinité de principe qui fait d'eux les moments d'une seule tâche, mais encore l'un exige l'autre dans sa différence puisque deux d'entre eux ne peuvent être identiques qu'à condition de s'ignorer » (Merleau-Ponty, 1969 : 115. C'est nous qui soulignons).

En d'autres mots, le style, cette succession d'expériences qui dessinent les contours d'une manière d'habiter le monde, peut instituer un monde commun quand il est partagé ou

[157] Nous reviendrons plus tard sur les notions importantes de commun et de différence, concepts clés pour comprendre la notion d'interrogation politique. Nous montrerons également les limites du concept d'institution symbolique lorsqu'il est question de rendre compte de conflits politiques.

prolongé « au-delà des limites d'une vie individuelle » ou, au contraire, le modifier si la différence prend le dessus sur le commun (Merleau-Ponty, 1969 : 115). Le rapport dialectique du moi et d'autrui, du nous et du monde, institue à la fois le sujet et le tout dans une *tension entre commun et différence*, entre appropriation et rejet, qui produit soit la répétition, soit la métamorphose du monde.

4.4. L'universel latéral

Comme l'affirme Jackson :

> Ethnography corroborates Merleau-Ponty's understanding of sociality. We understand others, he observes, not through cognition and intellectual interpretation but through "blind recognition" of reciprocal gestures, common metaphors, parallel images, and shared intentions (1962 : 185-186). We are embodied social beings before we are anything else. […] Beyond our words and actions, he observes in a singularly beautiful phrase, lies "the region where they are prepared" (1965 : 222. Cité par Jackson, 1998 : 12).

Autrement dit, la compréhension de l'autre et de sa culture particulière se fait non pas de manière purement intellectuelle et rationalisante, mais par la reconnaissance de « gestes réciproques », d'« images parallèles », de « métaphores communes », qui sédimentent un sens commun dans la différence. Merleau-Ponty affirme qu'il n'existe « pas un esprit sans situation dans le monde naturel et dans la culture […] » (Merleau-Ponty, 1969 : 148-49). L'orientation subjective selon un style se déploie à partir de son enracinement dans une situation pour aller vers l'autre de manière « oblique » : « Par l'action de la culture, je m'installe dans des vies qui ne sont pas la mienne, je les confronte, je les manifeste l'une à l'autre, je les rends compossibles dans un ordre de vérité, je me fais responsable de toutes, je suscite une vie universelle […] » (Merleau-Ponty, 1969 : 122).

Étant l'un des premiers philosophes français à prendre au sérieux les recherches en sciences sociales, la philosophie merleau-pontyenne apporte un regard original sur les analyses de la culture. L'article « De Mauss à Lévi-Strauss » lance « toute la réflexion philosophique sur les sciences sociales dans la France d'après-guerre » (Maniglier 2006: 37) et trouve des résonnances importantes avec le travail ethnographique. C'est la rencontre de Merleau-Ponty avec les sciences humaines et sociales, non seulement la sociologie et l'anthropologie, mais aussi la psychanalyse et la linguistique, « qui infléchit la dimension d'historicité vers une philosophie de la culture. Elle lui permet de dépasser les limites de la fondation intersubjective pour opérer le passage du monde privé au monde commun » (Revault d'Allonnes, 2006 : 237). Merleau-Ponty laisse entendre que la rencontre entre des êtres de cultures différentes est une forme de mise entre parenthèses ou de réduction phénoménologique et à ce titre permet de mettre en lumière le commun et le différent, afin de se connaître soi-même et le monde. Il observe que

> « l'intimité de toute expression à toute expression, leur appartenance commune à un seul ordre que le premier acte d'expression a institué, réalise par le fait la jonction de l'individuel et de l'universel, et l'expression, le langage par exemple, est bien ce que nous avons de plus individuel, en même temps que s'adressant aux autres, il se fait valoir comme universel » (Merleau-Ponty, 1969 : 120).

C'est ce que Merleau-Ponty appelle l' « universel latéral »[158], où le va-et-vient entre les cultures révèle un universel possible, mais non actualisé, qui se laisse seulement entrevoir, obliquement : « La vie personnelle, la connaissance et l'Histoire n'avancent qu'obliquement et non pas tout droit et immédiatement vers des fins ou des concepts »

[158] Merleau-Ponty emploie également la formule hégélienne d'« universel concret » en montrant toujours le temps comme « modèle » de l'institution : « …l'institution de chaque temps, prise concrètement, comme horizon, est aussi moyen de comprendre les autres temps : en un sens la première condition est de savoir aussi qu'ils ne sont pas de part en part autres […], de se placer sur le terrain des réactions opérantes, instituées, […]. Universel concret » (Merleau-Ponty, 2003 : 114).

(Merleau-Ponty, 1969 : 159). C'est dans l'expérience de la rencontre d'autrui, à la fois spatiale et temporelle, dans une dialectique entre ce que l'on garde en mémoire et ce que l'on crée à partir d'elle, que se produit « le moment humain par excellence, où une vie tissée de hasards se retourne sur elle-même, se ressaisit et s'exprime » (Merleau-Ponty, 1960 : 392). Ces moments d'expressions de la vie dévoilent ce que l'on pourrait appeler la « chair culturelle », ce par quoi une culture[159] se reconnaît en elle-même, ce qui la fait tenir ensemble. Et par culture l'on doit entendre non pas uniquement des cultures nationales ou macro-cultures, mais aussi des cultures de quartier ou d'une communauté, des micro-cultures.

Parce que l'institution a pour modèle le temps et que celui-ci n'est pas linéaire, mais se déploie dans la « *transtemporalité* » (soit le mode d'enchaînement qui relie les évènements), pour reprendre le terme déjà utilisé par Husserl, elle est aussi pour ainsi dire « latérale ». L'institution est une notion oblique, ouverte « aux chemins de traverse, aux possibles qui la transforment : elle est avant tout le champ des médiations symboliques » (Revault d'Allonnes, 2006 : 253). Le temps, ce mode d'enveloppement qui porte l'institution, Merleau-Ponty lui fait souvent référence à travers les termes « tissage » ou encore « texture ». La décentration ou le décentrement, la saisie indirecte ou latérale d'autrui, du monde et des sociétés est le modèle ou le fondement du sens :

> « "ce qu'on fait a plus de sens que ce qu'on sait", mais le sens plein ne sera jamais donné par un regard rétrospectif et totalisant. La "reprise" est une

[159] Cet entendement de la culture trouve déjà ses germes chez Husserl qui introduit le terme culture et réciprocité dans son analyse. La réciprocité est inhérente au sens et à l'existence des communautés humaines : elle égalise les êtres et, par là, abolit le privilège du moi seul : il n'y a plus que des autres. Dans sa compréhension de l'intersubjectivité, il observe que ce qui nous entoure, nos milieux d'appartenance, sont la porte d'accès à d'autres mondes, d'autres cultures. « Chacun d'entre nous comprend sa culture, l'essentiel du monde qui l'entoure en tant que membre d'une société qui l'a historiquement formé […]. La compréhension de soi est donc liée à l'historicité de l'expérience : nous découvrons les couches du passé qui facilitent l'accès au présent, au présent "vivant" » (Revault d'Allonnes, 2006 : 210-211).

> “déperdition” plus qu’une totalisation et la genèse du sens ne sera jamais achevée. Le “surplus de sens” présent au moment initial ne recèle pas en lui, comme en germe, toutes les significations qui seront ultérieurement développées et viendront au grand jour. Il est d’un autre ordre : il est l’excès que porte en lui l’instituant, mais qui ne prendra sens qu’à travers sa réactivation dans la suite des expériences » (Revault d’Allonnes, 2006 : 253).

Telle est la « durée publique », cette sorte de conversation infinie du temps qui fait que nous partageons autant le monde avec nos ancêtres que nos contemporains et les générations futures.

Ainsi, pour les études ethnographiques, l’institution d’un groupe social peut être analysée suivant un double mouvement. D’abord, en portant attention aux passages du sens vécu dans des pratiques quotidiennes vers la mise en sens réfléchie dans le discours. Ensuite, dans un mouvement de retour, c’est-à-dire en portant attention au passage du discours engendré vers un nouveau sens vécu porté par des nouvelles pratiques quotidiennes et leurs effets sur la communauté. Dans ce double mouvement, ce que l’on tente de saisir est la manière dont les conduites individuelles, inscrites dans un « social » qui les précède, peuvent soit perpétuer l’ordre établi, soit altérer les normes sociales, au point parfois d’en instituer de nouvelles. Il n’existe que des choses instituées, c’est-à-dire des choses qui font appel au sujet qui perçoit qui, en contrepartie, leur répond, les fait advenir pleinement et se donne ainsi, au final, la possibilité de les altérer. Objet et sujet ont donc besoin d’une « participation » mutuelle pour apparaître ou être perçus, mais sans jamais épuiser le sens.

Merleau-Ponty donne l’exemple de la compréhension que les individus ont d’un écrivain, de sa façon d’être au monde, de l’habiter : « Pour comprendre Rabelais, ne pas prendre documents isolés (de Rabelais ou jugements sur lui), mais *entrer dans la totalité de ses horizons* » (Merleau-Ponty, 2003 : 109. Italiques originaux). Au 16^{e} siècle, Rabelais

était parfois traité d'athée. Mais que veut dire athée à cette époque, demande Merleau-Ponty ?

> « athéisme de Rabelais [signifie] Dieu *autre*. Athée : celui qui pense autrement que tous. Le terme d'athée appartient à la pensée "objective", i.e. "subjective". Viret pense que ceux qui ne croient pas au Dieu qu'il conçoit, lui, sont *objectivement* athées, i.e. *pour lui* athées. Le mot empiète de soi sur l'autre. Donc Rabelais "athée" prouve *altérité* de Rabelais, non son incroyance » (Merleau-Ponty, 2003 : 109. Italiques originaux).

Décortiquons ces fragments de notes tirés de *L'institution, la passivité*, qui illustrent parfaitement ce que nous voulons faire entendre. Le monde objectif se caractérise ici par une croyance en une définition commune des choses du monde : ce qu'est la croyance, ce qu'est l'incroyance, l'athéisme, etc. Mais l'objectivité se révèle en dernière instance intersubjectivité : à cette époque, dire que quelqu'un ne croit pas au Dieu « comme les autres » équivaut à dire qu'il est « athée ». C'est pourquoi l'énoncé « Rabelais est athée » ne traduit au fond que son *altérité.* Merleau-Ponty montre ainsi l'étayage intersubjectif d'une institution, qui ne se maintient dans le temps qu'en autant qu'elle est mise en partage.

4.5. Penser le politique à partir de la phénoménologie de Merleau-Ponty

> *Or, ce qui caractérise ici la pensée de Merleau-Ponty, c'est qu'avec la théorie des* a priori *matériels ou de la conscience émotive, sa théorie de l'intersubjectivité, son ontologie de la chair, du désir et de l'amour, il fournit bien les bases philosophiques d'une politique […].*
> Vincent Peillon, *Éloge du politique*, Paris : Seuil, 2011 : 56.

La citation de Vincent Peillon présente clairement l'ambition de cette section qui consiste à dégager une conception du politique à partir de la philosophie de Merleau-

Ponty, mais aussi de celles de Claude Lefort et d'Hannah Arendt. L'enjeu est de taille puisqu'il s'agit justement de penser la relation entre politique et philosophie. Comme le rappellent Peillon (2011) et plusieurs autres commentateurs[160], la pensée de Merleau-Ponty est éminemment politique. Suite à son décès soudain, Jean-Paul Sartre lui rendait hommage dans *Les temps modernes* en écrivant : « Ce fut Merleau qui me convertit » (1961 : 308. Cité par Peillon, 2011 : 52).

> « Le verbe est fort, d'autant plus qu'il laisse entendre un véritable changement, une discontinuité dans la philosophie de Sartre. Mais à quoi Merleau-Ponty a-t-il bien pu le convertir ? À l'événement, à la *praxis*, à l'impossible séparation de l'idée et de l'action, de la vie privée et de l'histoire, de la philosophie et de la politique. "Il fut pour moi le philosophe de sa politique" » (Peillon, 2011 : 52).

La philosophie de Merleau-Ponty ne peut se penser en l'absence de sa théorie politique et de sa conception de l'histoire ; elles s'alimentent ou, mieux, s'instituent mutuellement.

Comme l'écrit Lefort :

> « Mais pouvons-nous même nous arrêter à l'idée d'une séparation entre la pensée philosophique et la croyance politique ? L'une reste-t-elle indemne au contact de l'autre ? Il me semble que la question vaut la peine d'être posée et qu'elle s'éclairerait à suivre le cheminement de la réflexion de Merleau-Ponty. La même nécessité le fait passer d'une pensée du corps à une pensée de la chair et le délivre d'un attrait pour le modèle communiste en lui faisant redécouvrir l'indétermination de l'histoire et de l'être du social » (Lefort, 1986 : 32)[161].

[160] Voir notamment Cooper (1979) ; Whiteside (1988) ; Revault d'Allonnes (2001) ; Coole (2007).

[161] Merleau-Ponty est issu de la génération pour ainsi dire jetée dans l'Histoire pendant la Seconde Guerre mondiale. Les horreurs de la guerre, du colonialisme, de l'occupation, des camps de concentration, représentent des évènements qui forcent les philosophes à revoir leur foi en l'humanité, ce que c'est que d'être au monde, en un mot, s'il existe toujours un monde commun : « le citoyen d'aujourd'hui n'est pas sûr que le monde humain soit possible » (Merleau-Ponty, 1966 : 9). Sartre disait de Merleau-Ponty qu'il était « un intellectuel issu des classes moyennes, radicalisé par la Résistance et déporté par l'éclatement de la gauche » (Sartre, 1964. Cité par Revault d'Allonnes, 2001 : 10). Les années tourmentées d'après-guerre entrainèrent leur lot de débats et de confusion chez les intellectuels, les uns adhérant au bloc soviétique, les autres demeurant du côté libéral. Merleau-Ponty étaient de ceux qui manifestaient « à l'égard du communisme une attitude de sympathie sans adhésion et de libre examen sans hostilité. Car dans ce contexte des années d'après la Libération, il leur semblait qu'on ne pouvait, pour des raisons qui n'étaient pas moins philosophiques que politiques ou idéologiques, s'abstraire de la situation historique qui s'imposait à eux » (Revault d'Allonnes, 2001 : 10).

Merleau-Ponty lui-même affirmait que « comme toute philosophie, celle qu'il faut chercher inspirerait une politique. […] La philosophie politique viendra avec le reste » (Cité par Labelle, 2003 : 25). Autrement dit, le postulat de base est que la philosophie n'est pas au-dessus de la vie et ne bénéficie pas d'une « vue de surplomb » sur la société ; et il en va de même pour la politique : il n'est pas de « parole philosophique absolument pure » et, à l'inverse, l'on ne peut pas plus parler d'« une politique purement philosophique » (Merleau-Ponty 1964 : 314). Peillon va jusqu'à affirmer que, chez Merleau-Ponty, « non seulement philosophie et politique ne sont pas séparables, mais la politique précède et commande la philosophie et la philosophie est de part en part politique » (Peillon, 2011 : 53). Dans le contexte post-1945 dans lequel écrit Merleau-Ponty, qui marque l'engagement public des intellectuels en politique[162], Whiteside renchérit :

> « If politics concerns the processes by which community is created, authority constituted, values distributed, violence controlled, and collective choices made, then Merleau-Ponty is arguing that the very existence of *politics as a region of human experience* puts special demands on thought itself. Simply put, *truly political thinking presupposes a particular philosophical foundation.* An existential politics must rest upon a philosophy of man and action that will allow us to understand the perplexing vicissitudes of political life, to evaluate the alternatives it presents, and to act so as to advance humanistic values. Meeting these three demands simultaneously is the

[162] En 1945, aux côtés de Jean-Paul Sartre, Merleau-Ponty fonde la revue *Les Temps modernes*. Pendant cinq ans, Merleau-Ponty y expose ses positions politiques dans des articles portant sur la relation entre le marxisme et l'existentialisme, les procès de Moscou, Machiavel et la violence ou le Plan Marshall. *Les Temps modernes*, souligne Revault d'Allonnes, est un « extraordinaire révélateur du rôle que s'assignent à ce moment les intellectuels dans la société : élaborer, sous la pression de l'Histoire, une littérature soucieuse de répondre aux sollicitations du présent et réfléchir sur ses problèmes, intervenir dans l'actualité politique non seulement de façon circonstancielle, mais dans une sorte d'engagement continue qui est le propre même de l'écrivain » (Revault d'Allonnes, 2001 : 11). Dans ce contexte, écrit Whiteside, « making politics *thinkable* was the most urgent problem facing postwar philosophy » (1988, 3). En effet, dans la préface de *Sens et non-sens*, Merleau-Ponty affirme qu'il « faudrait que la raison à laquelle on arrive ne fût pas celle qu'on avait quittée avec tant d'éclat. Il faudrait que l'expérience de la déraison ne fût pas simplement oubliée. Il faudrait former une nouvelle idée de la raison » (Merleau-Ponty, 1966 : 7). Bien que les positions politiques de Merleau-Ponty soient fort importantes dans son œuvre, ce n'est pas ce qui nous intéresse ici. Ce dont il est question dans cette section est de tenter de dégager une conception du politique à partir de sa philosophie, notamment au travers des concepts d'institution, d'expérience, d'expression et d'interrogation.

> primary goal of Merleau-Ponty's political theory » (Whiteside, 1988 : 5. C'est nous qui soulignons).

Dit autrement, la phénoménologie comme *méthode d'appréhension du monde* a des *effets politiques* sur la façon de concevoir le monde et, par conséquent, sur la manière de concevoir les rapports entre monde objectif et exercice de la liberté subjective. Ainsi conçu, le politique prend une « nature phénoménale » qui renvoie à la « nature phénoménale du monde » (Revault D'Allonnes, 2001 : 28).

> « En effet, considérer la perception comme un modèle d'existence fait que le voir, le sentir, l'entendre révèlent une certaine manière de voir le monde et de se voir au monde. *D'emblée, le style phénoménologique fait parler l'expérience des hommes sous leurs formes les plus diversifiées : esthétique, éthique, pratique, historique, politique.* Ce mode de compréhension vaut pour la chose perçue, pour la théorie philosophique qu'on appréhende, pour l'événement historique et politique autant que pour l'action elle-même » (Revault D'Allonnes, 2001 : 20-21. C'est nous qui soulignons).

Or, si nous acceptons l'argument qu'une certaine philosophie ou façon d'appréhender le monde a des effets politiques sur ce dernier, comment peut-on identifier de tels effets ? Pour le dire autrement, est-il possible de distinguer le politique des autres sphères d'activités humaines ou, comme le souligne Whiteside, le politique comme une « région de l'expérience humaine » ? Pour reprendre la question dans les termes de Revault d'Allonnes, quel est « le milieu propre de la politique » (Revault d'Allonnes, 2001 : 31) ? Toute la difficulté est là. Merleau-Ponty ne fournit pas, du moins de manière explicite, une réponse claire à cette question. Selon lui, toute conduite humaine participe à la mise en commun de significations, retrouvées dans des signes, qui édifient des normes et des principes de coexistence et participent ainsi à l'institution symbolique. Un tel raisonnement nous permet de conclure que, pour Merleau-Ponty, l'institution symbolique se confond avec l'institution politique.

La forme que prend une société se construit à partir de l'adoption par les sujets, de manière consciente ou non, de normes, de principes et de pratiques. C'est ce que Merleau-Ponty qualifie d'institution symbolique. Or, le processus qui permet la mise en partage de significations communes qui, ultimement, donnent lieu à une normativité sociale, n'est pas toujours consensuel ou pacifique. Au contraire, ce processus ou mécanisme de création de principes d'ordre qui orientent l'ordre social est, le plus souvent, celui de la *confrontation* d'idées, de perspectives, de visions et d'expérience du monde. Toutes les convergences et les divergences entre les conduites humaines n'ont pas la même portée ou le même effet sur la constitution de la normativité sociale et politique. Par exemple, une discordance sur les couleurs des panneaux de circulation n'a certainement pas le même effet normatif qu'une mésentente portant sur le sens de la justice en éducation. Dans ce dernier cas, les implications peuvent mener à des actions humaines violentes qui auront un effet bien plus important sur la forme de la société. Autrement dit, la difficulté de faire équivaloir institution symbolique et institution politique, c'est de ne pas rendre compte d'une dimension essentielle, voire constituante, du politique, à savoir son aspect conflictuel ou violent qui peut mener à des « luttes à mort », pour reprendre une expression de Merleau-Ponty. Ce dernier est conscient de cette difficulté, mais n'y répond pas de manière explicite, laissant plutôt place à l'interprétation. C'est pourquoi, afin de prolonger la discussion sur la définition du politique, nous ferons désormais appel aux pensées de Lefort et d'Arendt (deux philosophes inspirés par Merleau-Ponty).

De manière générale, Lefort définit le politique comme la « forme de société » ou le « régime », au sens grec du terme. Arendt, quant à elle, affirme que le politique apparaît dans l'action menée par une pluralité. Autrement dit, le politique est le processus par

lequel s'érigent les normes, les valeurs et les institutions. Ainsi, toute pratique et tout discours peuvent potentiellement participer à l'institution de la société et donc être qualifiés de politiques, ce qui ressemble à la conception de Merleau-Ponty. Toutefois, si l'on creuse davantage les pensées de Lefort et d'Arendt en les combinant à la notion merleau-pontyenne d'institution symbolique, il est possible d'arrêter certains critères ou concepts plus précis qui nous permettent de circonscrire le politique dans un cas spécifique, notamment à l'aide de l'enquête de terrain.

Pour Lefort, la « pensée du politique » se veut fidèle « à l'inspiration la plus ancienne et la plus constante de la philosophie », selon laquelle le politique renvoie aux « principes générateurs de la société, ou, à mieux dire, des diverses *formes* de société » (Lefort, 1986 : 280. C'est nous qui soulignons). Ce dont il est question, c'est d'une idée commune qui « s'est toujours imposée », à savoir « qu'une société se distingue d'une autre par son *régime*, ou, disons plutôt, puisque le mot s'est usé, par une certaine *mise en forme* de la coexistence humaine » (Lefort, 1986 : 281. C'est nous qui soulignons). Si Lefort définit le politique comme forme de société, il développe également un autre aspect fondamental et constitutif de toute société, à savoir la « division originaire du social ». Inspiré de Machiavel, Lefort explique que toute société se constitue à partir d'un conflit originel ou d'une « division » entre dominants et dominés par rapport à leurs manières d'appréhender le monde social et politique[163]. Or, comme le souligne Pauline Colonna d'Istria (2015), selon des critiques de l'œuvre lefortienne,

> « [le] terme de division tel que Lefort en fait usage est un opérateur de dé-spécification : il dé-spécifie la relation conflictuelle. En effet, autant il est aisé de concevoir, avec la notion de conflit, des parties en présence, des groupes identifiés et identifiables, voire des revendications propres, autant le

[163] Cependant, ce conflit originel n'est que latent dans les sociétés pré-modernes (ou totalitaires). La forme de société qui institutionnalise le conflit est la société démocratique.

> terme de division efface les raisons et les modalités du rapport conflictuel pour ne laisser finalement exister que la conflictualité, dans un renvoi à l'indéfini » (Colonna d'Istria, 2015 : 133).

S'il est vrai que Lefort ne définit pas les raisons et les modalités du conflit, cette absence de précision laisse place à une appropriation libre du concept. Ainsi, nous croyons que cette difficulté peut être surmontée en utilisant la théorie lefortienne sur le terrain. En effet, l'enquête de terrain nous permet de montrer concrètement les raisons et les modalités d'apparition du conflit à travers des cas précis. En combinant Lefort à Merleau-Ponty, nous arrivons ainsi à une définition du politique comme institution symbolique indissociable d'une tension constante entre des normativités en conflit. Si cette définition est plus précise, elle n'est toutefois pas encore suffisante afin de bien circonscrire le politique, d'où le besoin d'introduire le concept d'action et d'autorité chez Arendt, ainsi que celui d'expérience politique subjective fondatrice, tel que présentés dans la prochaine section.

Jusqu'à présent, nous avons vu que la perspective phénoménologico-politique nous suggère de chercher le politique dans les principes et les pratiques qui prêtent sens à la société. Ces principes et pratiques d'ordre, ces « schémas générateurs » n'ont pas toujours été les mêmes au cours de l'histoire et des sociétés, et repérer ce qui tient ensemble un ordre social, ce qui lui fournit sa cohérence, constitue proprement l'exercice d'identification du politique. En combinant les approches des trois penseurs dans une enquête de terrain, il est possible, à notre avis, de voir le politique *se déployer* ou *apparaître* sous plusieurs *formes* en mobilisant certains concepts que nous présenterons dans les prochaines sections.

4.6. Le déploiement du politique

D'un point de vue méthodologique, la question centrale est la suivante : comment penser le rapport entre l'orientation subjective de l'activité humaine et les conditions objectives du monde commun ? Autrement dit : « Comment articuler l'expérience des situations [subjectives mais] concrètes et la dimension objective du social, comment penser leur implication et leur développement réciproque ? » (Revault d'Allonnes, 2006 : 206). Merleau-Ponty répond :

> « Jamais la politique n'est le tête-à-tête de la conscience et des évènements un à un, et jamais elle n'est la simple application d'une philosophie de l'histoire, *jamais elle n'envisage directement le tout*. *Elle vise toujours des ensembles partiels, un cycle de temps, un groupe de problèmes*. Elle n'est pas morale pure. Elle n'est pas un chapitre d'une histoire universelle déjà écrite. Elle est une *action qui s'invente* » (Merleau-Ponty, 1955 : 10. C'est nous qui soulignons).

Deux constats doivent être tirés de ces remarques. Premièrement, l'institution d'une communauté politique s'analyse en décelant les significations symboliques véhiculées dans l'expérience et dans l'expression de façon à *voir apparaître différentes manières d'habiter le monde*. Nous ajoutons que, si nous voulons voir ce qui est proprement politique à ces manières, nous devons porter notre attention sur leurs *effets sur l'agencement normatif des relations sociales de la communauté*. Telle est la première différence entre l'« institution symbolique » et le « politique » ou entre « manière d'habiter le monde » et « manière politique d'habiter le monde ». De plus, ces manières d'être, qui peuvent être en conflit ou non, sont porteuses de normativité qui tracent les contours de ce qu'est le bien, ce qu'est un monde juste, etc. Le politique se repère ainsi, en deuxième lieu, dans l'*agir* – matrice spatiale – et la construction de formes d'autorités –

matrice temporelle – par des êtres humains dotés d'une normativité qui les incite à croire et à œuvrer selon leurs expériences et idéaux politiques.

Le deuxième constat est que le politique n'envisage jamais directement le tout ou la forme de société dans sa totalité. On doit le saisir, nous dit Merleau-Ponty, par l'analyse d'« ensembles partiels » dans « un cycle de temps » qui nous met devant un « groupe de problèmes ». D'un point de vue méthodologique, cette proposition nous invite à procéder à des analyses circonscrites. Plutôt que de tenter de saisir le fonctionnement de toute la société, Merleau-Ponty nous incite – dans un premier temps et pour des raisons analytiques – à restreindre le champ d'études à un cas précis, dans une période limitée, qui présente une problématique spécifique. De tels propos résonnent naturellement avec l'enquête ethnographique. Bien entendu, cela n'équivaut pas à affirmer que ces analyses de problématiques spécifiques ne peuvent être mises en rapport avec la totalité. Au contraire, ce sont de telles analyses, articulées ensemble, qui nous permettent de comprendre l'orientation normative générale d'une société[164]. Autrement dit, il existe des niveaux d'analyse du politique, que nous qualifierons plus loin de niveaux micro- et macro-, qui doivent être constamment mis en rapport dans une sorte de dialectique afin de parvenir à produire une analyse à la fois empirique et générale sur les formes du politique.

Si Merleau-Ponty affirme que la politique est une « action qui s'invente », il écrit également que « la perception est toujours action », une *praxis* (Merleau-Ponty, 2003 : 67). Là se trouve une difficulté de sa pensée de l'institution, car la perception, qui

[164] Lefort explicite davantage cette idée en écrivant : « [l]e philosophe […] cherche dans un régime, dans une forme de société, un principe d'intériorisation qui rende raison d'un mode singulier de différenciation et de mise en rapport des classes, des groupes ou des conditions […] en fonction desquels s'ordonne l'expérience de la coexistence – repères économiques, juridiques, esthétiques, etc.… » (Lefort, 1986 : 282). Autrement dit, l'expérience de la coexistence découlant d'un principe d'ordre nous apprend comment les manières d'être politique en société, en termes principalement de rapports intersubjectifs conflictuels, nous informent sur la mise en forme d'un ordre symbolique sur le plan politique.

participe à forger un style singulier à chaque subjectivité, n'est pas nécessairement une action politique. Si la perception stylise le sujet, elle n'est pas pour autant garante d'influence normative sur la forme de société. Dit autrement, des divergences de perception ne conduisent pas forcément ni à des actions politiques, ni à des rencontres publiques (potentiellement conflictuelles), où l'enjeu peut avoir des conséquences normatives violentes et importantes sur le régime. C'est pourquoi il est nécessaire de distinguer la perception de l'action, au sens arendtien du terme, si l'on veut rendre compte de la dimension proprement politique de la dialectique instituante. Chez Arendt, l'action ou la conduite humaine est d'ordre normatif. L'action est ce que font les hommes en public, c'est-à-dire ce qui participe à forger les normes sociales d'une communauté. Son caractère public implique une rencontre entre des sujets qui peuvent soit travailler ensemble, soit confronter leurs idées et pratiques. Ces rencontres participent à l'agencement des relations sociales de manières violente ou pacifique.

Développons davantage cette conception du politique. Revault d'Allonnes, commentant Merleau-Ponty, écrit que le politique se déploie dans la « coexistence, [le] vivre-ensemble qui est à la fois *violence, conflit et entre-appartenance* » (Revault d'Allonnes, 2001 : 31. C'est nous qui soulignons). Ainsi compris, le politique est coexistence dans une totalité caractérisée par deux postures opposées : l'une fondée sur l'appartenance à un monde commun et une autre fondée sur la défiance ou l'interrogation de ce monde. Cette conception politique de l'être dans le monde s'inscrit explicitement dans l'ambition de concevoir ce dernier phénoménologiquement, c'est-à-dire à partir de la dialectique propre à l'institution entre instituant et institué ou liberté subjective et monde objectif. Le politique se joue donc dans *l'apparaître*, « le déploiement de l'apparence »

qui en constitue sa condition fondamentale (Revault D'Allonnes, 2001 : 29). Apparaître signifie s'exprimer, prendre une position publique qui a des effets sur la communauté[165]. La dialectique de l'institution dévoile un monde commun, à savoir des valeurs, des normes et des pratiques partagées qui s'ancrent dans le temps, dans l'historicité. C'est le sentiment d'appartenance qui rassemble un peuple ou une communauté humainement, politiquement, culturellement, traditionnellement et historiquement. En même temps, l'institution du commun propre à toute culture incite à son interrogation. En effet, s'il n'y avait que du commun dans chaque culture, celle-ci se figerait dans le temps et il n'y aurait plus d'historicité. C'est pourquoi l'institution du monde commun suscite une volonté de l'interroger. C'est le propre de la différence que d'interroger le commun, créant ainsi la dialectique de l'institution. Le plus souvent, cette interrogation n'est pas une remise en question générale de toutes les valeurs sociales, politiques et culturelles d'une société, mais consiste en des interrogations pratiques, du quotidien, qui modifient en amont plutôt qu'en aval l'institution des sociétés : c'est la déformation cohérente du monde qui retient et rejette, qui s'approprie et modifie, qui parfois dépasse et parfois laisse dans l'oubli. Sur le terrain d'enquête, l'ethnographe doit donc porter son attention sur ce qui fait communauté politique, ce qui rassemble les individus. En même temps, il est tout aussi primordial d'identifier les lieux de conflits, les divisions, les différentes manières d'agir, les évènements qui peuvent faire basculer l'ordre établi. Chacun des chapitres suivants présentent ainsi une *forme du politique, une manière par laquelle celui-ci apparaît*, fait

[165] Si le politique est apparaître, sa nature phénoménale n'a pas pour but de tromper les sujets, elle n'est pas mystification, mais plutôt ambiguïté : « Certes, l'apparaître comporte une part de semblant puisqu'il ne peut se donner que sur le mode d'un « sembler-aux-autres ». En ce sens, il existe bien des faux-semblants. Mais ils présupposent toujours un « vrai » semblant qui n'est rien d'autre que cette modalité de l'apparition à autrui » (Revault D'Allonnes, 2001 : 29). Pour le dire comme Arendt, les sujets apparaissent les uns aux autres dans la sphère publique à travers l'action. Là se déploie le politique.

irruption dans la communauté, par exemple, dans des réunions, dans l'action des leaders et les pratiques de paysans ordinaires, dans l'implantation de certaines procédures de gestion, dans les relations de travail, dans l'éducation des enfants ou encore dans le geste de quitter la communauté.

Peillon qualifie la philosophie de Merleau-Ponty, qui se réclamait explicitement de la tradition socratique, de « pensée de l'interrogation » : interrogation, toujours ouverte, du rapport de l'être au monde qui ne dissocie pas philosophie et politique (Peillon, 1994). En fait, « sa pensée est essentiellement une pensée politique » (Peillon 2011: 48). Pour Merleau-Ponty, écrit Peillon, le pouvoir de la philosophie est justement celui « de dérangement ou, plus modestement, d'éveil et d'étonnement qui est sa justification et sa vocation » (Peillon, 2011 : 58). L'interrogation donc comme pensée, mais aussi comme posture subjective, ce que Merleau-Ponty qualifiait parfois d'étonnement face au monde exhibé dans sa temporalité. Ce type de subjectivité est le propre de l'*épochè* phénoménologique, d'une mise entre parenthèses du monde afin de l'interroger. Politiquement, cela se traduit par des prises de distance face au sens commun, à « l'attitude naturelle ». Cette posture est celle que devrait adopter l'ethnographe qui s'inspire de la phénoménologie politique.

En faisant de nouveau allusion à l'histoire, Merleau-Ponty affirme que celle-ci doit être « le centre de ses réflexions [du philosophe], non pas comme une nature simple, absolument claire par elle-même, et qui expliquerait tout le reste, mais au contraire comme *le lieu même de nos interrogations et de nos étonnements* » (Merleau-Ponty, 1969 : 117. C'est nous qui soulignons). La clé de l'interrogation – et, ajoutons-nous, de l'interrogation *politique* – est donc de croire et d'agir en fonction d'une *possibilité* d'ordonnancement du

sens contingent de l'histoire. À partir de cette « ambiguïté » du sens de l'histoire, Merleau-Ponty nous invite à adopter une posture fondée sur l'interrogation. Par exemple, cela peut signifier un comportement subjectif de remise en question de pratiques quotidiennes dans le but d'améliorer les conditions de justice d'une société donnée. Nous donnons en exemple, au chapitre dix, les réunions annuelles que se donnent les paysans comme espace de débats et de délibération politiques – parfois indissociables d'une violence morale et/ou physique et qui ont un effet à la fois sur leurs propres pratiques et attitudes quotidiennes et sur la société capitaliste brésilienne.

Ainsi comprise l'interrogation renvoie à une reconnaissance et une acceptation du fait que l'histoire n'est pas linéaire et seulement faite de progrès. Elle peut avancer, mais elle peut tout autant reculer. Pour l'individu, au quotidien, cette pensée de l'interrogation se situe elle aussi dans l'entre-deux : une posture subjective de croyance en un monde différent, meilleur, sans pour autant être naïf par rapport à un progrès soi-disant inéluctable : « […] l'échec n'est pas fatal. Cézanne a gagné contre le hasard. Les hommes peuvent gagner aussi, pourvu qu'ils mesurent le risque et la tâche » (Merleau-Ponty, 1966 : 9). C'est pourquoi le sujet politique de l'interrogation a vocation normative ; il s'imprègne de l'ordre social dans la quotidienneté, dans les normes explicites et non dites, tout en questionnant les principes, les significations, les symboles et les pratiques qui s'y attachent. À la manière de Socrate, la philosophie interroge, et cette interrogation inclut dans ses fondements les questions portant sur le meilleur régime et sur les finalités d'une vie humaine qui sont, par définition, d'ordre politique.

4.7. La phénoménologie politique comme méthode ethnographique

Dégager une conception du politique à partir de Merleau-Ponty est un exercice délicat et fort complexe. Très peu d'auteurs se sont attardés sur la question qui pose une série de difficultés d'ordre théorique, autant aux niveaux de l'analyse interne que d'une analyse comparée ou appliquée de son œuvre. C'est pourquoi le défi est double : développer une notion du politique à partir des travaux de Merleau-Ponty pour ensuite l'appliquer sur le terrain. La dernière section de ce chapitre s'est penchée sur le premier défi qui, nous l'avons vu, a fait appel aux pensées de Lefort et d'Arendt pour mener à bien l'exercice ; la présente section revisite des concepts déjà évoqués plus haut, mais de manière à les rendre « opérationnalisables » sur le terrain.

Résumons le schéma explicatif de ce chapitre jusqu'à maintenant. Merleau-Ponty avait comme ambition centrale de surmonter le dualisme cartésien qui distingue d'emblée le monde objectif et la liberté subjective. Pour ce faire, il développe une ontologie de la chair où sujet et objet sont originellement entrelacés. Notre accès au monde se donne dès lors non pas par l'esprit, mais par l'expérience de la perception. « Le monde est d'abord ce que je vis et non ce que je pense […], l'indivision de l'expérience qui nous assure de notre impossible distance au monde » (Revault d'Allonnes, 2001 : 20). En effet, cette distance ne peut se présenter qu'*a posteriori* comme réflexivité ou expression ; le passage de l'expérience à l'expression exprime le passage du sens vécu au sens réfléchi. Ce processus reflète la dialectique de l'institution, une tension constante entre instituant et institué, qui inaugure l'historicité en inscrivant les choses dans la durée publique. Cela signifie que tout geste est significatif et porte en lui une trace d'humanité. Ces significations apparaissent sous forme de signes qui instaurent un monde commun, des institutions. Les sujets se

reconnaissent dans ce qui les rassemble en même temps qu'ils déforment les signes, c'est-à-dire se les approprient de manière cohérente, en interrogeant les institutions. Ensuite, afin de pouvoir distinguer le milieu propre du politique, nous avons d'abord agencé le concept d'institution symbolique merleau-pontyen à la définition lefortienne du politique comme forme de société instituée par le conflit. Par la suite, nous y avons greffé la notion arendtienne d'action (intrinsèquement de nature politique) comme « modes sous lesquels les êtres humains apparaissent les uns aux autres » les faisant advenir comme sujets (Arendt, 2012 : 201). Par conséquent – en combinant les approches de Merleau-Ponty, de Lefort et d'Arendt –, nous suggérons que *l'institution politique d'une communauté s'analyse en saisissant les significations symboliques portées par des actions, véhiculées dans l'expérience et l'expression, qui s'inscrivent dans la durée publique, de façon à voir apparaître les conflits et les convergences entre différentes manières politiques d'habiter le monde, c'est-à-dire différentes formes du politique.* Nous suggérons que cette phénoménologie politique peut s'employer sur le terrain d'enquête comme méthode, en la combinant avec les outils de l'ethnographie.

Si l'objectif général est d'enquêter sur les expériences et les expressions du politique ou ses formes d'apparition, comment le faire concrètement sur le terrain de l'enquête ? C'est pendant la rédaction de notre récit de terrain que des concepts nous sont apparus comme pertinents. Ils s'imposaient comme concepts, pour ainsi dire, nécessaires, afin de nourrir la problématique générale de cette thèse, soit les manières par lesquelles s'institue une communauté politique. Claude Lévi-Strauss disait que l'enquête de terrain ne se termine que lorsque l'on finit d'écrire. Autrement dit, c'est à travers un travail de va-et-vient entre notre expérience vécue d'enquêteur et l'expression de cette expérience que

ces concepts se sont révélés pertinents afin d'analyser des formes d'apparition du politique. Ces concepts sont : a) la dialectique du conflit ; b) les formes d'autorité ; c) l'action politique ; d) les expériences politiques subjectives fondatrices ; e) et, en dernier lieu, la relation entre le niveau englobant et les phénomènes particuliers des formes d'apparition du politique.

4.7.1. Dialectique du conflit

> « Nous voyons que toute cité est une sorte de communauté, et que toute communauté est constituée en vertu d'un certain bien […] [et] celle qui est la plus haute de toutes et englobe toutes les autres, vise aussi plus que les autres, un bien qui est le plus haut de tous [ce qu'Aristote appelle le « Souverain Bien »]. Cette communauté est celle qui est appelée cité, c'est la communauté politique » (Aristote, 2005 : 21-22).

Ces paroles d'Aristote nous invitent à réfléchir sur le fait que toute société s'étaye sur la notion d'un bien substantiel, qui prend forme dans un régime (au sens classique : *politeia*). Quelques pages plus loin, le philosophe grec nous rappelle que l'homme étant un animal politique, le plus grand mal qui puisse lui arriver est d'être exclu de la Cité, d'être, comme le dit Homère, « sans famille, sans loi, sans foyer » (Aristote, 2005 : 28). Pour Aristote, l'humanité socialisée ne peut être dissociée de l'existence de normes, de principes, qui orientent les conduites. Ces principes se manifestent au quotidien dans des institutions, qui circonscrivent des manières d'habiter le monde. Ils sollicitent inlassablement l'adhésion des subjectivités, en s'adressant à la fois à leur sensibilité et à leur esprit. Mais la normativité qui domine un régime ne coïncide pas nécessairement avec celle que se proposent de suivre les subjectivités : en d'autres termes, il y a la possibilité que cette Loi ne soit pas celle que j'aspire à suivre. La Loi est présente, indissociable de l'humanité socialisée – mais elle est aussi contingente. Pour perdurer, elle doit constamment être

réaffirmée – parce qu'elle porte avec elle la potentialité de sa contestation. Elle suscite donc un conflit[166] ou une « division originaire du social », qui se déploie autour des questions : qu'est-ce qu'une vie bonne ? Qu'est-ce qu'un régime juste ? La division est en fait « originaire », précise Claude Lefort, elle tient à une « mésentente » (Rancière, 1995) entre ceux qui défendent la Loi comme elle est établie et ceux qui la jugent injuste et luttent pour la réformer ou la révolutionner. C'est par cette division que la société s'ouvre à l'historicité. Cette dialectique du conflit entre normativité dominante et normativités dominées (qui éventuellement modifient la première) est présente dans toute communauté et doit être au centre des préoccupations de l'ethnographe – notamment en gardant en tête les tensions entre des normes et valeurs sociales comme, par exemple : l'individualisme et le collectivisme ; l'intérêt personnel et le don ; valeurs politiques et valeurs religieuses ; normes culturelles et conduites religieuses ; objectifs économiques et principes politiques ; etc. En un mot, c'est dans la tension entre contestation et défense des règles, normes, principes et pratiques dominantes d'une communauté que celle-ci s'institue et que le politique apparaît.

4.7.2. Formes d'autorité

Nous présenterons ici la lecture que fait Myriam Revault d'Allonnes (2006) du concept d'autorité chez Hannah Arendt. Tout d'abord, il est nécessaire de distinguer l'autorité du pouvoir, des contraintes et de la stricte obéissance, car

> « l'autorité exclut le recours à la force et à des moyens extérieurs de contraintes. Si l'on doit y avoir recours, cela signifie qu'elle a échoué. L'autorité n'est pas – quoi qu'on en dise – "tout ce qui fait obéir les gens". Elle n'est pas le pouvoir et elle ne se réduit pas davantage à n'être qu'un

[166] La thèse du conflit originaire, inhérent à toute société, est la critique de Machiavel adressée à Aristote.

> instrument du pouvoir, une "augmentation" de la domination, même si le pouvoir prend souvent le masque de l'autorité. Elle n'a précisément pas besoin de s'affirmer sur le mode "autoritaire" » (Revault d'Allonnes, 2006 : 11-12).

Pour l'ethnographe, cette compréhension de l'autorité est fondamentale afin de saisir le déploiement des normes et des pratiques non seulement comme contraintes, mais comme « obligations volontaires », pour reprendre un terme de Marcel Mauss, en en modifiant quelque peu le sens (2001 : 66). Obligations, car les normes et les pratiques dominantes apparaissent toujours comme des contraintes, au sens de restriction de certaines libertés. Volontaire, car le fait de se plier à ces règles engendre des bénéfices non seulement pour la communauté, mais aussi pour l'individu (par exemple, au niveau de sa sécurité).

Le temps est le modèle de l'autorité. Chez les Romains, l'*auctoritas* désignait « les réalisations durables dont les conséquences survivent à l'acte même de leur création » et « assurent à leur auteur une *auctoritas* qui représente non seulement la paternité de l'œuvre, mais aussi un prestige mesuré à la grandeur et à la durée de celle-ci » (Magdelain, 1947 : 53. Cité par Revault d'Allonnes, 2006 : 33). L'action politique de l'*auctor* génère une autorité qui participe à l'inscription d'une institution dans la durée publique. Mais cette inscription n'est pas signe de pétrification. Au contraire, pour perdurer l'institution doit se réaffirmer en se réinventant. « L'*auctoritas* inscrit le politique dans le souci de la durée, elle l'ancre dans le temps […] l'institution politique d'un monde commun est non seulement spatiale (par l'édification d'un espace public), mais aussi temporelle (par la constitution d'une durée publique) » (Revault d'Allonnes, 2006 : 33).

Pour l'ethnographe, le concept d'autorité permet l'analyse de phénomènes particuliers comme, par exemple, l'autorité des leaders sur la communauté[167], ou l'autorité d'une instance suprême de prise de décision comme les « réunions », ou des moments fondateurs de la communauté (comme le « temps de campement »), ou l'autorité d'une valeur comme le « travail », ou encore l'autorité des « procédures de gestion » comme moyen privilégié de règlement de conflits, tous des exemples de « formes d'autorité » analysés dans les prochains chapitres. La relation entre verticalité et horizontalité, entre hiérarchie des normes et des sujets, d'un côté, et collectivité de sujets égaux, de l'autre, est ici au centre des questionnements ethnographiques.

Bien que, chez les Romains, l'autorité soit distincte du pouvoir, ces deux termes forment un couple sur le plan politique. Les deux termes, *potestas* et *auctoritas*, sont indissociables en ce que l'un est nécessaire à l'autre, tout comme la séparation des pouvoirs chez Montesquieu est une « composition d'équilibre réciproque ». Revault d'Allonnes mentionne le fait que la chose publique (*res publica*) romaine a pour énoncé le sigle S.P.Q.R (*Senatus populesque romanus*, le Sénat et le peuple romain), ce que Cicéron expliquait en affirmant que « le pouvoir est dans le peuple, l'autorité réside dans le Sénat ». En effet, à Rome, le peuple et les magistrats avaient le pouvoir de contraindre, de commander. Car « le pouvoir n'est jamais une propriété individuelle », il est le rassemblement volontaire d'une pluralité d'êtres qui décident d'agir (Arendt, 2012 : 942). Le Sénat, quant à lui, avait un rôle de conseiller. L'autorité est « localisée » dans le Sénat parce que celui-ci incarne les « majores », les « plus grands », les « meilleurs », en

[167] La dynamique entre ceux qui montrent le chemin et ceux qui le suivent est une caractéristique essentielle que l'on retrouve dans plusieurs communautés, même celles qui se veulent horizontales comme plusieurs communautés dites alternatives où toutes les décisions sont prises collectivement, comme nous le verrons dans le chapitre huit.

somme, les « fondateurs ». Ainsi, dans le régime romain, le Sénat puise son autorité du fait qu'il symbolise le moment fondateur. Nous verrons dans les chapitres cinq et onze que la communauté de paysans étudiée présente aussi ses moments fondateurs : d'abord, lorsqu'ils réalisent leur première occupation de terre et fondent une communauté de sans-terre ; ensuite, dans le phénomène de la « *mística* », sorte de mesure de la cohérence sociale et politique du groupe, réactualisée à travers des pratiques quotidiennes et un certain « état d'esprit ».

En pratique, à Rome, le peuple reçoit des conseils du Sénat, qui ont un caractère obligatoire : « L'*auctoritas* est le droit reconnu au Sénat de donner un conseil obligatoire, autrement dit un *conseil qui oblige sans contraindre*, sans que l'on soit forcé de le suivre. […] L'*auctoritas* est donc au premier chef un *mode d'action politique* » (Revault d'Allonnes, 2006 : 27. Italiques originaux). Comme l'écrit Theodor Mommsen, c'est en ce sens que l'*auctoritas* est « moins qu'un ordre et plus qu'un conseil : c'est un conseil qu'on peut malaisément se dispenser de suivre, comme celui donner par l'homme de métier au profane, par le chef de parti parlementaire aux membres de son groupe » (Mommsen, 1985 : 220. Cité par Revault d'Allonnes, 2006 : 27). Outre le domaine politique, l'*auctoritas* se trouve également investie dans les domaines religieux, juridique et familial. Dans tous les cas, « sous aucun de ces aspects, elle ne se présente comme un pouvoir de commandement. Elle n'ordonne pas. […] Elle propose ou elle rectifie » (Revault d'Allonnes, 2006 : 28). Par exemple, en nous interrogeant sur les formes d'autorité retrouvées dans la communauté paysanne étudiée, nous avons constaté le fait que les leaders incarnent parfaitement cette autorité du « conseil qui oblige sans contraindre ».

Devant eux, l'on retrouve l'assemblée générale de la coopérative qui détient le pouvoir de commander[168].

L'*auctoritas* s'exerce donc dans tous les domaines de l'existence sociale et assure la validité du monde commun. L'ethnographe doit être attentif au fait que l'autorité peut prendre plusieurs formes, pouvant s'incarner autant dans des institutions comme les instances d'une société démocratique (congrès, pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire, cour suprême, universités, travail, famille, etc.), que dans un ou plusieurs individus. Elle peut

> « s'appliquer à la personne – on peut parler d'autorité personnelle, par exemple dans les rapports entre parents et enfants, entre professeurs et élèves – ou encore elle peut constituer un attribut des institutions […]. L'autorité ne peut se maintenir qu'autant que l'institution ou la personne dont elle émane sont respectées » (Arendt, 2012 : 943).

En d'autres termes, nous retrouvons l'autorité dans les individus et les institutions comme mode d'action politique autant aux niveaux englobants que dans des phénomènes particuliers.

4.7.3. Action politique

[168] Toutefois, il est important de souligner que l'*auctoritas* comme mode d'action politique signifie que l'autorité n'est pas affaire exclusivement des sénateurs, ni le pouvoir exclusivement du peuple. Il y a, dans les deux cas, tension entre autorité et pouvoir. Le sujet incarnant l'*auctoritas*, l'*auctor*, a pour rôle de « proposer », soit de « confirmer » et de « garantir ». « Est qualifié d'*auctor*, celui qui propose (qui anticipe, qui précède la décision) et celui qui garantit (postérieurement). L'*auctor* intervient en amont (avant) et en aval (après) » (Revault d'Allonnes, 2006 : 28). L'*auctor* qui propose et celui qui confirme ne sont pas nécessairement les mêmes, c'est le principe même de la réactualisation de l'institution pour l'inscrire dans la durée publique. Le mouvement de transformation de l'institution s'accompagne toujours d'une appropriation ou d'une réappropriation du passé. « L'omniprésence de la tradition ne répond pas seulement à une position conservatrice et elle n'interdit pas l'innovation : ce qui caractérise la pensée des Romains, c'est cet effort permanent de réinvestissement de la durée qui coïncide avec la validation par l'assentiment commun » (Revault d'Allonnes, 2006 : 29).

Le troisième concept est l'action politique. Nous combinons ici le cadre de ce que Revault d'Allonnes appelle la « sociologie compréhensive » telle qu'elle l'interprète chez Weber par l'intermédiaire de Ricœur, à la notion d'action chez Arendt. « La compréhension n'est pas une alternative à l'explication : il ne s'agit pas de comprendre au lieu d'expliquer, mais de comprendre pour pouvoir expliquer » (Revault d'Allonnes, 2006 : 164). Il s'agit ici de relever le devoir de la sociologie d'intégrer le « caractère sensé de l'action ». Le sens que donne le sujet à ses actions, ainsi que l'orientation de celui-ci vers autrui sont les deux éléments qui doivent être intégrés dans l'analyse. « Autrement dit, il n'y a d'action que dans la mesure où elle fait sens et elle ne peut faire sens que pour des acteurs sociaux appréhendés comme individus concrets » (Revault d'Allonnes, 2006 : 164). Dans cette perspective holiste, les individus ne sont pas des atomes isolés déconnectés du tout, mais, au contraire, doivent être pris dans leur relation à la totalité qu'ils habitent.

> « La dimension du sens n'est pas […] surajoutée à l'activité sur le mode d'une représentation seconde : l'activité doit d'emblée être signifiante pour l'agent. Le sens est constitutif de l'action. Mais il ne l'est pas pour le sujet pris isolément : lorsqu'on parle d'activité sociale, on fait référence à une activité immédiatement orientée vers autrui. L'activité a non seulement un sens pour le sujet ou l'agent, mais aussi pour les autres. Elle est intersubjective » (Revault d'Allonnes, 2006 : 164-65).

Cette compréhension de l'action toujours porteuse de sens a des implications sur la notion d'institution. Pour comprendre cette dernière nous devons impérativement examiner l'activité qui lui a donné naissance, soit l'instituant qui se trouve toujours avant l'institué. Cette sociologie est qualifiée par Ricœur de « modèle motivationnel » en contraste avec un modèle mécaniste comme il a été dépeint par plusieurs commentateurs de Weber (Ricœur, 1997 : 246). Revault d'Allonnes donne un exemple pour illustrer ces propos. Lorsque deux

cyclistes se frappent dans un accident, ce n'est pas une activité sociale. Mais ce qu'ils feront après pour « régler » la situation, oui. Il faut toujours « rapporter le caractère social de l'activité au sens que lui confèrent les individus en situation. Tel est donc le noyau de la sociologie compréhensive » (Revault d'Allonnes, 2006 :167). La compréhension « ne doit pas être livrée aux intentions et au vécu immédiat des expériences humaines. Le sens de l'action ne se réduit pas aux intentions subjectives des acteurs sociaux » (Revault d'Allonnes, 2006 : 167).

Cette compréhension épistémologique de l'action nous aide à compléter la définition de l'action d'Arendt, qui lui confine son caractère proprement politique. Nous l'avons vu, pour Arendt, l'action est éminemment politique et elle ne peut se réfléchir qu'à partir d'un postulat ontologique préalable, soit celui qui affirme l'humanité comme pluralité. La pluralité humaine, caractérisée à la fois par l'égalité et la distinction, est ainsi la « condition fondamentale de l'action et de la parole » (Arendt, 2012 : 201). L'homme est à la fois altérité, qualité universelle de tout ce qui existe, et individualité, conférant un caractère unique à chaque être : « la pluralité humaine est la paradoxale pluralité d'êtres uniques » (Arendt, 1983 : 232). L'égalité des hommes est la condition pour qu'ils se comprennent les uns les autres, y compris ceux qui les ont précédés et ceux qui viendront après eux. Parallèlement, le caractère unique de chaque être rend également la parole et l'action indispensables à leur compréhension mutuelle, faute de quoi des « signes et des bruits » suffiraient pour « communiquer des désirs et des besoins identiques » (Arendt, 1983 : 232). C'est ici qu'Arendt manifeste un désaccord avec Merleau-Ponty, pour qui des signes suffisent pour que se réalise l'« universel latéral ». C'est pourquoi, afin de conserver ce concept merleau-pontyen en lui conférant un caractère politique, le concept

d'action chez Arendt est capital. Il permet, faisant écho à Lefort, de distinguer les formes de société par leurs principes générateurs. Ces principes se mettent en scène à partir de l'action des êtres humains qui va au-delà de la reconnaissance (ou non) de signes : elles insèrent les sujets dans le monde humain. L'action humaine est ce qui forge le monde commun et participe à son inscription dans l'histoire.

> « La parole et l'action révèlent cette unique individualité. C'est par elles que les hommes se distinguent au lieu d'être simplement distincts ; ce sont les modes sous lesquels les êtres humains apparaissent les uns aux autres, non certes comme objets physiques, mais en tant qu'hommes » (Arendt, 1983 : 232).

Reprenant les termes de Merleau-Ponty, Arendt fait de la parole et de l'action des « expressions de l'humanité », la manière de styliser une expérience vécue du monde, la faisant passer du sens latent au sens opérant, instituant ainsi la subjectivité ; et parce que l'action est politique cette subjectivation l'est également. Car une vie sans parole et sans action, écrit Arendt, est « littéralement morte au monde. […] C'est par le verbe et l'acte[169] que nous nous insérons dans le monde humain et cette insertion est comme une seconde naissance dans laquelle nous confirmons et assumons le fait brut de notre apparition physique originelle » (Arendt, 1983 : 233). Cette seconde naissance consiste à mettre entre parenthèses ce que l'on est aux yeux des autres, et on pourrait ajouter à nos propres yeux, pour apparaître, à neuf, à nouveau. En d'autres termes, pour Arendt, l'institution du monde commun se fait par l'action d'êtres humains qui s'instituent ce faisant comme sujets. Le soubassement phénoménologique est le même que l'on retrouve chez Merleau-Ponty à la différence qu'Arendt nous permet d'aller plus loin dans la description de ce qui rend un

[169] Arendt distingue la parole de l'action de la manière suivante : « Si l'action en tant que commencement correspond au fait de la naissance, si elle est l'actualisation de la condition humaine de natalité, la parole correspond au fait de l'individualité, elle est l'actualisation de la condition humaine de pluralité, qui est de vivre en être distinct et unique parmi les égaux » (Arendt, 1983 : 235). Elle ajoute, cependant, que « bien des actes, sinon la plupart, sont accomplis en manière de langage » (Arendt, 1983 : 235).

phénomène *politique*. En liant le concept d'action chez Arendt à la pensée de Merleau-Ponty, l'on pourrait dire que chaque expérience fondatrice constituée d'expressions, donc d'actes et de paroles publics et d'ordre politique, participe à instituer le sujet, à lui permettre une seconde naissance, c'est-à-dire à exprimer une nouvelle signification subjective de son existence dans le monde et dans sa communauté.

Pour Arendt, le travail et l'œuvre sont aussi des modes d'insertion de l'être dans le monde[170]. Mais contrairement au travail qui insère l'être dans le monde par « nécessité » et l'œuvre qui le fait par « utilité », l'action, elle, tient son impulsion du « commencement venu au monde à l'heure de notre naissance et auquel nous répondons en commençant du neuf de notre propre initiative » (Arendt, 1983 : 233). Arendt ajoute : « Agir, au sens le plus général, signifie prendre une initiative, entreprendre (comme l'indique le grec *archein*, "commencer", "guider" et éventuellement "gouverner"), mettre en mouvement (ce qui est le sens original du latin *agere*) » (Arendt, 1983 : 233). En mettant le sujet en mouvement, en l'insérant dans le monde, l'action lie directement les hommes entre eux. Arendt ne prétend pas, dans sa conception de l'action, creuser les dynamiques propres aux acteurs, mais s'intéresse plutôt à l'avènement de l'action comme structure politique du monde commun. Tout comme chez Merleau-Ponty, le monde commun est un préalable à l'action, le social est « déjà là ». Sans cet espace d'apparence, aucune action n'aurait la visibilité nécessaire au domaine politique. Cependant, en tant que composante de la liberté humaine, l'action garde en elle une part d'*hubris*. Si elle a un potentiel de création, elle possède également un pouvoir de destruction. L'action est donc à la fois l'élément de

[170] L'objet de cette thèse n'est pas de commenter les divisions arendtiennes entre œuvre, travail et action, qui peuvent être problématiques pour un travail ethnographique (car les distinctions sont très rigides), mais de reprendre librement le concept d'action. Toutefois, au chapitre cinq, nous présentons une analyse des concepts d'action et de travail qui s'amalgament pour ainsi dire dans le geste des sans-terre consistant à aller camper.

perpétuation de l'espace commun, tout comme elle est, en tant que force illimitée, ce qui peut l'anéantir. Cette notion d'action doit inciter l'ethnographe à observer les interactions dans les espaces publics de la communauté en tentant de saisir à la fois les formes de déploiement, ainsi que les effets des gestes et paroles des individus sur l'ensemble de la communauté, donc sur sa forme politique. Le chapitre dix met en lumière ce que les sans-terre appellent le « processus d'évaluation et de planification » de la coopérative. Ce processus est l'action politique par excellence de la communauté, un événement annuel d'une durée d'un mois et demi lors duquel les paysans mettent en partage leurs sentiments et leurs réflexions, les uns vis-à-vis des autres et par rapport à la communauté. Tout se passe comme s'ils refondaient annuellement la communauté, par la délibération, la discussion, la confrontation, mais aussi la planification et la coopération. Ils mettent en scène leurs divergences sociales et politiques fondamentales, pouvant aller jusqu'à des confrontations violentes, mais, à la fin du processus, ils se réconcilient pour une année supplémentaire ; ils font renaître à la fois la communauté, ainsi que leurs propres compréhensions et sentiments envers celle-ci et envers eux-mêmes.

4.7.4. Expériences politiques subjectives fondatrices

Cela nous mène au quatrième concept, celui des expériences politiques subjectives fondatrices, qui instituent politiquement le sujet – ce que Jacques Rancière appelle « subjectivation politique » et Alain Badiou, « événement ». Quelle est la signification d'une expérience politique particulière pour un sujet donné ? Telle est la question que pose ce concept. Si l'action est toujours le déploiement collectif du politique dans un espace commun, le concept d'expériences politiques subjectives fondatrices, quant à lui, sert à

l'analyse des effets de l'action au niveau individuel – un aspect de l'analyse auquel Arendt ne s'attarde pas. Ce concept vise à identifier, dans la trajectoire de vie d'un individu, les expériences politiques qui l'ont marqué au point de le transformer subjectivement. Comme l'écrit Hegel, le sujet, « c'est la série de ses actions » (Hegel, 1998 : 286. Cité par Revault d'Allonnes, 2006 : 224).

Les expériences politiques subjectives fondatrices ont force de commencement pour le sujet, elles le font apparaître politiquement dans le monde en l'instituant. Nous vivons ces expériences non seulement dans nos esprits, mais en les ressentant dans nos corps. L'on peut ainsi parler d'une expérience *sensible* du politique, qui fait appel à tous nos sens et à notre intelligence. Il existe, toutefois, différentes manières, différents degrés de sensibilité, par lesquels nous vivons nos expériences politiques. Elles prennent forme de façons multiples : manifestations, réunions, occupations, conférences, cours, formations, voyages, expériences artistiques, etc. Le sujet qui vit de telles expériences en sort transformé politiquement. Mais elles n'ont pas toutes le même degré d'importance pour lui. Certaines sont plus marquantes que d'autres, car l'expérience sensible a des effets différents selon la signification pour l'individu qui la vit. Le sujet n'a pas nécessairement conscience du bouleversement qu'il vit au moment où il le vit, mais ces *expériences* se digèrent, avec le temps, en *expressions* déclenchant chez le sujet un processus de *prise de conscience* politique ou de *maintien* de sa subjectivation politique. Phénoménologiquement, tout se passe comme si le sujet se mettait entre parenthèses et réapprenait à voir le monde à travers une *nouvelle interrogation politique*. De telles expériences converties en expressions instituent politiquement le sujet. Par exemple, nous verrons dans le chapitre cinq que les sans-terre qui quittent leurs maisons pour aller

camper et revendiquer des terres, dans des conditions très précaires et constamment confrontés à la police et aux propriétaires terriens, vivent pour la première fois ce type d'expérience subjective politique fondatrice. Ils prennent conscience de leurs conditions matérielles et des raisons pour lesquelles ils se retrouvent dans leur situation sociale de précarité. Ils expriment leur mécontentement, rencontrent des « compagnons » dans la même situation, unissent leurs forces, se confrontent à eux-mêmes et aux autres, et vivent ensemble cette lutte pendant quatre ans. Plusieurs moments de cette période sont qualifiés par les sans-terre de « moments de réflexions politiques et existentielles » qui font basculer leurs vies. À leur tour ces expériences ont un effet sur le monde commun : « La dimension subjective du social implique que les modes de subjectivation ne sont pas uniquement le produit des rapports sociaux : ils investissent de manière active la réalité objective dont ils sont partie prenante » (Revault d'Allonnes, 2006 : 206).

4.7.5. Du phénomène à la totalité et réciproquement

Le dernier concept est celui de la relation entre le niveau englobant et les formes particulières d'apparition du politique. L'analyse de cette relation s'avère des plus fondamentales, car c'est elle qui permet de lier les multiples expressions du politique au niveau micro, ou local, afin de remonter au niveau général, nous permettant de comprendre l'institution d'une communauté. L'attention est ici portée autant sur les effets des micro-apparitions du politique sur la forme de la société, que sur les contraintes normatives que la société impose aux micro-expressions du politique.

L'on distingue ici deux niveaux d'analyse différents du politique. Dans le premier niveau, le politique est le régime, soit la forme de la société, les institutions. Le politique

est alors le soubassement de la société, ce qui la tient ensemble et qui lui permet de se reconnaître dans sa spécificité. Or, il y a un deuxième niveau d'analyse du politique qui « travaille » le premier. Si le politique se manifeste comme forme de société, à un niveau englobant, il se nourrit de conduites qui sont arrimées à telle ou telle institution particulière. Celles-ci peuvent éventuellement faire basculer le monde politiquement institué. Autrement dit, toute société possède un sens commun politique général qui lui donne forme, mais elle est composée d'une pluralité de sens communs politiques spécifiques en conflit. C'est ainsi qu'apparaît le politique sous différentes formes, c'est-à-dire dans des institutions particulières qui font communauté. Le chercheur sur le terrain doit porter attention à la relation entre ces phénomènes qui ont force d'orientation de conduite, autant individuelle que collective. Ainsi, le politique n'est pas toujours visible, ni vécu de la même manière. Si dans le cas du régime, le politique prend souvent du temps avant de se modifier, les apparitions du politique dans des institutions spécifiques dans une communauté particulière, à l'échelle micro, sont plus dynamiques et souvent plus évidentes à saisir, tel que se proposent de faire les études ethnographiques.

Ces concepts ne composent pas une sorte de liste exhaustive de toutes les manières d'analyser l'institution d'une communauté par la méthode de la phénoménologie politique. Mais ils nous permettent, néanmoins, de délimiter de manière générale notre champ d'investigation, notre *mode d'attention* sur le terrain. Ils nous orientent en faisant porter notre regard sur des types de comportements et de discours qui nous permettent de déceler comment s'agencent les sujets afin d'instituer un sens commun politique – toujours en mouvement – dans une communauté.

Chapitre 5 – La subjectivité politique

> *Per varios usus artem experientia fecit. Exemplo monstrante viam*[171]
> Manilius (1, 59). Cité par Montaigne (1999 : 7)

L'histoire de la *Cooperativa de Produção Agropecuária Nova Santa Rita* (COOPAN) est celle de trente et une familles faisant la double expérience de la misère rurale brésilienne et des façons de la combattre ; de la répression sociale et de l'institution politique dans l'expérience et l'expression de la « lutte » (Comerford, 1999). Chaque famille nous a livré son expérience au cours de longues entrevues informelles (2,113 minutes), de conversations autour d'un *chimarrão*[172], d'une pause de travail, d'un repas à la cafétéria commune, pendant un match de soccer, ou encore lors d'une fête communautaire un samedi soir. Les chapitres cinq, six et sept visent à regrouper ces histoires comme l'on construit un casse-tête afin de reconstituer le récit politique de l'expérience socio-historique et subjective de ces individus. L'exercice est ambitieux, car cette expérience s'étale sur une période de vingt-huit ans – presque cinq ans de campement et vingt-trois ans d'*assentamento*. Le récit que nous proposons, fruit de dix-huit mois d'enquête ethnographique, s'oriente en fonction de notre cadre théorique, qui met l'accent sur les expériences politiques des individus ayant des effets à la fois sur leur subjectivité et sur l'institution de leur communauté. Nous tentons ainsi d'éclairer le processus d'institution de subjectivités politiques et de liens sociaux auxquels ils sont associés. Le présent chapitre reconstitue la période de campement (septembre 1989 – mai

[171] « L'expérience fonda l'art par la diversité de ses voies. Montrant le chemin par l'exemple ».
[172] Le *chimarrão* est une boisson faite à base de maté, typique du sud brésilien, mais aussi de l'Uruguay et de l'Argentine. La grande majorité des *gaúchos* (habitants de l'État du Rio Grande do Sul) consomment cette boisson quotidiennement (matin, après-midi et soir).

1994) et cherche à faire ressortir ce que nous avons nommé au chapitre quatre les expériences politiques subjectives fondatrices : des évènements politiques (campements, manifestations, formations, marches, pratiques d'habitation, violence, occupations, confrontations, etc.) qui marquent la vie d'un individu au point de réorienter le sens qu'il donne à son existence et sa vision normative du monde, participant ainsi à son institution politique et celle d'une communauté en construction permanente.

5.1. Mobilisation et organisation : naissance de subjectivités politiques

La nuit du 18 septembre 1989 symbolise un tournant dans la vie de milliers de paysans sans terre du Rio Grande do Sul[173]. Environ sept mille hommes, femmes et enfants du nord et nord-est de ce dernier État du sud du Brésil, transportés par des camions et munis de quelques avoirs essentiels, se dirigent anxieux vers des terres à occuper. Au cœur de la nuit, à mesure qu'ils approchent de la cible, ils se dissimulent silencieusement dans les buissons pour effacer leurs traces et ne pas éveiller de soupçons. Fébriles, ils attendent le signal des organisateurs, ils coupent le barbelé, pénètrent les terres et

[173] Carter énumère l'importance symbolique et stratégique de la présence du MST dans cet état clé du Brésil : « A review of the historical record, nonetheless, shows that the MST in Rio Grande do Sul has had a major qualitative impact on the national movement, notably as an incubator of novel strategies and a wellspring of movement activists. […] This part of Brazil is where the landless organized their first planned occupation (1979), protest camp (1981), massive land occupation (1985), and long-distance march (1986), among other mobilization tactics. Rio Grande do Sul is also where the MST's newspaper, the *Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* (1981), got started, along with the movement's first encampment school (1982), collective farm (1984), statewide cooperative confederation (1990), teacher training program (1990), labor cooperative to raise funds for the landless struggle (1996), itinerant school to accompany the children during marches and other camp relocations (1997), and organic seed production cooperative (1997). It was in this southern state that the MST first experimented with the idea of a "permanent encampment" (2003), aimed at training shantytown dwellers to become farmers, and organized the movement's first statewide news agency (2005). […] A discernible portion of the MST's cadre is of *gaúcho* (natives of Rio Grande do Sul) origin. The movement installed its first national headquarters in Porto Alegre, before moving to São Paulo in 1986, where it continued to staff much of its office with *gaúchos*. Since the mid-1980s, hundreds of *gaúchos* have helped extend the MST across Brazil. The movement's leading pedagogues are also *gaúchos*, as are its main specialists in agricultural cooperatives. The land struggle in Rio Grande do Sul, therefore, is crucial to understanding the MST's capacity for innovation » (Carter, 2015b : 150-151).

commencent à s'installer. Le lendemain matin une marée de tentes aux bâches noires occupe le paysage (Entrevue avec Airton, 23 mars 2013). C'est leur première occupation de terre et le début d'une nouvelle vie politique.

Cette terre publique, située dans la municipalité de Cruz Alta au centre du Rio Grande do Sul, appartenait à l'Institut national de colonisation et de réforme agraire (INCRA). Cet événement marque le début de quatre ans et demi de « temps de campement » (Rangel Loera, 2010). Ce temps n'est pas seulement chronologique. Il est également caractérisé par la souffrance, le froid, la violence et la répression, d'une part, et l'espoir, la formation, les victoires et la prise de conscience, d'autre part (L'Estoile et Sigaud, 2006 ; Rangel Loera, 2006 ; Sigaud *et al*., 2010). Vingt-huit ans plus tard, sur leur terre conquise[174], s'érige l'une des coopératives de production agricoles – entièrement administrée de manière collective – parmi les plus prospères du Brésil. Un véritable modèle de réussite du coopérativisme réinventé par le MST (Massicotte & Marques, 2012 ; Panhke 2015). Nous présentons ici le récit du « temps de campement » en suivant l'ordre chronologique des événements : 1) la période de mobilisation et d'organisation en vue de l'occupation ; 2) L'occupation et l'organisation du premier campement, *Pinheirinhos*, comme premier moment fondateur ; 3) Les expériences de la division sociale tirées de deux événements tragiques (l'occupation de la *Fazenda Santa Fé* et l'occupation de la *Praça da Matriz*) ; 4) Le deuxième campement, *Bagé*, et la force de l'institution politique des sujets. Cette présentation sera entrecoupée d'analyses théoriques portant sur la signification politique des expériences individuelles et collectives qu'ont traversées les familles de COOPAN.

[174] Cette terre n'est pas la même que celle mentionnée dans le premier paragraphe. Nous y reviendrons plus tard dans le chapitre.

La grande majorité des trente et une familles qui constituent aujourd'hui COOPAN[175] sont issues du centre nord de l'État du Rio Grande do Sul, région dénommée le Alto Uruguay, notamment des municipalités de Ronda Alta, Rondinha et Sarandi. La décennie ayant précédé leur première occupation (1978 à 1989) se caractérise par une renaissance de l'organisation des paysans dans l'État et particulièrement dans leur région (Sigaud *et al*., 2010 ; Rosa, 2010 ; Alves, 2010 ; Fernandes, 1996 ; Stédile et Fernandes, 2012). Le *Sindicato dos Trabalhadores Rurais* (Syndicat des travailleurs ruraux[176]), la Commission pastorale de la terre (CPT), la *Pastoral da Juventude* (Pastorale de la jeunesse, PJ), les hommes et femmes politiques qui édifiaient à l'époque le Parti des travailleurs (PT), ainsi que des maires progressistes, étaient à l'origine de la mobilisation des paysans et de la planification des premières occupations de terre en 1978-79 (Alves, 2010 ; Rosa, 2010 ; Fernandes 1996). Ces occupations ont été celles des fermes *Macali* et *Brilhante*, ainsi que la fameuse occupation de la *Fazenda Annoni* (ferme Annoni), proche de la ville de Sarandi, le 29 octobre 1985. Dans ces trois fermes devenues *assentamentos*, les sans-terre ont fondé des associations et des coopératives de production agricole qui avaient comme socle de fonctionnement le « travail collectif[177] » (Fernandes, 1996). Lorsque les familles de COOPAN décident d'aller camper, ces trois expériences avaient déjà fait leurs preuves et manifestaient de façon probante ce qu'il était possible

[175] Voir en annexe le tableau détaillé de la composition des familles de COOPAN.
[176] Comme le font les sans-terre interviewés, nous emploierons simplement le mot « syndicat » pour nous référer au Syndicat des travailleurs ruraux tout au long du chapitre.
[177] Cependant, il est important de souligner que la conquête de cette terre par les sans-terre a été des plus difficiles. Carter rappelle quelques chiffres importants : « The statistics of the struggle undertaken by the Annoni occupants are quite revealing. In the eight years it took to settle all the families, landless people from the Annoni estate were engaged in thirty-six land occupations; at least thirty major protest rallies; nine hunger strikes; two lengthy marches; three road blockades; and nine building takeovers, six of these at the Rio Grande do Sul INCRA office in Porto Alegre and three at the State Assembly. Ten human lives were lost in these struggles, including seven children who died from precarious health conditions at the camp and a young mother who was killed during a demonstration in Sarandi, in March 1987 » (Carter, 2015b : 160).

d'accomplir lorsqu'on se mobilisait et « qu'on partait à la lutte » (Fernandes, 1996 ; Stédile et Fernandes, 2012). Les familles de ces trois fermes possédaient toutes suffisamment de terre pour vivre confortablement de leur agriculture et, surtout, de leur travail collectif inspiré du modèle coopératif. Ces expériences d'occupation de terre réussies ont ainsi servi d'inspiration aux familles en quête de terre.

C'est dans ce contexte[178] qu'à l'automne 1987 un groupe d'organisateurs d'environ deux cents personnes – syndicalistes ruraux, prêtres, paysans sans-terre et quelques politiciens –, en provenance de toutes les régions de l'État, commencent à planifier la prochaine grande occupation de terre, l'une des plus grandes réalisées au Brésil jusqu'à ce jour. Ces militants organisent constamment des « sessions de formation » et beaucoup de « réunions » dans la municipalité de Palmeira, au *Centrão*, sorte de quartier général régional du MST à l'époque. Des personnes comme le futur gouverneur de l'État, Olívio

[178] Pour compléter le portrait de ce contexte au niveau du MST dans le Rio Grande do Sul en général, voici quelques informations fournies par Carter : « The MST's turn to a more aggressive strategy after mid-1987 was taken in response to a series of setbacks that included a growing climate of stagnation and in-fighting at the Annoni camp. To counter these predicaments, the movement decided to scale-up its activities in Rio Grande do Sul, and began to resist court orders evicting the *sem terra* from its land takeovers. Between 1987 and 1993, it intensified its recruitment work and expanded its land occupations. Six new landless contingents, comprising a total of 7,280 families, were organized during this time, tripling the number of *sem terra* involved in the movement […]. In the course of these seven years, the MST conducted sixty-eight land occupations, nearly one-third of all the land occupations it carried out between 1979 and 2006 » (Carter, 2015b : 162). Il poursuit en parlant du campement des futurs membres de COOPAN, ainsi que d'autres mobilisations qui ont suivi : « Land mobilizations peaked briefly in 1989, in the course of Lula's presidential campaign. In September, the MST mounted an encampment with close to 1,850 families, the largest ever, at the time, in Rio Grande do Sul. Subsequent camps were somewhat smaller and suffered retention problems due to the grim conditions for landless mobilization under President Fernando Collor de Mello. The 1991 camp organized in Palmeira das Missões began with 1,500 families, but dropped to 650 families in a year's time. The landless contingent formed in Santo Antônio das Missões in July 1992 started with 980 families yet decreased to 600 families by the end of the year. The encampment established at Lagoa Vermelha in late 1993 was organized with only 450 families. Despite their smaller size, these groups were quite combative in character. In two-and-a-half years, the Palmeiras camp engaged in five land occupations, six road blockades, two building takeovers, and a 310-mile march to Porto Alegre that received scant media coverage » (Carter, 2015b : 163).

Dutra[179], et l'un des principaux porte-parole du MST, João Pedro Stédile, y donnent régulièrement des « formations politiques ». Les réunions entre organisateurs se font souvent la nuit, en toute discrétion. « Il y avait des fois où on m'amenait la nuit au milieu de la forêt. Je ne savais même pas où on était ou comment revenir chez moi » (Entrevue avec Zé Noni, 23 juin 2013). Parmi ces organisateurs, l'on retrouve Bosa, Marcon et Zanete[180]. Le premier est l'un des dirigeants actuels de COOPAN ; le second, associé[181] et habitant de COOPAN, est député fédéral du Parti des travailleurs (2010-2017) ; le dernier, enfin, est un associé vétéran de COOPAN.

Zé Noni[182], soixante-et-treize ans, syndicaliste au moment des occupations des fermes *Macali* et *Brilhante*, faisait partie des organisateurs. Il raconte que

> « le campement devait être planifié comme une ville. Dans une ville, il y a la police qui s'occupe de la sécurité, il y a le poste de santé qui soigne les gens. Il y a la place de bois où l'on trouve du bois, il y a l'école pour que les enfants étudient. Le campement devait ressembler à cela. Le campement est une puissante structure ! Donc, il devait y avoir les gens de la coordination politique, de la coordination des tentes, du bois, de l'alimentation, de l'hygiène, de l'animation, de l'éducation. Donc, tout le monde organisé en secteurs » (Entrevue avec Zé Noni, 23 juin 2013).

Nous lui demandons alors comment a été pensée cette structure :

> « Il y avait un truc qui s'appelait CAMP, Centre de consultation multi professionnalisant[183], et là-dedans il y avait le prêtre Guy Leroy et d'autres

[179] Olívio Dutra (1941 -) est un syndicaliste et politicien de carrière, affilié au Parti des travailleurs (PT). Sa base politique est le Rio Grande do Sul où il a été gouverneur de l'État et maire de Porto Alegre et ministre des villes. Il a été fonctionnaire de la banque publique Banrisul avant de devenir président du Syndicat des banquiers du Rio Grande do Sul. Il a participé à l'organisation d'une grève générale de la fonction publique en 1979 et a été conséquemment démis de ses fonctions de président du syndicat par les militaires. Dans la période de démocratisation, il participe à la fondation du Parti des travailleurs dont il a été président de 1980 à 1986. Il élu pour la première fois en 1986 comme député fédéral et a poursuit depuis une carrière politique marquée par l'implantation de politiques progressistes et d'un rapprochement avec les mouvements sociaux et les syndicats.

[180] Le nom de toutes les personnes que nous avons interviewées est le nom qu'utilisent quotidiennement leurs amis et familles. Un tableau de correspondance de ces « surnoms » aux vrais noms des individus apparaît en annexe à la fin de la thèse.

[181] Le mot « associé » désigne les membres de COOPAN.

[182] Zé Noni habite dans l'*assentamento* où est située COOPAN. Il loue ses terres à la coopérative, mais il n'est pas associé.

> célébrités de l'Église catholique, comme Dom José Gomes, un des fondateurs de la CPT, le Père Arnildo, Dom Pedro Casaldáliga et d'autres[184]. Donc ces têtes pensantes nous aidaient beaucoup ! En plus, notre campement était celui qui avait le plus de leaders ! » (Entrevue avec Zé Noni, 23 juin 2013).

Une fois la structure du campement bien définie, un « travail de base » titanesque est de mise. Ce travail consiste à faire du porte-à-porte dans tous les villages de l'État afin d'organiser des « réunions »[185], pendant lesquelles il est question du problème de la concentration de terre au Brésil, du droit à la terre pour tous et des solutions pour le faire respecter, soit l'occupation.

> « Nous nous réunissions pour étudier le Statut de la terre, afin d'avoir un argument pour convaincre l'agriculteur, pour le faire sortir de chez lui. Non seulement l'agriculteur, mais tout le peuple brésilien, généralement, obéissent à la loi. Il fallait donc trouver un moyen de les convaincre du contraire. Le Statut de la terre était un bon début. Il dit que tout agriculteur n'ayant pas de terre a le droit à la propriété et à du financement à long terme. Donc, on les convainquait de faire valoir cette loi. Mais le système de répression s'organisait en même temps que nous » (Entrevue avec Zé Noni, 25 juin 2013).

Comme le soulignent Branford et Rocha, la première réunion en vue de mobiliser pour l'occupation est le premier contact des personnes avec la *mística* du MST, soit l'esprit ou l'âme du Mouvement (Branford et Rocha, 2002 : 72). L'organisation de

---

[183] Organisation de prêtres progressistes qui tentaient d'organiser politiquement les paysans sans-terre.

[184] Ces prêtres progressistes de l'Église catholique sont considérés comme faisant partie des membres fondateurs du MST. Connus dans tout le Brésil par la plupart des sans-terre, ils sont aujourd'hui devenus des icônes du Mouvement, notamment les deux derniers. Le Père Arnildo est le fils d'un père immigrant allemand, arrivé au Rio Grande do Sul à la fin du 19e siècle, ayant réussi à obtenir un lopin de terre pour y faire vivre sa famille de douze enfants. Dans les années 1960, les frontières agricole se refermaient considérablement et Arnildo ne réussi à se procurer une parcelle de terre. Son père devient malade et toute la famille travaille dans les champs afin de survivre, mais tout ce qu'ils recevaient « allait au paiement du médecin et de l'hôpital. Avec l'appui de sa mère, il s'inscrit dans plusieurs séminaires pour devenir prêtre, mais « j'étais expulsé de chacun d'entre eux ». Il se rappelle d'être constamment révolté par la « situation anti-démocratique » du pays qui menait à l'expulsion systématique de plusieurs familles de leurs terres par des grands propriétaires terriens. Son attitude rebelle a compliqué ses études de prêtrise, mais il fini par être ordonné quelques années plus tard (Wright et Wolford, 2003 : 17).

[185] Les réunions sont synonymes de mobilisation et d'organisation (voir à ce sujet Comerford, 1999). Par exemple, lorsqu'il était un des organisateurs du campement, Marcon raconte : « J'ai participé [à l'organisation du campement] depuis la première réunion et je partais faire des réunions dans les communautés, les municipalités » (Entrevue avec Marcon, 23 juin 2013).

l'occupation recrute sans discrimination ; quiconque est disposé à camper et à revendiquer un lot de terre est le bienvenu. Lors des réunions, on procède à une « brève analyse de conjoncture », c'est-à-dire à une interprétation du contexte politique, avec en l'occurrence un accent sur l'aspect juridique, sans toutefois affirmer explicitement que ce qui est présenté est le point de vue subjectif des organisateurs[186]. On explique comment la concentration de terre au Brésil est « injuste, très peu de propriétaires possédant la grande majorité des terres, souvent non productives ou volées, alors que des paysans sont privés de terre » (Entrevue avec Zé Noni, 23 juin 2013). Toutefois, même si ce discours évoque l'injustice, l'élément sur lequel on insiste est que cette situation est illégale. En effet, pendant la période d'organisation du campement, en 1988, le Brésil adopte une nouvelle Constitution selon laquelle (articles 182-186) toute terre doit avoir une « fonction sociale ». Les organisateurs savaient « combien de terres inactives il y avait dans l'État et où elles étaient ». Ils fournissent aux sans-terres « beaucoup de données concrètes ! » (Entrevue avec Zé Noni, 23 juin 2013). Dès lors, la loi devient un réel instrument politique permettant de convaincre les individus de camper et de revendiquer leur droit.

Qui plus est, une autre « loi », si l'on peut dire, renforce l'argumentaire. La « loi divine » fait en effet partie intégrale des discours, « une loi très puissante pour convaincre les gens : la loi de Dieu, qui dit que la terre est un don de Dieu à tous ![187] » (Entrevue avec Zé Noni, 25 juin 2013). Cet argument est souvent invoqué pour convaincre ces paysans, pour la plupart de « bons catholiques », de la justesse morale de leur geste même s'il s'agit

[186] C'est là une façon de présenter la situation d'une manière soi-disant « objective », en s'assurant de mobiliser le plus de sans-terre possible.
[187] La forte influence des prêtres progressistes de l'Église se fait sentir dans ce type de discours, d'une grande efficacité parmi les paysans.

d'une occupation illégale[188]. Si la terre est un don de Dieu, pourquoi les paysans en seraient-ils privés, demandent les organisateurs aux sans-terre[189] ?

Une fois l'argument juridique et religieux bien étayé, « nous allions du côté de la nécessité : "vas-tu vraiment réussir à vivre comme ça le restant de tes jours ? [Les paysans répondaient] Non, non, je crois que ce ne sera pas possible". Alors, allons-y ! » (Entrevue avec Zé Noni, 23 juin 2013). La nécessité économique boucle le discours et a un poids très important dans la stratégie de mobilisation[190]. Les conditions matérielles des paysans sont à ce point précaires qu'il est aisé de faire valoir l'élément économique et de faire miroiter l'espoir d'une amélioration de la qualité de vie[191]. Zanete, un vétéran associé de COOPAN, explique qu'avec huit frères et sœurs sur une terre de 20 ha appartenant à sa mère, « il n'y avait pas d'alternatives. Soit on allait camper, soit on quittait la campagne pour essayer de trouver du boulot en ville, ce qui n'était pas du tout évident[192] » (Entrevue avec Zanete, 25 mars 2013). Dans l'entrevue la plus émotive que nous avons réalisé pendant notre enquête, Emerson, un associé de COOPAN, nous raconte d'une voix tremblante le poids de la décision d'aller camper :

> « À l'époque, on est allé [camper] moi et mon père. On est resté un certain temps, peut-être deux ans, et mon père est rentré à la maison et moi je suis resté [sa voix hésite, il retient ses larmes, un long moment de silence s'ensuit]. C'était très difficile… ensuite, donc, le père est parti et moi j'ai pris la décision de continuer [la voix toujours vacillante] » (Entrevue avec Emerson, 4 mai 2013).

[188] En effet, même si la Constitution stipule que toute terre doit avoir une fonction sociale, l'occupation de terre en soi est un geste illégal, car elle viole le principe de la propriété privée. En même temps, c'est le seul moyen pour les sans-terre de se faire entendre (Leite *et al*., 2004).
[189] Voir notamment le chapitre un de Wright et Wolford, 2003.
[190] Voir notamment Bleil, 2012 : 180.
[191] Voir à ce sujet Rosa, 2010 : 51.
[192] Wolford récolte des témoignages d'expériences similaires à Santa Catarina : « These landless farmers were not always the poorest in the rural areas; their parents often had access to land. But they joined the MST because there was little other land available that they could afford to purchase or to which they could migrate » (Wolford, 2015 : 315).

Aujourd'hui, Emerson est l'un des principaux leaders du MST dans l'État. Il fait partie de la Direction étatique du MST et est président de COOTAP, la coopérative régionale du MST qui regroupe toutes les coopératives de la région métropolitaine de Porto Alegre. Mais à l'époque, le jeune adolescent doit prendre beaucoup de responsabilités sur ses épaules. Il raconte avoir « commencé son militantisme » à la Pastorale de la jeunesse, ce qui l'a mis au fait du discours progressiste de l'Église avant la première occupation. Cependant, pour lui, le discours n'a pas été l'élément déterminant du succès de la mobilisation :

> « Ce travail de l'Église, du syndicat, de mobilisation était important… mais ce qui motivait réellement c'était la nécessité [un long soupir, la voix chancelante]. Très peu de terre… bien sûr, ce travail religieux et politique aidait à motiver, à expliquer, à comprendre et à montrer le chemin. À l'époque dans ma communauté, à Ronda Alta, le Padre Arnildo[193] était le coordonnateur de la *Fazenda Annoni*. Il faisait tout un travail, il avait une vocation. Cela aidait beaucoup. À cela s'ajoutait un espoir de réussir, d'avoir une meilleure vie, en plus de cette volonté de vouloir rester en campagne. Mais quand on y pense… on n'avait juste pas le choix » (Entrevue avec Emerson, 4 mai 2013).

Bete[194] abonde dans le même sens :

> « Soit je me mariais avec mon copain de l'époque et j'allais vivre en Argentine, soit j'allais travailler comme domestique en ville, comme femme de ménage, parce que je n'avais pas fait d'études, même pas le primaire. Et continuer sur la terre [celle de ses parents] n'était pas possible, parce qu'il n'y en avait pas assez. On ne pouvait pas partager entre moi et mes frères » (Entrevue avec Bete, 25 mars 2013).

Enfin, Marcon ajoute : « J'étais dans la Pastorale de la jeunesse à aider à coordonner le campement, mais aussi par nécessité. Ce n'était pas seulement par

[193] Le Padre (Père) Arnildo est une figure emblématique de l'Église progressiste et de l'histoire du MST. Considéré comme un des fondateurs du Mouvement, il incarne un idéal politique qui s'appuie sur un arrimage entre la théologie de la libération, le marxisme latino-américain et la pédagogie critique de Paulo Freire.

[194] Bete, mère d'une des familles de COOPAN, est directrice et professeure de l'école primaire et secondaire, *Nova Sociedade* (Nouvelle société). Nous reviendrons sur cette école et sur l'éducation au chapitre onze.

conscience. C'était une nécessité, on avait besoin d'un morceau de terre » (Entrevue avec Marcon, 23 juin 2013). La précarité matérielle de la vie quotidienne des individus leur impose l'urgence de chercher des voies de sortie.

Cependant, comme le souligne Zé Noni,

> « Toute cette question légale c'était avant d'aller camper. Quand on est arrivé sur les lieux et qu'on a subi la répression, on s'est rendu compte que la vraie affaire était la lutte des classes ! Une fois embarqué, il fallait aller jusqu'au bout ! C'était alors que j'ai découvert que nous étions les restes de la société. Et parce que nous sommes des restes, nous devons faire une révolte continue » (Entrevue avec Zé Noni, 23 juin 2013).

***

L'analyse des formes du politique que nous pouvons tirer de ces récits doit commencer en posant la question suivante : cette période de mobilisation et les activités qui la composent peuvent-elles être considérées comme « politiques » ? La réponse est positive dans la mesure où les réunions constituent des actions collectives où se manifestent des interrogations, aux niveaux juridique, religieux et économique, sur les raisons pour lesquelles des paysans sont dépourvus de terre, ce qui est considéré comme une situation injuste. En d'autres mots, ces rassemblements opèrent une mise en sens politique de la situation sociale d'un groupe de personnes. Les réunions procèdent également à une « mise en scène », au sens où est révélée aux sans-terre la structure foncière au Brésil. En toile de fond – du moins pour les organisateurs de la réunion les plus politisés – il y a également un questionnement sur la « mise en forme » ou l'institution politique de la société. Ce questionnement, comme en témoigne Zé Noni plus haut, les organisateurs le gardent cependant pour eux. L'important est de mobiliser les paysans, en utilisant des arguments qui les touchent directement. La grande remise en question de la société, que les organisateurs ont en tête, viendra plus tard. De plus, la

dimension politique de l'expérience est certainement vécue de manière plus intense par les organisateurs du fait de devoir se cacher pour organiser des réunions, d'avoir une plus grande connaissance politique des dossiers, et de prendre des risques élevés en tant qu'organisateurs d'une activité jugée illégale par les autorités. De l'autre côté, les paysans sans-terre qui participent à ce type de réunion, souvent pour la première fois, vivent aussi une expérience politique, mais de plus basse intensité, car ces expériences ne sont que le germe d'un processus plus long, comme nous le constaterons plus loin à la lumière des témoignages[195]. Pourtant, sans la participation de ces paysans, l'action n'aurait pas lieu. Si le rassemblement de ces personnes constitue une action en soi, celle-ci se compose souvent, du moins dans un premier temps, d'acteurs (les organisateurs) et de spectateurs (les autres sans-terre). Aussitôt que les spectateurs prennent la parole et interrogent à leur tour, ils deviennent eux aussi des acteurs. Ce qu'il faut relever est que la convergence entre ces deux groupes de personnes, organisateurs et sans-terre « ordinaires », est une condition préalable à tout mouvement politique. Le fait qu'il y ait public, que des personnes se rassemblent autour d'une problématique, cristallise un monde commun qu'ils examinent et interrogent ensemble. Bref, la dimension politique de cette période se révèle dans l'action de se rassembler autour d'une situation sociale et, ce faisant, de la faire apparaître. Ces actions sont les premières qui agissent sur la conscience des sujets. Elles sèment la première graine de réflexivité sur leurs conditions d'existence ; elles déclenchent le processus de transition de l'expérience à l'expression, la réflexion

[195] Toutefois, il existe également une expérience politique commune, d'abord dans l'acte de se réunir et d'interroger, ensuite et plus tard dans la confrontation avec les mercenaires et la police une fois installés au campement. Cette dernière expérience se vit de manière plus homogène par tous les participants. Nous y reviendrons plus tard dans le chapitre.

proprement politique sur les conditions sociales objectives de la situation de sans-terre. En ce sens, ces actions représentent les balbutiements de l'institution d'une nouvelle autorité.

***

Au-delà du discours des organisateurs et du rassemblement dans les réunions, il existe un autre argument, aussi important, voire plus significatif que les précédents, afin de convaincre les paysans d'occuper les terres : l'inspiration, à la fois concrète et utopique, qui naît de constater le succès agricole, économique et social des familles ayant *déjà* obtenu une terre. C'est un argument dont le fondement est pour ainsi dire à la fois imaginaire et matériel. Il active chez les sans-terre la *croyance* en une vie meilleure non pas seulement par des idées, mais par la visualisation concrète de ce que pourrait être cette vie. Prendre connaissance des terres obtenues par des occupations, transformées en des modes de vie « idéaux » en termes économique et social, est une expérience qui mobilise en même temps les dimensions rationnelle et sensible des sans-terre. En un mot, c'est une expérience qui fait germer un sentiment d'*espoir* en une vie meilleure, plus juste ; l'une des portes d'entrée vers l'action politique.

Presque toutes les familles de COOPAN ont des parents impliqués dans le processus de mobilisation. Pour certains, le père fait partie du syndicat, d'autres ont un frère, une sœur, un cousin ou un oncle ayant déjà obtenu une terre dans les trois premières occupations de l'État (1978-79). Pour ces personnes, ces « terres conquises » symbolisent et démontrent concrètement les succès des luttes paysannes antérieures. Sur ces terres, on peut voir de ses propres yeux l'impressionnant niveau de développement de la production agricole et l'organisation collective et efficace du travail. Ces terres forment l'*Assentamento Annoni* (ou simplement l'*Annoni*), l'un des *assentamentos* les plus

symboliques du MST avec celui d'*Encruzilhada Natalino* (Fernandes, 1996 ; Wright et Wolford, 2003 ; Stédile et Fernandes, 2012). Romeu[196], associé de COOPAN, a un frère dans l'*Annoni*. Selon lui, « après deux ans d'*assentamento*, il [son frère] avait une maison et ils avaient une structure de production tellement développée que cela nous aurait pris vingt ans à y arriver ! »[197] (Entrevue avec Romeu, 21 juin 2013). Pour des paysans qui possèdent environ 10 ha de terre (pour une famille de quinze personnes : les deux parents et treize enfants, comme dans ce cas), ces communautés paysannes symbolisent une véritable utopie, à la fois distante, mais très réelle. Rivelino[198], dont le père a une petite terre à l'époque qui lui permet de survivre mieux que d'autres, nous explique :

> « On savait que cela ne pouvait pas continuer […], on payait constamment des loyers pour la terre. On faisait les plantations de soja avec Kemi[199]. On était quatre à semer et tout ce que l'on cueillait, on en donnait la moitié au patron, au propriétaire de la terre. Et l'autre moitié on la partageait à quatre ! Mais c'était le seul moyen de survivre… » (Entrevue avec Rivelino, 15 juin 2013).

Cette situation classique d'exploitation rentière des travailleurs de l'agriculture, Rivelino la comparait avec son expérience de découverte de la *Holandês*, ce petit *assentamento* où vivait son frère situé dans la ferme *Annoni* et l'un des modèles de travail collectif à l'époque du campement. Il avait à peine dix-sept ans la première fois qu'il se rend sur les lieux : « Je suis tombé en amour ! C'était tellement beau ! Les plantations de soja, les arbres, le paysage, le travail ensemble. Cela m'a rempli les yeux de larmes ! Je savais que c'était le chemin » (Entrevue avec Rivelino, 15 juin 2013).

***

[196] Romeu occupe présentement le poste de coordonnateur du secteur de plantation de la coopérative.
[197] Reni, associée de COOPAN, complète ce raisonnement : « Les gens faisaient le calcul : quand même que je reste cinq ans campés, en cinq ans de travail je ne pourrais toujours pas m'acheter une terre » (Entrevue avec Reni, 23 mars 2013).
[198] Un ancien associé de COOPAN, mais qui vit toujours parmi les familles de COOPAN.
[199] Kemi est le père de famille d'une des trente et une familles de COOPAN.

Nous avons donc deux phénomènes qui convergent afin de pousser les sans-terre vers l'occupation de la terre : le premier est le discours des organisateurs et l'acte de tenir des réunions ; le second, le succès des terres conquises par des paysans antérieurement. Si les deux phénomènes touchent à la fois la sensibilité et l'intellect des individus, le premier capte davantage les esprits par des arguments légaux, la nécessité matérielle et la « permission » divine. Le second, quant à lui, touche davantage le corps, par l'émotion liée au fait de rêver ce qui pourrait être concrètement leur vie ; de plonger dans une réalité à laquelle ils aspirent, un réel concret, sous leurs yeux, qui semble atteignable par le pouvoir que confère la volonté collective. Les visites des terres n'ont pas d'emblée un sens politique ; le but est souvent simplement de visiter un membre de la famille. Mais dans ces visites routinières familiales, les paysans finissent par faire l'expérience, par voir, discuter, comparer et interroger les différences entre les vies des uns et des autres. Ces interrogations de modes de vie par un rassemblement d'individus – ce qu'on pourrait nommer des actions politiques *passives* – contribuent à faire naître une autre vision du monde, un premier sentiment d'*injustice* et d'*indignation* face à la situation sociale et économique ; c'est le début de la subjectivation politique, une autre porte d'entrée vers ce qu'on pourrait nommer une action politique *active*, c'est-à-dire qui engage les individus dans des gestes concrets pour *transformer* leur situation sociale.

5.2. L'occupation

La nuit du 17 au 18 septembre 1989 symbolise l'aboutissement de deux ans de travail d'organisation et de mobilisation. À l'aide de certains fonctionnaires des municipalités de Sarandi et Ronda Alta et du Syndicat des travailleurs ruraux, les paysans

obtiennent des moyens de transport et du matériel à distribuer pour monter le campement. Des dizaines de camions et de voitures partent d'une vingtaine de villages de la région dans le but d'occuper une terre située à Cruz Alta, dans le centre de l'État. Cependant, seulement une partie des paysans parvient à se rendre sur les lieux comme prévu. Suite à une dénonciation anonyme, entre six cents et huit cents familles sont arrêtées, rapidement emprisonnées et puis relâchées, près de Palmeira das Missões, municipalité située à mi-chemin de la cible. Une fois libérées,

> « elles sont sorties en marchant, symboliquement, jusqu'à Palmeira [das Missões, située] à 7-8 km de la prison et ont traversé la ville en criant et en pleurant. Elles ont stoppé dans une station-service pour prendre de l'essence, mais la station ne voulait pas leur en donner. Elles ont sorti les faucilles et les pelles et ont fini par camper sur le bord de l'autoroute. Elles ont ensuite marché de Palmeira [das Missões] jusqu'à un peu plus loin. Le maire de Palmeira [das Missões] a fini par les aider. Il a cédé des camions pour apporter des tentes. La pression du MST était trop grande : trois mille personnes qui marchaient dans la ville » (Entrevue avec Dido, 24 mai 2013).

Un autre convoi est également bloqué après une dénonciation. Mais après quelques jours à camper aux bords de l'autoroute, les sans-terre finissent par se rendre aux terres convoitées. Dans un des groupes qui parvient à mener l'occupation à bien se trouve Zanete : « mon camion était le premier et je n'étais pas parvenu à apporter tous mes biens au campement, car nous avons été reçus par des tirs. Mais on n'a rien dit aux autres pour ne pas les effrayer » (Entrevue avec Zanete, 24 mars 2013). Le lendemain matin, le terrain est occupé par 2,200 familles ayant planté leurs tentes, l'équivalent d'environ 7,000 personnes.

5.3. *Pinheirinhos* : conditions de misère et ambiance de peur[200]

Ce premier campement est connu sous le nom de *Pinheirinhos* (petits pins), car il se trouve dans une région de reboisement de « pins américains ». À certaines périodes de l'année, ce pin fleurit en relâchant une poudre extrêmement nocive pour la santé, plusieurs enfants sont malades. Emerson s'indigne contre la situation d'enfants morts contaminés : « ils [les enfants] allaient à l'hôpital et n'étaient pas soignés parce qu'ils étaient des sans-terre. C'était extrêmement difficile… » (Entrevue avec Emerson, 4 mai 2013). Elenice, associée de COOPAN et nouvellement mère à l'époque, raconte :

> « Il y avait des jours où c'était très difficile, surtout pour les enfants. On avait faim. Il y avait les parents qui donnaient de la bouffe, mais il y avait des jours où on souffrait beaucoup. Et quand on faisait des occupations avec un bébé dans les bras, c'était très difficile, car le risque était très élevé ! Entrer dans une occupation pendant la nuit et se prendre une balle… et en sortir mort, comme c'est arrivé à un des nôtres » (Entrevue avec Elenice, 21 juin 2013).

Les témoignages suivants attestent de l'ambiance, des conditions matérielles de vie et de la violence policière et des mercenaires au campement :

> « Au début j'avais la chair de poule de passer au milieu du campement pendant la nuit. Il y avait des personnes qui avaient l'air méchantes ; des personnes de la banlieue de Porto Alegre qui ne sont pas de la campagne. Ils se bagarraient. Ils n'étaient pas des *colonos* (familles d'agriculteurs) ! Ils faisaient le bordel, parfois ils apportaient de la drogue. Mais le Mouvement les expulsait ! Mais après, cela s'est calmé lorsqu'on a commencé à faire des réunions, organiser les groupes, etc. On a commencé à se connaître et c'est devenu tranquille » (Entrevue avec Marli[201], 14 juin 2013).

[200] Stédile témoigne de ce qu'est un campement : « "life in a camp is hell. It is the form of struggle of last resort. People only turn to it if they are really desperate. When they've run out of options, with nowehere to go, they decide to give the devil a taste of his own medicine. That's the situation of the *acampado*" ». Cependant, Branford et Rocha nuancent cette description en affirmant « 'hell' is not how a camp feels. What is remarkable is the sense of fun and self-fulfilment in many of the camps. People seem to need very little sleep and talk and laugh a great deal. The camps are usually bustling with activity » (Branford et Rocha, 2002 : 241). Après avoir visité et séjourné dans des dizaines de campements du MST, nous pouvons affirmer que cette description est très proche de notre propre expérience.

[201] Marli est la femme de Mauro, un associé de COOPAN. Elle avait onze ans lorsque son père est parti camper en 1989. Elle n'est pas associée de COOPAN, même si elle habite avec eux depuis 2001.

> « Il y avait une époque où la police ne laissait pas entrer de la nourriture [au campement]. Pendant quinze jours on n'a mangé que du riz. Je me rappelle qu'une nuit il y a eu tellement de tirs, tellement de tirs, que les branches au-dessus des tentes nous sont toutes tombées dessus. Je n'oublierai jamais cela » (Entrevue avec Marli, 14 juin 2013).

> « Parfois on creusait même des trous dans les tentes pour se cacher. Il y a eu une nuit que la UDR [Union démocratique ruraliste] et la police ont envahi le campement et c'était la panique et des enfants se sont égarés ! Il y a eu une autre nuit qu'ils allaient faire une occupation et des personnes à cheval sont tombées sur d'autres compagnons et plein de personnes se sont blessées » (Entrevue avec Mauro[202], 14 juin 2013).

> « À un moment donné, certains d'entre nous avaient quitté le campement pour faire une occupation à Santa Maria. La police en a profité pour venir à *Pinheirinhos* et elle est entrée dans le campement en frappant tout le monde ! On était tous réunis, car un évêque était venu de Juí pour nous visiter, pour prier avec nous. On était en cercle, mains dans les mains, priant, et la police a débarqué en tapant tout le monde ! L'évêque nous a défendus. Je n'oublierai jamais cela. Ils [les policiers] balançaient les enfants d'un côté et frappaient abondamment les adultes. On n'avait rien pour se défendre » (Entrevue avec Marli, 14 juin 2013).

Zé Noni affirme que l'ONU a publié un rapport dénonçant les conditions insalubres des lieux[203]. Ce document aurait été utilisé par les sans-terre pour forcer les autorités publiques à accélérer les expropriations ou encore pour leur indiquer une autre terre où ils pourraient déplacer le campement[204]. Mais le lieu occupé avait été choisi, du fait de son accessibilité à un grand nombre de famille (il est situé au centre de l'État), en plus d'être une terre publique appartenant à l'INCRA. Ce dernier élément permet de minimiser les risques d'expulsion[205], en plus d'augmenter juridiquement les chances que

[202] Associé de COOPAN. N'a jamais occupé aucune fonction spécifique dans la coopérative.
[203] Nous ne sommes pas parvenus à repérer ce rapport.
[204] Bien que l'occupation de terre privée soit illégale, il arrive parfois que les autorités publiques décident de permettre aux sans-terre de déplacer un campement vers une autre terre (publique) pour cause, par exemple, d'insalubrité (en l'occurrence, la présence des pins américains), en attendant que les tribunaux rendent leur verdict sur la terre en litige.
[205] Il y a moins de probabilité d'être évincé d'une terre occupée lorsque celle-ci est publique comparativement à une terre privée, car un propriétaire peut recevoir assez rapidement un document

le terrain soit cédé plus rapidement. Le premier document officiel publié par l'INCRA qui recense les personnes sur les lieux[206] stipule qu'étaient présentes 2,140 familles[207].

5.4. La forme d'organisation des campements

Les campements sont des espaces sociaux très réglés (Sigaud, 2000, 2006 ; Rosa, 2004 ; Rangel Loera, 2006, 2010). Tous les campements du MST possèdent des règles, certaines très strictes, d'autres plus flexibles, qui varient selon les campements. Malgré les différences, certains éléments sont communs à tous : tous les campements ont des « coordonnateurs et coordonnatrices » ; ils sont divisés par des types de groupement d'individus (*núcleo*, secteur, groupe de travail) auxquels sont attribués différentes fonctions ; enfin, ils ont des interdits (alcool, drogue, viol, violence conjugale, etc.), sous peine d'expulsion (Sigaud, 2000 ; Loera, 2006, 2010)[208].

La première chose à faire lorsque les sans-terre montent un campement c'est organiser l'espace occupé, notamment en choisissant l'emplacement des tentes. Pour ce faire, ils divisent les paysans en petits groupes, comprenant généralement entre quinze et trente individus, constitués d'amis, de membres de la famille et de connaissances originaires de leurs communautés natales. Ces groupes sont connus comme des *núcleos*, des sortes de « cellules » fournissant un premier niveau de structuration de l'organisation

---

d'expulsion émis par les tribunaux. Munis de l'avis d'expulsion, la police débarque en force sur les lieux et invitent les occupants à démanteler leur campement, ce que qui est généralement respecté par les sans-terre.

[206] L'enregistrement des familles sur un document intitulé *cadastro* (registre) est une pratique officialisant le fait que ces personnes sont « en demande de terre ». Autrement dit, cet enregistrement garantit juridiquement le droit de recevoir une terre lorsque l'État procède à une expropriation ou décide de permettre à des paysans de s'installer en permanence sur une terre publique.

[207] Une famille équivaut à plus ou moins quatre personnes.

[208] Bien que plusieurs éléments ici décrits se retrouvent dans d'autres campements du MST, notre description se fonde entièrement sur les récits des entrevues et conversations menées avec les associés et amis d'associés de COOPAN.

sociale et spatiale[209]. Chaque *núcleo* possède deux « coordonnateurs », généralement un homme et une femme. Ces personnes sont responsables notamment d'organiser les réunions du *núcleo*, de veiller à ce que les tentes ne manquent de rien, de retransmettre de l'information aux membres et de participer aux réunions des coordonnateurs des *núcleos* du campement. Chaque *núcleo* peut aussi désigner des personnes responsables d'une tâche particulière, par exemple, l'infrastructure. Cette personne s'assurera alors de vérifier par exemple si les tentes sont bien montées ou si l'électricité fonctionne convenablement. Si tel n'est pas le cas (et que le *núcleo* ne peut pas résoudre seul le problème), elle transmettra l'information aux coordonnateurs ou au(x) responsable(s) de l'infrastructure au niveau de tout le campement ; cette ou ces personnes tenteront à leur tour de régler le problème et, en cas d'échec, relaieront l'information à la réunion des coordonnateurs du campement. Dotés d'une autonomie relative, ce ne sont pas tous les *núcleos* qui ont des personnes désignées pour des tâches spécifiques comme l'infrastructure. Les *núcleos* permettent aux sans-terre de repérer plus facilement où sont campés amis et familles et ainsi de cartographier physiquement les lieux. Au début du campement, les individus de COOPAN sont ainsi dispersés en trois *núcleos*.

Une fois le territoire partagé en fonction des *núcleos*, les sans-terre se divisent les « tâches » par « secteur ». À Pinheirinhos, on distingue les secteurs santé, infrastructure[210], alimentation[211], genre[212], sécurité[213], bois[214], eau[215], formation/éducation[216], « front de

[209] À défaut d'une traduction adéquate, nous emploierons le mot en portugais tout au long de la thèse.
[210] Ce secteur s'occupe de tout ce qui a trait au montage et à l'entretien des infrastructures du campement, notamment les tentes individuelles, les espaces collectifs, l'électricité, les outils agricoles, etc.
[211] Ce secteur coordonne l'approvisionnement de nourriture pour tous les *núcleos*. Cela ne signifie pas, par ailleurs, que les familles n'aient pas besoin de s'occuper de leur nourriture ; chacune fait son possible pour manger à sa faim et le secteur ne fait que s'assurer que personne n'est laissé au dépourvu. Dès qu'on réussit, par exemple, à obtenir un don important de nourriture, on organise un grand repas collectif. Le secteur s'occupe également d'organiser la production agricole de subsistance dans le campement.

masse[217] », culture[218] et communication[219]. Ces secteurs seront les mêmes dans les autres campements qui suivront. Chaque secteur est responsable de sa « tâche » pour tout le campement. Par exemple, le « Secteur santé » a pour responsabilité d'aider les gens malades ou blessés et de leur fournir des médicaments. Il doit aussi organiser des cours de premiers soins, donnés par des militants ou sympathisants du MST.

> « Toutes les personnes des *núcleos* étaient impliquées dans une activité dans un secteur. Les enfants étudiaient et les adultes étaient tous impliqués ! Par

[212] Ce secteur, majoritairement composé de femmes, est responsable de l'égalité de genre au campement. Les membres surveilleront par exemple le traitement accordé aux femmes, autant par leurs maris et conjoints que dans les diverses instances de représentation des membres du campement (*núcleo*, groupe de travail et secteur). Elles proposeront également des formations sur le féminisme et organiseront des groupes de discussions de femmes pour que celles-ci puissent exprimer leurs difficultés et leurs opinions dans un environnement « moins intimidant ».

[213] Ce secteur assure la sécurité du campement. Il construira par exemple des cabanes de vigilance situées à des points stratégiques du campement. Il désignera des « gardes de sécurité » qui feront la veille nuit et jour en rotation pour s'assurer qu'il n'y a pas de policier ou de mercenaire qui espionne. Ils seront postés aux entrées du campement et feront un contrôle des entrées et sorties des individus. Ces personnes peuvent ou non être armées, car leurs « ennemis le seront sans doute ».

[214] Ce secteur s'occupe de ramasser le bois quotidien nécessaire pour fabriquer et réparer les tentes, individuelles et collectives, ainsi que pour assembler des meubles et se réchauffer l'hiver.

[215] Ce secteur s'occupe de l'approvisionnement en eau de tout le campement. L'eau est souvent un élément central de la structuration des campements. Les sans-terre prennent toujours en considération l'accès à l'eau lorsqu'il est question de décider d'une terre à occuper. Ils privilégient les terres avec un ruisseau, mais si celui-ci est absent, ils se fieront généralement à la générosité des municipalités avoisinantes, ainsi que des syndicats et autres organisations qui les appuient.

[216]Ce secteur est responsable d'organiser les « écoles » pour les enfants au campement. Il s'occupe également de l'organisation des « formations politiques », c'est-à-dire des formations allant du problème de concentration de terre au Brésil, jusqu'à la valeur du travail collectif en coopérative. Branford et Rocha écrivent : « Very often they hold adult literacy classes at night. And there is much political debate. At times, this can seem like political indoctrination, with the *militantes* trying to get scarcely literate peasant farmers to grapple with Marxist concepts such as 'surplus value' or 'mode of production'. More frequently, however, the discussions are firmly rooted in everyday reality, with the *militantes* attempting, in honest and straightforward fashion, to explain to the families the underlying reasons for the poverty and exploitation around them » (Branford et Rocha, 2002 : 243).

[217] Ce secteur est responsable de la mobilisation. Il organise les actions comme les marches, les occupations, etc. Il organise également le travail de base et se retrouve le plus souvent à diriger les grandes marches avec un grand groupe de femmes volontaires pour affronter policiers et mercenaires, qui se montrent moins violents lorsqu'ils ont affaire à des femmes sur le front de bataille.

[218] Ce secteur s'occupe de tout ce qui est activité artistique dans le campement. Par exemple, il organisera des soirées de danse, il rassemblera les musiciens, fabriquera les affiches et parfois les costumes pour des manifestations, etc.

[219] Ce secteur est responsable autant des communications internes qu'externes du campement. Si le campement est très grand, il doit veiller par exemple à ce que l'information, touchant autant à l'actualité de leur situation qu'aux décisions stratégiques, soit correctement relayée à tous les campés. Il assure également la communication avec les autres instances de représentation du MST, soit la coordination régionale et étatique. Parfois, dans certains campements, on peut même retrouver des stations de radios clandestines mises sur pied par le Secteur de communication.

> exemple, le coordonnateur de l'alimentation d'un *núcleo* recensait le nombre de personnes de son *núcleo* pour savoir combien de nourriture était nécessaire. Ensuite, il y avait le coordonnateur général de l'alimentation qui distribuait pour chaque *núcleo* le lait, le sucre, les fèves, le riz… » (Entrevue avec Bete, 25 mars 2013).

Dans la mesure du possible, les individus sont distribués dans les secteurs sur une base volontaire et en fonction des besoins du campement, ainsi que des compétences acquises avant le campement. Par exemple, Beto et Flavio[220] s'occupaient des formations lorsqu'ils militaient dans le syndicat et se retrouvent ainsi dans le « Secteur éducation ». On peut aussi procéder à des nominations pour des tâches spécifiques et selon les compétences et disponibilités des personnes :

> « La coordination du campement recensait tous les besoins. Les *núcleos* aussi faisaient une liste de leurs besoins et du nombre de personnes qu'ils jugeaient nécessaires pour accomplir les tâches. Par exemple, s'ils avaient besoin de quelqu'un pour l'hygiène, quelqu'un se portait volontaire. S'il y avait une formation dans un autre endroit, quelqu'un était nommé » (Entrevue avec Bete, 25 mars 2013).

En ce qui concerne l'alimentation, il existe généralement trois « fournisseurs » de nourriture. Premièrement, la plupart des individus peuvent compter sur l'aide des amis/familles à l'extérieur du campement (il y a beaucoup de jeunes qui reçoivent de l'aide de leurs parents). Ensuite, il y a la contribution des organisations dont les paysans faisaient partie avant le campement (Église, syndicat, etc.). Troisièmement, lorsqu'ils « font des mobilisations[221] », il leur arrive parfois de recevoir des *cestas básicas* (panier d'alimentation de base) des autorités publiques. Enfin, les campés organisent aussi

[220] Beto a été associé de COOPAN pendant seize ans. Il a quitté en 2010. Le chapitre sept porte spécifiquement sur les cas des personnes ayant quitté la coopérative. Flavio est toujours associé et a présentement comme fonction la coordination du Secteur de l'abattoir. En annexe, une photo de Beto et Flavio en compagnie du grand penseur critique de l'éducation, Paulo Freire, au campement *8 de Agosto* à Bagé, illustre le rapprochement des pratiques pédagogiques des sans-terre avec la « pédagogie de la libération ».

[221] Des actions politiques, comme des marches, occupations, etc., pour mettre de la pression sur le gouvernement.

des *frentes de trabalho*[222] (fronts de travail) pour faire des *bico* (petits jobs, souvent pour un propriétaire terrien), par exemple labourer des terrains privés pendant quelques jours, afin d'amasser de l'argent pour acheter de la nourriture (ou autres besoins) pour tous les campés.

Au quotidien, les campés font également beaucoup de *místicas*[223], sorte de représentation aux allures théâtrales dans laquelle sont mis en scène des pratiques, des objets, des évènements passés et des personnages importants dans l'histoire des luttes rurales et des mouvements sociaux de libération en Amérique latine. La plupart du temps, les *místicas* sont organisées pour « renforcer la solidarité ». Mais parfois, lorsque les campés savent qu'ils recevront des visites, ils en organisent pour montrer qu'ils peuvent « faire de belles choses » en même temps qu'ils dénoncent l'« inaction du gouvernement » et qu'ils « informent la société » sur leur cause. Par ailleurs, lors de ces visites, Marli raconte qu'on doit prendre garde à ce que des informations confidentielles ne soient pas transmises aux « mauvaises personnes », que ce soit de simples visiteurs ou des professeurs bénévoles qui enseignent sporadiquement aux adultes au campement. C'est d'ailleurs pour cette raison que les enfants alphabétisés dans le campement reçoivent leur enseignement de la part des campés, qui sont des « personnes de confiance »[224].

Un mot sur les règles. Reni[225], associée de COOPAN, explique qu'il y a des « dates pour sortir du campement ». À l'aide de fiches qu'on doit poinçonner aux

[222] Les fronts de travail sont des groupes de personnes désignées pour accomplir un travail rémunéré à durée déterminée à l'extérieur du campement (par exemple, labourer un terrain ou faire une cueillette) lorsque ce dernier s'estime dans le besoin financier.
[223] Voir chapitre onze qui analyse la *mística*.
[224] À cette époque, le MST était encore une nouveauté aux yeux de la population et des médias et avait une opinion publique généralement favorable à sa cause. Les sans-terre étaient très conscients de cette situation et faisaient attention, autant que faire se peut, à l'image qu'ils dégageaient auprès des personnes qui visitaient leurs campements.
[225] Reni est coordonnatrice du secteur des porcheries à COOPAN.

« portes » du site, le Secteur sécurité est en mesure de contrôler les entrées et les sorties. Cela permet d'avoir une estimation du nombre d'individus sur les lieux, ainsi que de savoir qui exactement fait partie du campement. Ce contrôle de la circulation est crucial, notamment au moment des « actions politiques » ; on évite alors que tout le monde parte pour une manifestation et que le campement se vide complètement, ce qui le rendrait vulnérable à de potentielles attaques de mercenaires. Aussi, lorsqu'on sait que les autorités publiques viennent faire une visite, on essaie de remplir le campement afin d'indiquer les capacités de mobilisation et d'organisation. Le campement est constamment encerclé par des *seguranças* (gardiens de sécurité) du « Secteur sécurité », toujours en rotation et postés à des *guaritas* (petites cabines de surveillance érigées à des points stratégiques autour du campement). Ces cabanes surveillent la venue éventuelle de policiers, de mercenaires et de personnes voulant s'infiltrer. « On avait des règles strictes. On avait des règles pour tout. Il y avait le Régiment interne[226]. S'il fallait expulser, on expulsait. On avait cet esprit que tout le monde faisait partie d'une équipe[227] » (Entrevue avec Rivelino, 15 juin 2013).

Pour ce qui est des activités quotidiennes, « la plupart du temps on organisait la lutte. On faisait des occupations, des marches, des jeûnes, on discutait de stratégie, etc. » (Entrevue avec Bosa, 3 mai 2013). L'expression « organiser la lutte » inclut également les formations et les réunions (Comerford, 1999). Reni, coordonnatrice de la formation et de l'éducation au campement, affirme « qu'il n'y avait pas de weekend, c'était juste des

[226] Le « régiment interne » est une sorte de charte de principes et de règles dont tous les campements se dotent, mais qui varie selon les campements. Nous avons essayé de retrouver ce document, mais en vain.

[227] Branford et Rocha complètent cette explication : « The MST believes that almost everyone – alcoholics, tramps, the homeless, and so on – can rebuild their lives. The MST instills two kinds of discipline in its camps: the external, almost military, discipline of getting up early to take part in the first assembly, of taking part in commissions, and of preparing for 'mass resistance', with singing, marching and the shouting of slogans ; and the internal discipline of not drinking alcohol and of not behaving violently to your spouse or children. New recruits are given several chances to change their ways, but if they do not or cannot, they are expelled » (Branford et Rocha, 2002 : 87).

formations [228] […], analyse de conjoncture, des principes du Mouvement, coopérativisme[229], etc. On ne laissait jamais les personnes sans rien faire ! » (Entrevue avec Reni, 23 mai 2013). Le MST envoie des militants plus expérimentés donner des formations aux paysans « ordinaires » du campement, mais aussi aux « formateurs » pour qu'ils puissent ensuite donner ces formations à leur tour. Certains « leaders » du campement sont également désignés afin d'étudier dans les écoles publiques techniques[230], dans le but de retourner ensuite au campement, mieux outillés, pour comprendre et orienter l'organisation des futurs *assentamentos.* En plus des formations, il y avait les petits travaux, les tâches ménagères des tentes individuelles et communes, un peu de loisirs (comme jouer au football) et les réunions pour l'organisation, qui finissent par combler entièrement les journées[231].

Une autre subdivision des individus dans le campement correspond aux « groupes de travail ». Contrairement aux *núcleos*, les groupes de travail se constituent en fonction d'un « projet commun d'organisation du travail » à être implanté une fois que les sans-terre auront obtenu la terre, donc dans l'*assentamento*. « Le *núcleo* est une forme qui permet d'organiser le campement. Le groupe de travail est une façon de penser

[228] Mauro raconte que lorsqu'« il n'y avait pas de réunion – il y en avait tout le temps – on jouait au foot, on en profitait pour prendre une douche, aller chercher du bois, aller pêcher » (Entrevue avec Mauro, 14 juin 2013).

[229] Dans les formations sur le coopérativisme, il leur était dit que ce serait plus difficile de travailler individuellement. Le campement était organisé collectivement et « ils disaient qu'une fois qu'ils obtiendraient la terre, ce serait pareil : cela fonctionnerait à condition de travailler ensemble » (Entrevue avec Marli, 14 juin 2013).

[230] Par exemple, Pieri et Mauri de la Direction de COOPAN ont un diplôme de technicien agricole, Bete est enseignante au primaire et au secondaire, et Airton, aussi de la Direction, a un diplôme en administration de coopérative.

[231] Il est également important de mentionner que certains individus avaient des emplois, précaires et mal payés, à l'extérieur du campement et passaient donc leurs journées au travail. Dans des campements que nous avons visités dans le nord-ouest de l'État de São Paulo, la plupart des campés avaient des emplois pendant la journée et même des petites maisons ou taudis en ville. Ils venaient seulement passer les fins de semaine au campement pour « assurer leur place ». Ils sont appelés des *andorinhas*, une sorte d'oiseau brésilien qui voyage beaucoup. L'acte de présence, au moins les fins de semaine, est une condition pour continuer d'être considéré un sans-terre qui attend pour obtenir une terre.

l'*assentamento* » (Entrevue avec Emerson, 4 mai 2013). Il est commun de voir les associés d'un *núcleo* se séparer entre plusieurs groupes de travail en fonction des différents projets de ces groupes. Par exemple, un groupe de travail peut se former autour de l'idée du travail individuel ; un autre propose plutôt une forme collective de travail. « Il y avait plusieurs formes de s'organiser, de vivre ensemble : *mutirão*, collective, semi-collective, association, etc. On [les associés de COOPAN] a choisi la forme totalement collective. On était jeune, on avait dix-huit, vingt ans, tous des mômes ! » (Entrevue avec Bosa, 3 mai 2013).

> « Du point de vue de penser l'*assentamento*, c'était à ce moment que l'on commençait à lui donner une certaine orientation. Le campement s'unit pour un même objectif qui est la terre. Ce qui divisait les personnes c'était la forme de conduire l'*assentamento*. À ce moment, les personnes se regroupaient en fonction de leurs idéaux quant à la manière de s'organiser. Parce que le campement est temporaire. Mais l'*assentamento* est définitif. Penser l'*assentamento*, c'est penser le futur. C'était là que prenaient place les grands débats ! » (Entrevue avec Emerson, 4 mai 2013).

Il est important de souligner la différence entre le campement et l'*assentamento*. Comme le dit Emerson, le campement est provisoire et, indépendamment des différentes ambitions individuelles et collectives de chacun, tous s'unissent pour le même objectif : obtenir un lot de terre. Malgré des disputes, l'esprit prédominant entre les campés est généralement la « solidarité » et l'« entraide », ce que les sans-terre appellent le *companheirismo* (compagnonnage). L'*assentamento*, en revanche, est définitif et suscite des divisions : « ce qui divisait les personnes était la forme de conduire l'*assentamento* », car lorsqu'elles obtiennent la terre, elles ont la liberté de s'organiser de la manière qu'elles le désirent. Elles ne sont plus tenues par des règles communes et le fait d'avoir obtenu la terre diminue considérablement l'angoisse et la souffrance qu'elles vivaient au

campement, des expériences sensibles qui participaient aussi à les tenir ensemble[232]. Dès lors, les groupes de travail sont des espaces de délibérations sociales et politiques où l'on discute de la forme de la communauté à fonder. Les « grands débats » prennent place dans les groupes de travail, formés en fonction de l'orientation générale de l'organisation de la future communauté. Même si on s'accorde, par exemple, sur le fait que le travail doit être « collectif », celui-ci peut prendre plusieurs formes et pose différents défis, comme nous le verrons plus tard dans les chapitres six à huit sur la construction de COOPAN.

Quelques nuances doivent être apportées à propos des liens d'appartenance au fondement du groupe de travail. Bien que le projet collectif d'organisation du futur *assentamento* soit le lien premier entre les membres du même groupe de travail, les liens d'amitiés et familiaux influencent également la décision de se joindre à un groupe plutôt qu'à un autre. Le groupe de travail de COOPAN est essentiellement composé de trois *núcleos* : les *Marcon*, les *Gringos*, et un troisième sans nom. Ensemble, ces trois *núcleos* sont devenus le *Grupo dos Gringos*[233] (Groupe des Gringos), un des quatre principaux groupes de travail du campement et qui plus tard formera COOPAN[234]. Pendant quatre ans et demi de campement, des discussions sur le futur *assentamento* ont eu lieu « une à deux fois par semaine ». Emerson raconte que beaucoup de familles avaient indiqué qu'elles ne voulaient pas travailler ensemble, mais qu'elles

> « veulent vivre ensemble, elles veulent être voisines. D'ailleurs, nous savions parfaitement que plusieurs familles [de leur groupe] ne voulaient pas travailler collectivement, mais elles avaient décidé de se joindre au groupe,

[232] Comme nous l'avons souligné au chapitre trois, l'obtention de la terre est une victoire cruciale pour les sans-terre, qui ont cependant tendance à sous-estimer la difficulté du travail qui les attend afin d'organiser la production et leur vie sur la terre.
[233] Généralement, au Brésil, le terme *gringo* veut dire un étranger américain. Mais dépendamment du contexte, le terme peut signifier simplement un étranger. Dans le cas de ce groupe, *gringos* renvoyait au fait que la plupart des associés du groupe avait une descendance italienne ou allemande.
[234] Les autres étaient les groupes *Ibiruaba*, *Santa Maria* et *Sino*. Le campement comptait environ soixante-dix *núcleos* et une vingtaine de groupes de travail.

car elles savaient que, peu importe la terre, le groupe allait construire un *assentamento* où il fait bon vivre, indépendamment de travailler ensemble ou pas » (Entrevue avec Emerson, 4 mai 2013).

Est-ce le projet de coopérative qui a maintenu le groupe ensemble ?

« En réalité, le projet de coopérative était en construction[235]. Mais ce qui pesait vraiment beaucoup à l'époque c'était l'amitié, cette connaissance des personnes. Par exemple, ici il y a environ huit à dix familles qui sont de la même communauté. Donc, cela avait un poids extrêmement important » (Entrevue avec Emerson, 4 mai 2013).

De plus,

« il y avait aussi la question de la distance. Les gens ne voulaient pas être trop loin les uns des autres. C'est donc à partir de ces facteurs que l'on a initié la discussion à propos de la coopérative. Personne n'était convaincu sur la nécessité de créer une coopérative. Tout ce qu'on savait, c'est qu'on voulait travailler ensemble. Mais la construction de la coopérative est un processus qui s'est développé lentement, dans le calme[236] » (Entrevue avec Emerson, 4 mai 2013).

Le groupe de travail est donc un collectif dans lequel « les personnes se reconnaissent », certes, dans un projet commun, mais aussi dans les liens d'amitié, familiaux et d'affinités[237]. La prochaine section présente une analyse des pratiques politiques qui forgent le lien entre la forme d'organisation du campement et le développement d'un projet commun dans les groupes de travail.

[235] Nous traitons de la décision de fonder une coopérative dans le chapitre six qui porte sur les origines de COOPAN.

[236] Pour Emerson, c'est donc « l'amitié et l'affinité » qui unissent le groupe, du moins au début, autour d'une volonté de construire *algo* (quelque chose) ensemble. Petit à petit cet *algo* est devenu le projet de coopérative. Un autre phénomène qui confirme cette interprétation est l'échange de lots de terre. Il arrive parfois que les membres d'une même famille (par exemple, des oncles ou cousins) obtiennent des terres dans des régions différentes et éloignées les unes des autres. Certains décident alors d'échanger leur lot de terre contre un lot situé dans la terre des autres membres de leur famille. Airton explique que la raison principale de ces échanges tient généralement au désir de se rapprocher de la famille (et non, par exemple, au désir de vivre dans un endroit où la production agricole est mieux organisée ou orientée en fonction de certains principes ou valeurs). Enfin, il faut aussi signaler que les parents donnaient des conseils aux jeunes adultes : « Ne te retrouve pas tout seul ! Comment vas-tu former un *assentamento* loin de tout le monde ? Donc tu restes avec des personnes connues » (Entrevue avec Emerson, 4 mai 2013).

[237] Le fait que le groupe de travail ne soit pas composé uniquement d'individus convaincus des avantages du travail collectif se répercutera plus tard sous la forme d'une division sociale importante à COOPAN entre ce que nous avons appelé le collectivisme et l'individualisme. Cette question est traitée en détail au chapitre six.

5.5. Émergence et consolidation des pratiques et de l'esprit collectifs

Suite à ce récit et à cette description, est-il possible de repérer les évènements et les expériences qui indiquent comment est née la volonté de construire une communauté organisée autour du travail collectif ? Nous constaterons que plusieurs phénomènes convergent, en des dates et des lieux différents et variant selon les individus concernés, permettant d'expliquer l'émergence et la consolidation de l'esprit et des pratiques collectives chez les futurs associés de COOPAN. Autrement dit, il se produit une rencontre entre des conditions objectives et des actions subjectives qui façonnent une *praxis*, l'institution de certaines pratiques et de regards particuliers sur le monde.

Certes, le Groupe des Gringos s'est créé en partie en fonction des liens d'amitié et de parenté. Toutefois, la condition *sine qua non* première pour joindre le groupe est d'accepter de travailler la future terre collectivement : « Pour se joindre au groupe, la personne devait impérativement être d'accord avec le projet de travail collectif, faute de quoi nous ne l'acceptions pas[238] » (Entrevue avec Airton, 23 mars 2013). D'où vient cette conviction de vouloir travailler de manière collective ? Est-ce seulement les liens de parenté et d'amitié ou bien les sans-terre croient-ils réellement au projet politique ? En réalité, avant même l'installation dans le campement, les futurs associés de COOPAN avaient déjà décidé, pour la plupart, qu'ils adopteraient une forme collective de travail sur leur terre. Tel que mentionné plus haut, plusieurs d'entre eux sont allés visiter des *assentamentos* ayant implanté avec succès un système de travail coopératif, notamment la

[238] Et ce, même si les coordonnateurs du groupe savaient que certaines personnes ne faisaient qu'accepter la condition pour s'assurer d'obtenir une terre proche de leur famille et amis.

ferme *Holandês*[239] située dans la *Fazenda Annoni*. Les visites dans ces *assentamentos* ont provoqué deux effets sur les sans-terre. Le premier, tel que discuté plus haut, a consisté à motiver les sans-terre à occuper des terres. Le second se manifeste plus tard dans la décision de choisir un groupe de travail selon le type d'organisation proposée, soit celle du travail collectif. Romeu et Elenice, jeune couple à l'époque, ont ensemble sept frères *assentados*, dont trois à *Holandês*. Romeu raconte que

> « […] l'objectif en soi, c'était la terre. À l'époque, bien sûr. Mais la terre, on en avait déjà un peu, car nos parents en avaient. Donc, j'ai quitté la maison avec l'objectif d'une vie meilleure. La terre était la cible, c'était ce que le Mouvement défendait à l'époque. Mais j'ai quitté la maison déjà convaincu de la nécessité de travailler en groupe » (Entrevue avec Romeu, 21 juin 2013).

De même, Emerson, l'un des futurs leaders du campement, à l'époque un adolescent de dix-sept ans, avait aussi un frère à la *Fazenda Annoni*. Emerson faisait partie de la Pastorale de la jeunesse et aidait à mobiliser et organiser le campement depuis 1987, donc dès l'âge de quinze ans. De par son travail militant, il était aussi déjà convaincu des avantages du travail collectif. Zanete, ancien militant de la CPT et du syndicat local[240], dit être allé camper pour des « raisons politiques », voulant dire par là qu'il avait déjà « une attirance pour le modèle du travail collectif ». En d'autres mots, pour certains futurs associés de COOPAN, comme Romeu, Emerson, Zanete, mais aussi Dido, Airton et Bosa, tous des futurs « leaders » ou « organisateurs », « la politique existait déjà. C'est là qu'a commencé la politique[241] » (Entrevue avec Dido, 24 mai 2013). Bref, en ce qui concerne

[239] Cette ferme est aussi appelée COANOL, du nom de la coopérative sur place.
[240] Zanete est impliqué depuis longtemps dans les mouvements sociaux de sa région. En 1984, il est envoyé par son syndicat à une réunion du MST. En 1985 il participe de la première Rencontre nationale du MST au Paraná. En 1987 il participe à l'organisation du campement auquel il se joint dès les débuts en 1989 avec les autres futurs associés de COOPAN.
[241] En 1988, aux élections municipales, la communauté de Dido appuie un candidat du Parti des travailleurs, membre du syndicat, qui devient le premier maire progressiste de Ronda Alta. On réussit à obtenir un hôpital public cette même année et on réalise alors que l'« organisation politique » des plus démunis peut leur

ces individus militants en devenir, l'esprit du travail collectif, de construction d'une communauté organisée autour d'un commun sous la forme du travail, est présent dès la mobilisation en vue du campement.

D'un autre côté, certains associés de COOPAN n'avaient aucune conscience du fait que le travail collectif deviendrait leur choix politique pour organiser la terre ; et ce, en dépit du fait que leur quotidien s'ancrait déjà sur un mode de vie fondé sur la coopération et l'échange de services. En effet, Dido, un organisateur du campement et membre à l'époque de la Pastorale de la jeunesse, raconte qu'avant le campement il y avait des « groupes de jeunes » organisant des « réunions dansantes »[242] les fins de semaine. Cela durait deux jours et il y avait des *cultos* (cultes), *reza* (prières), etc., des sortes de célébrations religieuses[243], ancêtres des *místicas*. Ces groupes en invitent d'autres qui s'entraident en échangeant des services : réaliser des travaux saisonniers, du labourage, s'occuper des animaux du voisin/ami/famille, s'occuper d'un terrain dont le propriétaire est malade, préparer la nourriture pour le voisin lorsque ce dernier est trop occupé, etc. Lorsque nous avons demandé à Zé Noni, un des organisateurs du campement, s'ils encourageaient la construction de tentes collectives, il a répondu :

> « non, non, non ! Ils étaient tous célibataires ! Donc, un prenait soin de l'autre ! Et là où ils habitaient, ils travaillaient déjà tous ensemble ! Les voisins travaillaient ensemble et allaient souvent faire le travail de l'un ou de l'autre. Ils travaillaient déjà en *mutirão.* Tous étaient des petits agriculteurs qui travaillaient ensemble. Tous ceux que j'ai connus avaient cette culture d'échange d'aide, de service, de coopération » (Entrevue avec Zé Noni, 23 juin 2013).

---

apporter des « bénéfices collectifs » : « là a commencé la bataille des pauvres contre les riches » (Entrevue avec Dido, 24 mai 2013).

[242] L'équivalent d'une fête communautaire.

[243] C'étaient des célébrations eucharistiques comme l'on en voit dans n'importe quelle église catholique le dimanche ou dans une pastorale avec des jeunes dans une école secondaire. Ils louangeaient Dieu et l'Évangile et demandaient protection et une « vie digne ». C'était des « moments d'union », de « rassemblement » (Entrevue avec Dido, 24 mai 2013).

Mauro, associé de COOPAN, faisait partie de ces groupes. Or, bien que son quotidien était fondé sur l'entraide et l'échange de services et qu'il avait des frères dans la *Fazenda Annoni*, Mauro explique qu'il « n'avait aucune idée de ce qu'était le travail collectif ». Il était un peu « celui qui suivait » et s'est retrouvé dans le groupe collectif parce que ses frères y étaient. On lui disait aussi que « ce serait impossible de travailler individuellement. Il fallait ce que soit collectif » (Entrevue avec Mauro, 14 juin 2013).

Un autre facteur s'ajoute donc à l'équation : le fait d'être des fils de petits agriculteurs sans trop de moyens économiques et vivant dans des petits villages où tous se connaissent fait en sorte que des membres du groupe de travail étaient poussés à travailler ensemble ; la nature même du travail agricole non mécanisé (ou peu mécanisé) appelle une entraide, un échange de services. Toutefois, pour ces sans-terre non militants, ces pratiques ne revêtent pas encore un caractère proprement politique, elles sont simplement enracinées dans la « naturalité » quotidienne. Elles ne sont pas des actions, mais des réactions aux contraintes quotidiennes. En termes merleau-pontyens, ce sont des expériences vécues dans une « attitude naturelle », mais pas encore des expressions, des actions dotées de réflexivité comme c'est les cas pour les organisateurs du campement. Autrement dit, plusieurs sans-terre orientaient déjà leurs conduites en fonction de certaines normes de coopération et de solidarité, sans avoir toutefois conscience des *effets* politiques de ce mode de vie.

Un premier constat que nous pouvons tirer de ces déclarations, c'est que les personnes influencées par les expériences de travail collectif dans la *Fazenda Annoni*, qui considéraient déjà ce modèle comme un idéal de coexistence, sont devenues des « leaders » et des « organisateurs » de l'occupation et du campement. Les pratiques de

mise en partage de certains biens et des tâches au campement n'ont fait que maintenir ou renforcer cette conviction. En revanche, des individus comme Mauro – qui disent ne pas avoir eu conscience, avant de se joindre au Groupe des Gringos, de l'importance du travail collectif comme mode de vie porteur de principes politiques – sont plutôt devenus pour ainsi dire des campés ou des associés « ordinaires » : des personnes n'ayant jamais exercé d'influence ni dans le campement, ni dans COOPAN, dotée d'une conviction personnelle plus tardive des bénéfices du travail collectif. Autrement dit, la plupart des organisateurs et des leaders du campement, dont une grande partie se retrouve dans le Groupe des Gringos, adopte la forme collective de travail comme principe politique avant même de commencer le campement. D'un autre côté, les associés « ordinaires », qui suivent les orientations du groupe, ne prennent conscience de la dimension politique de leurs actes qu'une fois installés dans le campement. Pourtant, comme nous le verrons dans la prochaine section, c'est cette dernière expérience qui s'avérera décisive quant à la volonté et à la conviction de *tous* de construire un *assentamento* ancré sur le modèle du travail collectif.

5.6. La cuisine communautaire

Autant les organisateurs que les sans-terre « ordinaires » affirment que le mode de vie au campement est la *pratique* la plus déterminante afin de bâtir et de soutenir un esprit de travail collectif. Autrement dit, c'est à travers l'action que se développe (ou se renforce) le sens politique de leurs conduites. Selon Emerson, deux *núcleos*, celui des Marcon[244] (qui inclue deux membres de la Direction actuelle de COOPAN, Pieri et Mauri)

[244] Ce groupe est ainsi nommé, car il comportait un grand nombre d'individus de la même famille dont le nom de famille était Marcon.

et celui qui n'a pas de nom, font une expérience capitale, innovatrice et unique dans le campement : la « cuisine communautaire ». Ces deux *núcleos* de jeunes ont un

> « secteur cuisine qui s'occupait de trouver de l'eau, du bois pour le four, des cuisiniers pour faire à manger pour tous, des personnes pour faire la vaisselle et pour nettoyer la tente cuisine. Donc, ils avaient une forme d'organisation. Ils étaient les seuls à avoir cela[245] » (Entrevue Emerson, 4 mai 2013).

Le *núcleo* des Marcon et celui sans nom ont ainsi chacun une seule cuisine (au lieu de petites cuisinettes individuelles dans chacune des tentes[246]) qui prépare la nourriture pour une quinzaine de personnes, initiative qui appelle un mode d'organisation collectif efficace et requiert la coopération de plusieurs individus. À cette époque, les trois *núcleos* forment déjà le Groupe des Gringos et le *núcleo* d'Emerson (le *núcleo* des Gringos) a vite fait d'imiter les deux autres *núcleos*. Le Groupe des Gringos se retrouve ainsi avec trois cuisines communautaires et s'organise entièrement de manière collective, faisant l'expérience d'une forme de communauté qui, plus tard, deviendra l'inspiration de l'idéal politique de COOPAN.

Cette forme d'organisation suscite le respect des autres groupes de travail et semble démontrer concrètement l'efficacité du travail collectif : « On était un groupe qui était très respecté dans le campement. Le Mouvement encourageait ce type de coopération. Il y avait déjà des endroits où ça marchait bien. […] On avait un certain statut » (Entrevue avec Kombi, 13 juin 2013). Par exemple, si le campement reçoit une visite[247], elle est accueillie par le Groupe des Gringos, le seul groupe à disposer de l'infrastructure nécessaire pour recevoir des invités. C'est pourquoi ce groupe se démarque des autres par

[245] À titre de comparaison, le *núcleo* auquel Emerson s'est joint (le *núcleo* des Gringos) n'a ni tente, ni cuisine collective.
[246] Bien que le secteur alimentation du campement réalisait un bon travail, il était tout de même évident que les *núcleos* qui possédaient une cuisine communautaire avaient un niveau de vie bien supérieur aux autres.
[247] Il arrive souvent que des prêtres, des politiciens, des universitaires et autres viennent visiter le campement à la fois pour le connaître et à titre de geste de solidarité.

« un statut privilégié d'admiration et de respect en construisant des bonnes relations avec le campement » (Entrevue avec Zé Noni, 13 juin 2013).

Comme le remarque Emerson, cette forme d'organisation se révèle être également la meilleure « école d'éducation politique. On a aussi commencé à s'éduquer ensemble, à apprendre à diviser les tâches ». En effet,

> « au début ils [les deux *núcleos* qui ont une cuisine communautaire] avaient une qualité de vie très supérieure au reste du campement. Car ils allaient chez eux [leurs parents] et ramenaient de la bouffe (*rango*) pour tout le monde [plutôt que pour eux-mêmes]. Ils partaient travailler et en revenant ils mettaient tout dans la caisse de la cuisine. Ils avaient toujours de la bouffe, de la bouffe de meilleure qualité, plus diversifiée, etc. Non pas parce qu'ils étaient meilleurs que les autres. Mais parce qu'ils s'organisaient différemment. Donc, *petit à petit cette dynamique a fini par créer une mentalité, un esprit*. Souvent on l'oublie. Mais à bien y penser, avec du recul, ce fut extrêmement important » (Entrevue avec Emerson, 4 mai 2013. C'est nous qui soulignons).

Ce constat à propos de la cuisine communautaire s'applique également aux *barracos coletivos* (tentes collectives). Les trois *núcleos* du Groupe des Gringos avaient des tentes collectives[248], certaines pouvant contenir jusqu'à vingt-cinq personnes. Au début, les familles, contrairement aux jeunes, voulaient davantage d'intimité ; mais avec le temps, elles finissent par se joindre aux tentes collectives, car elles constatent une plus grande efficacité et une meilleure qualité de vie. De plus, en ce qui concerne les liens affectifs,

> « […] dès que les groupes ont été formés l'amitié est devenue plus forte. La souffrance est très forte dans le campement, ça aide[249] [rire] ! Mais quand on est jeune, c'est plus facile. Par exemple, il y a eu des couples qui sont entrés dans le Groupe [des Gringos], mais n'aimaient pas [cette vie collective

[248] En ce qui concerne l'hygiène, pour se laver, il y a une sorte d'arrosoir suspendu dans une tente-douche. À l'aide d'un robinet installé sur l'arrosoir, on contrôle le débit d'eau. Nous avons vécu dans un campement dans l'État de São Paulo où la douche était simplement une cruche d'eau, ce qui nous laisse croire que certaines pratiques étaient peut-être mieux développées à l'époque.

[249] Sur la nécessité de souffrir pour se transformer, Tiago Sottili, militant du MST au Rio Grande do Sul affirme : « Nous devons aller à la lutte, camper et vivre l'inconfort pour pouvoir détruire le capitaliste qui réside à l'intérieur de nous-mêmes » (Bleil, 2012 : 280).

> intense]. Ils n'avaient pas cette expérience de vécu (*convivência*) collectif. Mais dès qu'ils ont commencé à réaliser que cela fonctionnait et qu'ils avaient en réalité une meilleure condition de vie que les individuels, ils ont adoré ! » (Entrevue avec Reni, 23 mai 2013).

Bete, membre du Groupe des Gringos, confirme les effets sur les mentalités et les conduites par des pratiques communes en affirmant qu'elle ne sortait du campement que pour aller voir ses parents et rapporter de la nourriture :

> Bete : Je n'ai jamais pensé retourner à la maison. Je n'ai jamais eu envie de me désister. Parce que beaucoup finissent par avoir envie. Si ce n'avait pas été de la complicité du groupe, de la parenté, des amitiés, de ce qu'on apprenait, des bons moments qu'on vivait ensemble, beaucoup de gens auraient quitté.
> Chercheur : Est-ce cela qui aurait retenu les gens au campement ?
> Bete : Oui, sans doute ! C'était les relations personnelles, le compagnonnage que nous avons construits au campement (Entrevue avec Bete, 25 mars 2013).

Le projet de vivre collectivement dans l'*assentamento* s'est donc réellement construit

> « […] à travers la coexistence durant le campement[250]. Quand il y en avait un qui voulait laisser tomber, il y en avait toujours un autre qui venait le voir et disait : "va chez toi [ses parents] te reposer un peu et reviens après". Cet aspect de solidarité était très fort ! » (Entrevue avec Bete, 25 mars 2013).

Par exemple, Dido a failli tout laisser tomber lorsqu'il avait été expulsé d'une terre occupée et qu'il venait d'avoir son premier enfant. C'est Emerson qui le convainc de rester en expliquant qu'il a déjà investi beaucoup de temps et que Lula a des chances de gagner les élections présidentielles (en 1989), ce qui facilitera les expropriations. Un an plus tard, c'est au tour de Dido de parler à son ami Emerson, dont la mère vient de faire une crise

[250] Comme le remarquent Bergamasco et Norder, « Dans chaque *assentamento*, la forme sociale de la production acquiert des caractéristiques qui se consolident dans la trajectoire du groupe […]. L'organisation sociale antérieure à l'obtention de la terre demeure comme un référentiel important pour la détermination des formes variées de solidarité dans la production agricole » (Bergamasco et Norder, 1996 : 58). Cependant, il est important d'ajouter que malgré l'importance capitale des expériences politiques pendant le temps de campement, le transfert de ces expériences dans la construction d'une coopérative dans l'*assentamento* demeure un défi colossal, comme nous le verrons au chapitre six.

cardiaque et dont le père est gravement malade, pour le convaincre de ne pas abandonner. Dido s'occupe des tâches d'Emerson pendant que celui-ci part auprès de ses parents.

Reni, membre du Groupe des Gringos, complète en affirmant

> « Dans le collectif, un doit aider l'autre. On dit que le campement c'est ce qui nous a le plus formé […]. S'il y avait un matelas, il était à tous ! On formait déjà une grande famille. C'est pour cela que nous avons encore un grand lien affectif jusqu'à aujourd'hui. Et c'est difficile à défaire. Même avec tous les conflits, ce qui est normal dans une famille » (Entrevue avec Reni, 13 mai 2013).

Autrement dit, ce sont véritablement les expériences vécues dans un certain mode de coexistence qui forgent les mentalités et l'esprit collectif du groupe. Les pratiques développées dans le Groupe des Gringos – une vie quotidienne active où les individus, confrontés à la nécessité, à des expériences vécues de partage, à un apprentissage politique formel à travers les formations – font prendre conscience de la dimension politique des actes. En un mot, pour les individus, le temps de campement est synonyme d'expériences subjectives politiques fondatrices, du passage de l'expérience à l'expression du politique – l'institution de subjectivités politiques. Cet esprit de travail collectif – construit et consolidé par les pratiques quotidiennes – est d'ordre politique, car ce sont des actions qui questionnent explicitement l'ordre établi. Toutefois, si cette expérience est d'emblée politique, elle acquiert le caractère d'expression politique seulement lorsque les sujets, parfois de manière rétrospective, parviennent eux-mêmes à la nommer ainsi. Ils constatent (comme nous le verrons dans la prochaine section) que ces années fondent une nouvelle étape de leur vie dans laquelle le sens politique de leur existence devient désormais prépondérant dans la manière dont ils se conduisent et s'orientent dans le monde.

5.7. Institution de subjectivités politiques

Revenons plus en détail sur la question des expériences subjectives politiques fondatrices. Lorsque nous demandons à Zé Noni ce qui a changé dans sa vie lorsqu'il s'est engagé dans l'occupation et le MST, il nous répond sans hésitation : « j'ai appris à faire de l'analyse de conjoncture. J'ai appris ce qu'est une conjoncture. L'apprentissage, la connaissance, le partenariat » (Entrevue avec Zé Noni, 13 mai 2013). Nous le relançons en lui demandant s'il n'y avait pas la même chose au syndicat, avant son implication dans le MST :

> « non, non, non. Le campement a été un intense apprentissage ! Ce qu'est la lutte des classes ! Qui sont mes compagnons, comment on organise une assemblée, comment faire un plan de travail, comment analyser une conjoncture. Tout cela je l'ai appris au MST […]. Au syndicat, il n'y avait pas cela » (Entrevue avec Zé Noni, 13 mai 2013).

Où a-t-il appris le plus, au MST ou au Parti des Travailleurs, qu'il a aidé à fonder au niveau local ? « Au MST, beaucoup plus ! Beaucoup plus de formations ! De lectures ! » (Entrevue avec Zé Noni, 13 mai 2013). Réponse similaire de Reni lorsque nous cherchons à savoir ce qui l'a marqué pendant le campement :

> « La formation qu'on reçoit, l'expérience, nous changent complètement ! […] On fait connaissance avec beaucoup de gens, on voyage, on découvre d'autres endroits. Et quand on est dans une organisation comme le MST, nos perspectives sur la vie changent ! Seul, cela ne se serait jamais produit. […] En dehors de la formation, c'est notre vision du monde qui change, notre manière d'être (*maneira de ser*) n'est plus la même » (Entrevue avec Reni, 23 mai 2013).

D'autres répondent dans le même sens à la même question :

> Bete : Le vécu, la lutte ! On peut visualiser la souffrance, on peut savoir qui te la fait subir. On peut vivre l'affrontement de la lutte des classes. C'est ce qui te fait voir la vie autrement. Tu t'acceptes comme travailleur. Tu as des droits, tu peux faire des choses, tu es sujet, tu deviens sujet de l'histoire.
> Chercheur : Aviez-vous un intérêt pour la politique avant [le campement] ?

Bete : Non, pas avant. On a appris au campement. On a appris et on a vécu au campement. Car avant on ne voyait pas l'ennemi.
Chercheur : Et considérez-vous que vous êtes encore dans la lutte ?
Bete : Oui, bien sûr. La lutte est permanente. Il y a des personnes qui disent : "ah, vous avez déjà une terre, vous n'êtes plus sans-terre". Mais on dit que nous sommes toujours sans-terre. Nous sommes sans-terre comme identité[251]. Même si on a la terre, on sait que ce n'est que le premier pas. Car il y a beaucoup d'autres choses à penser, à vivre. Et il y a la question de la responsabilité. Si tu n'as pas d'autres compagnons qui luttent, qui donnent une suite à tout cela, ta vie est vide. […] Tu sais qu'il est nécessaire de continuer parce que la lutte sociale est plus grande ! (Entrevue avec Bete, 25 mars 2013).

Kombi : Beaucoup de choses ont changé ! Car à l'époque j'étais avec mon père et tu sais comment sont les pères ? Il donnait des ordres et on obéissait. Quand je suis parti [de chez ses parents] j'ai dû prendre beaucoup de décisions moi-même. Ce qui m'a le plus marqué c'était la connaissance. J'ai appris beaucoup de choses dont je ne connaissais pas l'existence. Depuis la politique, les bagarres avec les fermiers, avec la police. Voir les injustices ! Si j'étais resté avec mon père, je n'aurais jamais su qu'il existait des fermiers avec plusieurs milliers d'hectares de terres. Il y a de la terre pour tous ! Il y en a qui en ont trop et d'autres pas assez. Cette vision de l'injustice qui existe au Brésil je ne l'avais pas avant. Par exemple, parler de Porto Alegre c'était loin, c'était un autre monde. Jusqu'à aujourd'hui il y a des gens dans mon village qui ne sont jamais allés à Porto Alegre. Avant il y avait des personnes [de mon village] qui étaient contre ce qu'on faisait ici. Maintenant quand ils viennent ici et voient de leurs propres yeux, ils sont impressionnés ! On fait même des excursions ! On a réussi à changer la perception des personnes (Entrevue avec Kombi, 13 juin 2013).

Zanete : Beaucoup, vraiment beaucoup ! On ne savait pas comment fonctionnent le gouvernement, l'État, la justice. Tout cela, on l'a appris quand on est parti camper. On a alors commencé à voir l'autre côté de la médaille. Car avant les gens disaient que les choses étaient comme elles étaient, car Dieu le voulait ainsi. Et on s'est aperçu que ce n'était pas Dieu. On s'est aperçu qu'on pouvait faire beaucoup de choses pour changer la situation. De manière organisée, on a beaucoup plus de force sur le plan politique et économique ! » (Entrevue avec Zanete, 24 mars 2013).

Airton, un des dirigeants actuels de COOPAN, a une histoire différente de ces personnes citées. Il était impliqué dans la Pastorale de la jeunesse avant le campement. Il

[251] Dans la littérature sur le MST et dans des documents du Mouvement, on retrouve parfois le terme « Sans Terre » pour désigner précisément cette identité dont parle Bete. Les majuscules ne renvoient plus à une condition objective d'un individu qui n'a pas de terre, mais à un sentiment subjectif d'appartenance à un groupe. Voir Caldart, 2004.

observe qu'il était déjà « sensibilisé à la pauvreté, à l'injustice », mais ne se considérait pas un « militant ». Un organisateur l'a invité et il est allé camper « naturellement ». Il était très curieux « de comprendre, d'apprendre ». Nous lui demandons donc s'il se considérait « politisé » lorsqu'il est parti au campement. Il répond sans hésitation :

> Airton : Oui ! Depuis le début je participais à des formations de la PJ [Pastorale de la jeunesse]. Je crois aussi que cela a beaucoup à voir avec la personnalité de chacun. D'autres qui ont eu les mêmes opportunités que moi de participer, ne se sont pas impliqués et sont restés dans leur petite vie.
> Chercheur : Mais as-tu changé ta façon de voir les choses depuis le campement ?
> Airton : Oh oui, c'est incomparable à ce qui se passait avant ! En plus de la connaissance de vie ! Car au fond je n'avais pas tant de problèmes économiques. Mon père avait une petite terre et c'était moi qui m'en occupais. Mon père est tombé malade et il y avait des opportunités d'emplois dans les boiseries. J'y travaillais déjà de temps en temps. Mais je voulais quelque chose de plus grand, je ne voulais pas rester dans cette petite place (*lugarzinho*). Je voulais découvrir le monde. C'est pourquoi je dis qu'il en va aussi de l'ambition de la personne ou de ses objectifs de vie » (Entrevue avec Airton, 25 mars 2013).

La plupart de ses amis ne sont pas sortis de leurs villages et ne sont pas allés au campement, même si certains étaient aussi impliqués dans la PJ. Il y a donc, bien entendu, une part de mystère dans la configuration contextuelle et sociale faisant en sorte que des personnes décident de s'engager dans une expérience qui changera leur vie à jamais. C'est la part du hasard historique qui fait que l'histoire est toujours sujette à des réinterprétations du sens.

Airton poursuit :

> « l'expérience de vie a été fantastique et je ne l'échangerais pour rien au monde ! Et j'ai eu, en plus, l'opportunité d'étudier à travers le Mouvement. Surtout la vision du monde. Bien sûr qu'il existe d'autres façons d'acquérir de la connaissance. Mais l'aspect du compagnonnage, de la solidarité, c'est plus difficile [de l'avoir autrement] » (Entrevue avec Airton, 23 mars 2013).

Cette déclaration confirme l'importance de l'expérience de vivre le mode de vie collectif et les épreuves du campement afin de développer des valeurs et des idéaux politiques. Dit autrement, les études, par exemple, sont bien entendu une façon d'acquérir des connaissances théoriques (et politiques) fondamentales pour le développement personnel. Mais l'expérience de vivre les années de campement est réellement ce qui crée et renforce les liens affectifs, les valeurs de partage et de solidarité, ainsi que les idéaux politiques[252]. Un dernier témoignage de Rivelino vient corroborer cette conclusion :

> Rivelino : La formation, le vécu, l'expérience, les personnes, la structure de classe, tout cela est devenu clair *dans notre vécu quotidien*.
> Chercheur : Dirais-tu que ton réveil politique s'est passé au campement ?
> Rivelino : Bien sûr ! C'est la lutte qui nous l'a enseigné » (Entrevue avec Rivelino, 15 juin 2013. C'est nous qui soulignons).

Les sans-terre ont appris qu'il est possible d'influencer le cours des évènements, que le mauvais sort n'est pas fatal. Dans ces « laboratoires de première graine de réflexivité sur leurs conditions d'existence sociale » (Branford et Rocha, 2002 : 241), tous ont mentionné que l'expérience du campement a « changé leur vie ». Bref, cette expérience a fait apparaître le politique dans leur vie quotidienne en fondant à la fois des subjectivités politiques et une communauté ; par l'action et la coexistence collective, nous pouvons affirmer que l'expérience du campement est un moment fondateur d'autorité. Elle est ce à quoi la majorité des futurs associés de COOPAN feront régulièrement référence lorsqu'il s'agit de défendre une certaine forme de communauté, un régime particulier dans l'organisation de la coopérative.

Ce moment fondateur, toutefois, ne relève pas uniquement de l'expérience d'un certain mode de vie collectif. Comme certains le mentionnent, un facteur qui a largement

[252] Dans les travaux de Bleil, plusieurs sans-terre mentionnent le « changement de personnalité » après avoir surmonté les épreuves du campement (Bleil, 2012 : 180).

contribué à la subjectivation politique des individus dans le campement est la « vision de l'ennemi ». En effet, pour la première fois de leur vie, non seulement ces personnes comprenaient que leur situation sociale miséreuse ne relevait pas d'un destin divin, mais en outre ils voyaient de leurs propres yeux et vivaient dans tout leur être l'oppression politique des grands propriétaires terriens :

> « Imagine, tu vois l'ennemi devant toi ! Y a-t-il plus grande formation que celle-là ? On sentait dans la chair ce que c'était ! Quand on voit la police tirer dans le dos de quelqu'un pour ensuite l'accuser et le condamner pour menace, c'est la formation la plus explicite » (Entrevue avec Reni, 23 mai 2013).

Comme nous le verrons dans la prochaine section, le temps de campement est aussi celui qui dévoile la division sociale.

5.8. L'expérience de la division sociale

Le premier campement, *Pinheirinhos*, prend fin le 8 août 1990 sur l'ordre de l'INCRA qui commande l'expulsion et la relocalisation des campés vers une terre publique, près de la municipalité de Bagé. Cette année (entre le 18 septembre 1989 et le 8 août 1990) est une période de « beaucoup d'organisation [interne du campement], sans trop de marches et d'occupations » (Entrevue avec Zé Noni, 23 juin 2013). Toutefois, pendant cette période, selon la grande majorité des récits, deux actions marquent à jamais l'imaginaire des sans-terre : l'occupation de la *Fazenda Santa Fé* (Ferme Santa Fé)[253] et la manifestation de la *Praça da Matriz* (suite à quoi le campement prend fin). Comme le dit Bete, voir l'ennemi et devoir l'affronter est une expérience capitale dans la prise de

[253] Cette occupation visait à monter un deuxième campement de moindre envergure afin de revendiquer l'expropriation de cette terre et y relocaliser une partie des sans-terre du campement *Pinheirinhos*. Elle ne se voulait pas une occupation à long terme où les sans-terre montent un grand campement comme *Pinheirinhos*. C'est une « action » qui vise à « faire pression » (sur l'INCRA, le propriétaire terrien et le gouvernement) en augmentant le nombre de terres revendiquées.

conscience politique. Branford et Rocha affirment que l'une des caractéristiques principales des sans-terre est l'expérience de la violence et de l'oppression (Branford et Rocha, 2002 : 249). Ce sont des expériences qui dévoilent le mieux la division sociale entre l'« élite » et le « peuple ». Ces deux évènements sont certainement ceux qui provoquent cet effet de la manière la plus brutale et définitive. Nous les décrirons brièvement à titre d'exemples d'expériences subjectives fondatrices de confrontations politiques violentes.

L'action la plus importante de l'année est l'occupation de la *Fazenda Santa Fé*, une ferme qu'on sait « improductive » et dont on estime bonnes les chances d'une expropriation. Avant l'occupation, les sans-terre effectuent un important « travail de base » dans les villes entourant le campement, essayant de « corriger l'image des médias [à leur propos] auprès de l'opinion publique » (Entrevue avec Zé Noni, 23 juin 2013). Ce travail se révèle compliqué et dangereux, les policiers ne laissant pas les sans-terre discuter avec les habitants des villes. L'Union démocratique ruraliste (UDR), très influente et bien organisée, engage alors beaucoup de mercenaires pour effrayer et parfois assassiner des sans-terre, avec la complicité de la police. Mais la « population nous écoutait, car on leur donnait un récit de vie ! » (Entrevue avec Zé Noni, 23 juin 2013). C'est aussi l'année de l'élection présidentielle et les sans-terre ont « énormément d'espoir en Lula ! », ils font campagne pour le jeune Parti des travailleurs (PT) (Entrevue avec Bosa, 23 juin 2013).

Pour arriver sur les lieux de l'occupation, environ mille familles sans-terre traversent un ruisseau, l'eau jusqu'à la ceinture, et une forêt très dense, en pleine nuit, sans lampe pour ne pas être repérés, transportant bébés, affaires personnelles, casseroles, petits fourneaux, etc.: « la souffrance et l'angoisse étaient omniprésentes » (Entrevue avec Bete,

25 mars 2013). L'occupation est attendue : trois mille policiers, dont des tireurs d'élite, encerclent les sans-terre en utilisant des hélicoptères. « Ils tiraient en l'air toute la nuit avec des balles fluorescentes pour qu'on puisse les voir et qu'on ait peur » (Entrevue avec Zé Noni, 13 juin 2013). Un sans-terre, Ivo, reçoit « un tir sur la tête et [devient] handicapé ; et un policier [tire] sur un autre sans-terre couché par terre, immobilisé par des menottes » (Entrevue avec Zé Noni, 13 juin 2013). Malgré cela, l'occupation dure une semaine et les sans-terre réussissent à obtenir des « médicaments, des tentes, et une petite terre » ; mais c'est très peu, comparativement à l'objectif d'expropriation (Entrevue avec Zé Noni, 13 juin 2013). Ils cèdent devant les mercenaires et retournent à *Pinheirinhos* totalement démoralisés et encore sous le choc de l'affrontement physique.

Suite à cet échec, à la défaite de Lula aux élections, et à des malaises causés par les pins américains (mentionnés plus haut), une centaine de paysans se découragent et se « désistent de la lutte ». Une action plus importante est alors prévue pour faire pression sur le gouvernement et rehausser le moral des troupes : l'occupation de la *Praça da Matriz*. Dinho raconte : « la *Praça da Matriz*, je croyais que c'était la fin du monde. Aujourd'hui je n'en crois pas autant. Mais à l'époque, voir tout ce monde dans cette grande ville alors que je n'y étais pas habitué […], je n'oublierai jamais cet événement ! » (Entrevue avec Dinho, 12 juin 2013). Le 8 août 1990, environ cinq cents paysans, choisis pour leur « expérience, leur leadership et leur courage face au danger », en provenance de tous les campements de l'État, manifestent à Porto Alegre. La *Praça da Matriz* est cette *plaza* symbole du pouvoir à Porto Alegre, où sont situés l'Assemblée législative et le Palais du gouvernement ; le but est d'entrer et occuper le Palais. Mais quand l'action commence, des centaines de policiers sont prêts et chargent immédiatement les sans-terre. Les sans-

terre parviennent néanmoins à s'en prendre à plusieurs policiers à cheval ; un policier a même la gorge tranchée par une faucille. Il n'y a pas de mort du côté des sans-terre, mais plusieurs dizaines de blessés des deux côtés. Cet événement, lors duquel plusieurs associés de COOPAN sont présents, est selon eux celui qui a le plus marqué l'imaginaire des familles de la coopérative, tous le mentionnent comme un épisode de « terreur et de tristesse[254] ».

Ces deux expériences (l'occupation de la *Fazenda Santa Fé* et celle de la *Praça da Matriz*) sont fondatrices au niveau individuel et collectif, car elles provoquent deux réactions viscérales et opposées : soit elles radicalisent les sans-terre, en alimentant la volonté de « lutter jusqu'à la mort », ou bien elles les découragent au point de les faire abandonner les campements et retourner à leurs anciennes vies[255] (Entrevue avec Dinho, 12 juin 2013). Dans les deux cas, ces expériences symbolisent un tournant dans leur existence, une sorte d'arrêt ou une mise entre parenthèses de leur vie, afin de réfléchir à ce qu'ils vivent, en prendre la juste mesure et décider de leurs actions à venir.

Ces expériences mettent en scène deux groupes d'individus aux objectifs et aux actions opposés. La confrontation entre ces deux groupes génère ou exacerbe une sorte de peinture du monde dans lequel ils vivent. Dans l'imaginaire des sans-terre présents, il y a, d'un côté, les dominants, représentés par la police et les mercenaires, qui déploient leurs armes au nom avant tout d'un intérêt économique. De l'autre, les sans-terre combattants et victimes tentent tant bien que mal de faire valoir leur position politique et leurs droits civiques. Ce sont deux idéaux politiques du monde qui s'affrontent idéologiquement et physiquement. Ce conflit violent a pour effet d'expliciter les rapports de pouvoir inégaux

[254] Voir notamment Bleil, 2012 : 179 sur les expériences de souffrance et détresse en période de campement.
[255] Voir notamment Bleil, 2012 : 170.

et dévoile la division du social. Parallèlement, il renforce le sentiment d'appartenance et la construction d'une identité collective pour les sans-terre qui décident de demeurer dans la lutte[256].

5.9. Répression et violence quotidienne au nouveau campement à Bagé

Suite à la *Praça da Matriz*, sous ordre de l'INCRA, les sans-terre déplacent le campement *Pinheirinhos* dans une autre terre publique près de la ville de Bagé, qu'ils ont baptisé *Acampamento 8 de agosto* (Campement 8 août), « pour ne jamais oublier l'importance de cette date » (Entrevue avec Dinho, 12 juin 2013) :

> « Ensuite, de Cruz Alta on est allé à Bagé. De Ronda Alta [ville dans leur région natale] à Bagé c'est 600 km[257] ! C'était un très gros changement ! Depuis l'eau, jusqu'au vent. À Bagé, on ne connaissait pas le vent *minuano*. Il y a des périodes de l'année où il vente toute la journée. Ça commence vers 5:30, 6:00 du matin et ça ne s'arrête qu'à 5:00 de l'après-midi. On dirait qu'il y a un horaire fixe. Ça commence et ça s'arrête. Le froid, beaucoup plus froid. Une région beaucoup plus froide que ce à quoi on était habitué. L'eau saumâtre, on ne connaissait pas ce qu'était l'eau saumâtre. C'est une eau plus salée. Par exemple, si tu la fais bouillir elle rouille ta chaudière. Quand tu n'es pas habitué, tout cela est très étrange » (Entrevue avec Emerson, 4 mai 2013).

[256] Carter écrit que cette période est considérée la plus violente de l'histoire du MST dans cet État : « The most violent phase in the *gaúcho* land struggle took place between 1989 and 1992. In June 1990, following the Santa Elmira incident [une autre occupation qui a mal tourné], police shot and critically wounded a *sem terra* during a peaceful march near Cruz Alta. Two months later landless activists clashed with the police in Porto Alegre during an eviction from the Praça da Matriz. An off-duty policeman was killed during the mêlée, and seventy-two other people were wounded, among them fifty peasants and twenty-two police officers. In addition, two landless peasants were killed during clashes over land occupations, one at a ranch near Bagé, in August 1991; the other at an estate in São Miguel das Missões, in November 1992 » (Carter, 2015b : 163). […] As a progressive leader of the Bank Tellers Union, Olivio Dutra was an early and active supporter of the Natalino struggle. Later, as mayor of Porto Alegre, during the Praça da Matriz incident in August 1990, he sheltered in the municipal palace scores of *sem terra* fleeing police violence » (Carter et Carvalho, 2015 : 242).

[257] À titre de comparaison, de Ronda Alta à Cruz Alta, où était situé *Pinheirinhos*, on compte 181 km.

Les banlieues agricoles de la ville de Bagé dans le sud-ouest de l'État sont les lieux où les autorités publiques orientent les sans-terre après *Pinheirinhos*[258]. L'INCRA souhaite que 1,800 familles s'installent sur une terre de seulement 2000 ha[259]. À l'époque, il n'y a absolument rien sur place. La terre est située à 50 km de la ville la plus proche et le seul accès est un chemin de terre très mal entretenu. Les sans-terre ne quittent donc jamais le campement et ont un sérieux problème d'approvisionnement en eau. L'INCRA doit mettre à disposition des camions-citernes afin d'approvisionner le campement. Toute la région est composée de *latifundios,* ce qui en fait un endroit dangereux pour les sans-terre : « peu importe où on allait, il fallait être très prudent ! C'était une difficulté constante ! Je crois que cette période a été la plus difficile au quotidien » (Entrevue avec Emerson, 4 mai 2013).

Dans ce deuxième campement, où ils arrivent en décembre 1990 sous le gouvernement de droite de Fernando Collor de Mello[260], les sans-terre apprennent que l'INCRA va créer un « centre d'entraînement agricole ». Prenant les sans-terre pour des individus dépourvus de connaissance en agriculture, l'INCRA veut leur fournir une « formation »[261]. Cette nouvelle sonne comme une insulte pour la plupart des sans-terre dont la vaste majorité sont des fils d'agriculteurs ayant grandi sur des terres agricoles.

[258] Lorsque les sans-terre devaient déplacer un campement, ils pouvaient compter sur l'aide du syndicat, de la Pastorale de la jeunesse (PJ) et de quelques politiciens pour leur fournir des camions et des bâches noires. Par exemple, la ville de Rodeio Bonito était un centre stratégique comptant beaucoup de politiciens, de coopératives, de prêtres et de syndicalistes prêts à aider les sans-terre.

[259] Sur cette terre, suite à l'expropriation par la pression politique des sans-terre, s'érige aujourd'hui le *Assentamento 8 de agosto*, symbole d'une importante victoire des sans-terre.

[260] Le gouverneur de l'État du Rio Grande do Sul de l'époque est Alceu Collares, du parti de centre gauche, *Partido Democrático Trabalhista* (PDT) et « protégeait » un peu les sans-terre.

[261] Comme le remarquent Leite *et al*., la perception publique générale des campements et des *assentamentos* est qu'ils sont des *favelas rurais* (bidonvilles ruraux) où vivent des personnes « étrangères » à l'agriculture et qui devraient, dans le meilleur des cas, « être l'objet de politiques d'assistance » ; des exemples du gaspillage des ressources publiques et de l'échec de la réforme agraire (Leite *et al*., 2004 : 12). En réalité, « [l]'immense majorité des *assentados* est d'origine rurale, de la municipalité ou des municipalités voisines, et exerçait déjà des activités agricoles » (Leite, *et al*., 2004 : 13).

Aussi, il n'y a pas d'écoles publiques à proximité et c'est à ce moment que les « écoles itinérantes » font leur apparition (voir Camini, 2009)[262]. Malgré tout, la terre se révèle de très bonne qualité ; les sans-terre plantent beaucoup de légumes, notamment du maïs, du manioc et des fèves en utilisant des semences fournies par l'INCRA[263].

Le temps de campement à Bagé est aussi marqué par de sombres événements, comme l'occupation de la Fazenda São Pedro[264] pendant laquelle le conflit avec la police et les mercenaires mène à l'assassinat de Neuroni, un sans-terre mort par balle. Presque aucun membre de COOPAN n'est cependant présent à cette occupation. Peu de temps après, en juillet 1991, l'État exproprie une terre pouvant accueillir soixante familles près de Santana do Livramento (166 km à l'est de Bagé). Les sans-terre procèdent au tirage au sort[265], comme c'est la coutume, et Zé Noni obtient une terre. D'une valeur hautement symbolique, cette terre est la première expropriée depuis septembre 1989 lorsqu'ils partent camper. Bete raconte, visiblement émue :

> « Beaucoup de personnes sont mortes à cette époque, des enfants surtout. Ils tombaient malades et jusqu'à ce qu'ils arrivent à l'hôpital […] il fallait passer par la police, ils regardaient les gens et leur pilaient dessus. Quand il

[262] Tout comme au premier campement, les sans-terre continuent leur travail d'« éducation populaire », en enseignant à lire et à écrire aux enfants. Cependant, l'État ne reconnaît évidemment pas cette pratique comme étant de l'éducation officielle ; les sans-terre s'efforcent donc d'envoyer leurs enfants à l'école dès qu'ils en ont les moyens. En 1996, le vent tourne et le gouvernement de l'État du Rio Grande do Sul, suite à beaucoup de « pression populaire », reconnaît l'école du campement. Elle a une autonomie de gestion et de travail qui lui permet d'appliquer sa propre pédagogie, largement inspirée des travaux de Paulo Freire. Les écoles itinérantes fonctionnent jusqu'en 2008-09, quand le gouvernement étatique (de droite) cesse de les reconnaître. Aujourd'hui les enfants de sans-terre installés au campement fréquentent les écoles à proximité de celui-ci.

[263] Un fermier de la région connu comme Silvinho, opposé au MST, a l'habitude d'amener ses animaux sur les plantations des paysans pendant la nuit pour détruire les légumes. « Une nuit, quelques vaches se sont égarées du troupeau et on s'est réveillé avec elles dans le campement. Elles ont toutes été mangées [rire de satisfaction] ! Il y a eu de la viande pour tout le monde pendant longtemps ! Et on a dit à João [responsable de l'INCRA] : c'est en échange de la bouffe que vous nous aviez promise, mais qui n'est jamais venue » (Entrevue avec Zé Noni, 13 mai 2013). L'INCRA n'a pas dédommagé le fermier.

[264] Cette occupation est très similaire à celle de la *Fazenda Santa Fé* décrite plus haut, à la différence qu'il n'y avait que quelques dizaines de sans-terre impliqués, mais la confrontation avec la police est plus violente.

[265] À chaque fois qu'il y a une terre expropriée, on organise un tirage au sort afin de déterminer à quels groupes de travail ira la terre. C'est considéré la manière « la plus juste » de choisir parmi les 1,800 familles.

> pleuvait, il n'y avait aucun moyen de transport. Des choses horribles ! Ils essayaient intentionnellement de diviser les gens. Ils s'arrangeaient pour dressaient les leaders les uns contre les autres, par exemple en offrant des terres de mauvaise qualité que le Mouvement refusait d'accepter, mais que certaines personnes acceptaient malgré tout. Ils avaient offert des terres au Mato Grosso do Sul[266]. […] Ils nous promettaient qu'au Mato Grosso [do Sul] ce serait très bien et qu'au Rio Grande do Sul il n'y avait plus de terre. Mais on ne voulait pas aller là-bas ! On voulait rester dans notre État. Mais il y a un groupe qui a accepté […] ils ont été manipulés et ont quitté le campement. Ils sont alors allés camper sur le bord de l'autoroute avec la promesse d'être *assentados* au Mato Grosso [do Sul]. Mais plusieurs n'ont jamais vu la couleur de la terre ! Parmi eux, il y avait deux, trois leaders qui ont fini par revenir en autobus. Ils disaient que l'endroit ressemblait à la fin du monde ! Et plusieurs de ces familles manipulées ont fini par retourner au campement » (Entrevue avec Bete, 25 mars 2013).

À Bagé, l'INCRA[267] réussit aussi à « miner la tête des plus pauvres » et à convaincre cent cinquante familles de quitter le campement afin de trouver du travail à Porto Alegre. Une fois arrivées à la capitale, l'INCRA « a mis la police fédérale à leur trousse pour enquêter sur les raisons de leur départ du campement, en essayant d'extorquer

[266] État au sud-ouest du Brésil, situé à quelques 1500 km de Bagé.

[267] La relation entre l'INCRA et les sans-terre est pleine d'ambiguïté et parfois de contre-sens. Historiquement, l'INCRA a, dans certains cas, été d'une grande aide aux mouvements paysans mais, dans d'autres, il leur a nui considérablement. Cela s'explique par le fait que les hauts fonctionnaires qui y travaillent sont le produit de nominations politiques. Les ressources financières dont dispose l'INCRA fluctuent largement en fonction de l'orientation politique du gouvernement fédéral et de ses positions par rapport à la réforme agraire (pour en savoir plus sur la relation entre l'INCRA et les mouvements paysans, voir notamment Mezsaros, 2000 ; Wolford, 2010 : Panhke, 2015). Dans les cas des campements dont nous traitons dans ce chapitre, l'INCRA est perçu par les paysans comme un organisme bureaucratique qui fonctionne seulement sous pression. Nous n'avons pas interviewé des fonctionnaires de l'INCRA de l'époque, car notre propos n'est pas de connaître la version de l'INCRA afin d'en arriver à une position objective des enjeux, mais simplement de décrire l'expérience des évènements telle que vécue par les sans-terre dans le but de comprendre les effets de ces évènements sur leur parcours de vie. Wolford complète en écrivant : « In theory, the federal government could be involved in taking the initiative to find land that is eligible for expropriation and settlement. Most regional agrarian reform agencies [incluant l'INCRA], however, find that they do not have the staff or the resources to keep up with the demand generated by social movements, let alone to look for other properties for expropriation. As one INCRA official said, "We are always just one step behind the movement." Despite the apparent effectiveness of the social movements, however, agrarian reform officials also argue that occupations hurt the distribution process: "MST's occupations only hurt us. They paralyze everything. We have to sit and talk and everything stops. They reduce our ability to work by about 50 percent. And they hurt our relationship with the large farmers, it creates enemies" » (Wolford, 2010 : 49).

des informations sur le fait qu'elles [les familles] auraient été utilisées par les dirigeants sans-terre[268] » (Entrevue avec Marcon, 23 juin 2013).

Pendant ce deuxième campement, les sans-terre décident de multiplier les actions. Plusieurs occupations ont lieu : « On devait faire quelque chose ! C'était vivre ou mourir ! C'est pour cela que je dis que la lutte de classe se fait directement sur le champ de bataille ! » (Entrevue avec Bete, 25 mars 2013). Suite à l'assassinat de Neuroni, en juin 1991, les sans-terre organisent une de leurs actions les plus importantes de l'époque : une marche de 400 km, de Bagé à Porto Alegre. « On marchait un jour, on montait un campement sur le bord de l'autoroute et on marchait de nouveau le lendemain. On a fait cela pendant quarante-cinq jours ! » (Entrevue avec Bete, 25 mars 2013). La marche est un moyen efficace d'attirer l'attention des médias, montrant la souffrance et le dévouement des sans-terre ; elle leur donne la parole afin de discuter des enjeux de la réforme agraire à partir de leur point de vue, plutôt que de celui des propriétaires terriens[269].

Cette période est aussi celle d'un certain découragement suite à la défaite de Lula aux présidentielles de 1989 : « c'était un coup très dur pour nous »[270]. Fernando Collor de Melo, le président élu (destitué deux ans plus tard pour corruption), instaure un « système de répression politique très dur[271] », raconte Emerson :

---

[268] Marcon précise : « Beaucoup de leaders étaient trainés devant les tribunaux. On avait sept accusations sur le dos. Ensemble on pouvait prendre soixante-seize ans de prison. Ils avaient demandé notre prison préventive et tout. Mais on avait un bon avocat à Bagé qui a négocié pour nous. Beaucoup d'accusations sont tombées. Toutes des accusations politiques, toutes. J'ai gagné [mes procès] […]. Après [cette victoire], les autres accusés se sont servi de mon cas comme exemple et ont tous ont été absous. C'était en 2006. Mais cela trainait depuis l'époque du campement » (Entrevue avec Marcon, 23 juin, 2013).

[269] Pour une analyse de la construction du lien social à travers les marche du MST voir Chaves, 2000.

[270] Sur l'impact de la défaite de Lula aux élections de 1989 sur les sans-terre voir notamment Carter, 2015b : 159.

[271] Stédile décrit cette période dans les termes suivants : « as the movement's "baptism by fire." Adding, "We could have ended there. Had Collor remained for his five-year term and repressed us a bit more, he

> « C'est une des périodes historiques du Mouvement où il y a eu le plus de répression. Toutes sortes de répression, mais la plus grande était l'absence de victoire, de ne pas voir naître des *assentamentos*. En plus de ne pas avoir d'*assentamento*, il n'y avait pas de *cesta basica* (panier d'alimentation de base fourni par le gouvernement), d'assistance pour les familles malades, il n'y avait pas d'accès à l'éducation pour les enfants, l'INCRA était complètement déstructuré. C'était aussi la répression venant de la police fédérale qui visait beaucoup de militants et de leaders amenés devant les tribunaux. Tout ce qu'on faisait résultait en un procès contre nous. Et la troisième c'était une répression très forte des militaires. C'était un ensemble de répressions extrêmement violentes ! C'était une période très difficile. Mais notre chance c'est qu'à l'époque, il y avait beaucoup de gens campés ! […] On organisait des marches avec 3,000, 4,000 personnes. Donc, c'était une période de répression, mais beaucoup de gens étaient mobilisés. C'était cela qui nous a fait passer à travers cette période. On a commencé à respirer un peu quand il y a eu l'"impeachment" et que Itamar [Franco] a pris le pouvoir. Peu de choses ont changé, mais au moins la pression de la société, l'anxiété pour le changement, la mobilisation sociale qu'avait fait la société et dont nous faisions partie avaient donné espoir[272] » (Entrevue avec Emerson, 4 mai 2013).

Cet épisode que représente le campement de Bagé marque l'imaginaire des sans-terre par la confrontation explicite avec les autorités publiques et les propriétaires terriens. Toutefois, il n'a pas le même effet que les deux autres évènements décrits plus haut, car à Bagé les sans-terre ont déjà intégré le conflit violent comme faisant partie de leur quotidien. Ce temps de campement ne fait que consolider et confirmer la révélation de la division sociale qui s'est produite avec l'occupation de la *Fazenda Santa Fé* et celle de la

---

could have destroyed us" » (Carter, 2015b : 159). Cependant, il complète en montrant par des chiffres le maintien de la mobilisation de la part du MST : « All these constraints, however, did not stop the MST from shoring up its mobilization resources. During this time, its membership and organizational capacity increased significantly, and expanded into new regions of Rio Grande do Sul and Brazil. From 1985 to 1994, the *gaúcho* MST carried out 206 mobilizations, including seventy-one land occupations. These struggles forged a new generation of landless activists and led to many tactical innovations » (Carter, 2015b : 159).

[272] Rivelino complète cette description : « C'était aussi une époque où l'on a construit une relation avec la ville, avec les syndicats, les métallos, les professeurs, les cordonniers de la région du Lago dos Sinos, les travailleurs du caoutchouc, l'Église, les pastorales. Je me rappelle que lorsqu'on est arrivé ici [sur la terre de COOPAN] pour l'occupation, ils m'ont libéré pour faire l'« articulation » (rapprochement politique) avec les mouvements du Vale dos Sinos (la région où est située COOPAN). Il y en avait une vingtaine et on avait leur appui. Et lorsqu'est venu le jour d'être expulsé, on a réussi à mobiliser plus de 2,000 personnes de la ville pour nous appuyer. Donc, il y a une complicité très grande avec la population. On allait dans les universités, à la UNISINO (université publique de la région), dans les collèges, à la UFRGS (Université fédérale du Rio Grande do Sul). On a créé un débat dans la société et réussi à avoir une opinion favorable de la part de la population ; l'idée que la réforme agraire était nécessaire n'a jamais été aussi forte » (Entrevue avec Rivelino, 15 juin 2013).

Praça da Matriz. Ceux et celles qui décident de « rester dans la lutte », en sont ressortis « plus forts et plus convaincus que jamais de la justesse de notre lutte » (Entrevue avec Bete, 25 mars 2013). Leur conviction politique se renforce, leur quête de sens existentiel se tourne davantage vers l'acceptation de leur nouvelle identité collective de Sans Terre : un sentiment d'appartenance renforcé, une subjectivation politique consolidée.

5.10. Conclusion

Le temps de campement, de manière générale, a été celui de l'éveil politique des paysans. Les expériences subjectives politiques fondatrices sont nombreuses, des plus pacifiques et positives comme les tentes et les cuisines collectives, jusqu'aux plus violentes et négatives comme les confrontations physiques avec les mercenaires et la police. Peu à peu, ces expériences sont devenues une histoire, un récit que chacun raconte et se raconte, une mémoire collective qui institue désormais leur vie de Sans Terre. Dire que le temps de campement a « changé leur vie » signifie qu'ils sont venus au monde politiquement : c'est le moment fondateur de subjectivités politiques qui fait communauté. Pour plusieurs sans-terre, cette période est aussi celle où se développent des qualités et une autorité de « leaders » (comme nous le verrons au chapitre huit) ; beaucoup de coordonnateurs des campements sont devenus des dirigeants et des coordonnateurs à COOPAN. Il y avait dans ce temps de campement, le développement de « styles » subjectifs qui s'avèreront fondateurs et déterminants, non seulement pour les sujets qui les portent, mais pour l'institution de leur future communauté coopérative.

Le campement est une autorité, car il est le moment fondateur d'une communauté politique ; une forme d'organisation sociale spécifique et distincte à l'intérieur de la

société brésilienne. Elle possède ses propres règles, pratiques, contraintes, obligations, normes et un idéal politique commun. Elle n'a pas de territoire fixe au sens où elle se construit quotidiennement, avec des progrès et des reculs, dans les différents espaces physiques où sont édifiés les campements. Cette autorité est portée par des sujets qui se découvrent un sens existentiel orienté par des idéaux politiques. En ce qui concerne les trente et une familles de COOPAN, malgré l'intensité des expériences vécues, ce temps n'est que le début d'une longue et nouvelle trajectoire commune dans la construction d'une communauté politique.

Bleil écrit que c'est dans les campements et les occupations que les militants du MST vont transmettre « la culture politique du MST » aux nouveaux venus et qui vont alors comprendre ce que signifie « être un Sans Terre » : « l'action fraternelle et solidaire se trouve au cœur de la culture politique de l'organisation » (Bleil, 2012 : 187). S'il est vrai que cette transmission de culture existe et est significative, comme nous l'avons vu, ce n'est pas tant l'assimilation d'une culture transmise par des individus, en l'occurrence les militants aguerris du MST, qui fait la différence, mais bien le vécu quotidien d'une expérience d'un mode de vie nouveau qui transforme le regard sur le monde. Jaime Amorim, membre de la Direction nationale du MST, résume parfaitement l'enjeu :

> « Our challenge is to get people into the camps. We can talk and talk to them in the villages, but it's only when they live a different life in the camps that people really change. It's the organic structure in the camps that brings that about. People set up commissions and run the camps themselves. They discover that they can organize, that they can take responsibility for their own lives. And there they also have to face up the gunmen. And that in itself is a liberating experience, to discover that together you have strength » (Cité par Branford et Rocha, 2002 : 80).

La raison d'être pratique et première du campement est l'obtention de terre pour tous les paysans qui se trouvent dans une « situation d'injustice ». Cet objectif économique

est prioritaire parce qu'il fait consensus parmi tous les paysans, la raison même d'édifier un campement. Toutefois, pour la plupart des organisateurs, des formateurs et des coordonnateurs, le but ultime, plus large et à long terme, est de « changer la société » : en ce sens, le campement peut être considéré comme un laboratoire d'expérimentation sociale d'une nouvelle forme de société. En ce qui concerne les sans-terre pour ainsi dire « ordinaires », le campement est leur porte d'entrée vers le politique. La coexistence dans cette forme de communauté est une expérience singulière et nouvelle qui façonne les conduites et ouvre la porte à l'institution politique des sujets. Le politique apparaît ainsi dans les *místicas*, dans les interactions quotidiennes entre individus partageant une même situation économique d'injustice, dans les relations interpersonnelles fondées sur l'entraide et l'échange de services, dans les instances de délibération et de prise de décisions, dans les formations, dans la souffrance partagée pour une cause commune, dans l'organisation d'actions politiques, dans la confrontation avec l'ennemi qui révèle la division sociale. Bref, le temps de campement est l'expérience où le politique se vit le plus intensément en instituant des subjectivités politiques et en fondant une communauté.

Chapitre 6 – La dialectique du conflit

Maintenant que nous avons examiné le moment fondateur, créateur d'une autorité politique dans l'institution d'une communauté qui, plus tard, deviendra COOPAN, nous nous pencherons sur la deuxième phase de la lutte, soit la lutte *sur* la terre. Nous l'avons vu, cette lutte s'avère souvent plus difficile et souffrante, exigeant encore plus d'entraide et de solidarité de la part des sujets. Les familles de COOPAN ne font pas exception et nous verrons dans le récit présenté les difficultés et les défis qu'elles ont dû affronter. Ce chapitre se divise en deux parties. La première présente un récit chronologique des premières années de COOPAN (de 1994 à 2002-2003), qui représente la période matériellement la plus difficile de construction de la communauté, jusqu'à ce que la coopérative se consolide économiquement. Ce récit est plus détaillé et suit un ordre chronologique grâce à l'excellente mémoire des nos interlocuteurs qui ont su nous raconter avec précision les différentes étapes – et surtout les conflits et les obstacles – de cette période. La deuxième partie présente une série de conflits dits « structurants » (selon les mots d'Emerson) qui ont eu lieu surtout entre 2003 et 2014. Dans la mémoire des interviewés, cette période est beaucoup moins claire et précise et il était difficile pour eux de reconstituer un récit des évènements survenus. Toutefois, l'un d'entre eux, Emerson, a su nous livrer un témoignage d'une précision et clairvoyance impressionnantes sur ces « conflits structurants » de l'histoire de la coopérative. En complétant son entrevue avec des informations tirées d'autres associés de COOPAN, nous présentons dans ce chapitre un examen de l'institution de COOPAN à travers ce que nous avons appelé une « dialectique du conflit ».

Cette dialectique du conflit constitue la grille d'analyse à partir de laquelle nous avons tenté, tout au long de notre enquête, de faire ressortir les évènements qui permettent de comprendre la dialectique entre conflits – entendus comme des mésententes intersubjectives sur les manières de gérer la coexistence au sein de la coopérative et dans la vie communautaire – et unité ou dépassement (parfois temporaire) du conflit, soit des solutions pratiques de gestion (ce que les associés appellent une « procédure ») autant de la coopérative que de la vie communautaire en général, qu'ils « bricolent » à travers la « force du collectif ». Ainsi, dans cette reconstruction temporelle de l'histoire de COOPAN, nous avons tenté de mettre en évidence les obstacles majeurs rencontrés au long de vingt-trois ans d'existence et les manières de les surmonter. Ce que nous proposons donc ici est un récit d'événements suffisamment significatifs au point de faire apparaître le politique dans sa dimension conflictuelle, dans un premier temps, et unificatrice, par la suite, permettant à chaque fois de refonder une autorité déployée par des pratiques et un esprit collectifs. Autrement dit, la première partie présente un récit chronologique ou une trame narrative, en mettant en évidence les dimensions d'expérimentation, de structuration ou d'organisation de ce qui en viendrai à être l'orientation générale de la forme de travail et de vie collectives. Enfin, la deuxième partie met en évidence une série de conflits qui éclairent l'analyse de l'équilibre fragile et nécessaire entre la collectivisation et l'individualisation propre à la coexistence des familles de COOPAN.

Partie 1

6.1. Fondation de COOPAN : un idéal commun dans la différence[273]

Pour des raisons que nous verrons plus bas, le Groupe des Gringos a été le dernier à obtenir une terre. Le temps supplémentaire passé au campement, il l'a dédié à discuter et à planifier le maximum l'organisation de l'*assentamento* : depuis l'organisation de la production, en passant par l'éducation, jusqu'à la disposition des maisons. Emerson raconte qu'un jour un militant est venu donner une formation et il se souvient de lui avoir demandé : « Mais comment va-t-on monter une coopérative à partir de rien ? De rien ? Nous n'avons rien, aucun outil, rien… » (Entrevue avec Emerson, 3 mai 2013). Le militant, un habitant d'un *assentamento* au travail collectif, a tranquillement expliqué la façon de s'organiser par secteurs de production, l'ajustement des heures de travail, la répartition des excédents, etc. « Les gens ont commencé à aimer cela, car c'était quelqu'un d'une coopérative, un paysan comme eux, qui venait nous parler de quelque chose qu'il vivait lui-même » (Entrevue avec Emerson, 3 mai 2013). Autrement dit, il y avait un travail de construction d'un imaginaire collectif par la méthode « de paysans à paysans », très prisée aujourd'hui par l'approche agroécologique (voir notamment Holt-Gimenez, 2008).

Malgré tous ces efforts, une fois la terre obtenue, la mise en œuvre du projet de coopérative développé pendant le campement s'avère bien plus complexe qu'anticipée. Contrairement à ce que laissent entendre Robles et Veltmeyer (2015), ce n'est pas parce que les paysans ont longuement discuté du projet de travail collectif dans le futur

[273] Au cours de nos recherches de terrain, nous avons visité quatorze coopératives dans quatre états brésiliens. L'organisation de la production, la division du travail, la commercialisation, les types de produits, la distribution et la répartition de la terre, l'emplacement des maisons, les repas et les espaces collectifs, sont pensés et décidés collectivement et varient pourtant, parfois de manière considérable, d'une coopérative à l'autre. Les CPA dans le sud du pays, où nous avons eu la chance d'en visiter plusieurs au Rio Grande do Sul et au Paraná, se ressemblent davantage, probablement dû à l'expérience socio-historique similaire de ces populations, leur passé d'immigrants agriculteurs européens, la forte influence des prêtres progressistes de l'Église catholique et leur attachement et mode de vie familiaux (Bleil, 2012).

assentamento que la coopérative va nécessairement s'édifier plus facilement. Bien sûr, les nombreuses formations, discussions et réunions autour du projet pendant les années de campement sont extrêmement importantes. Mais cela ne signifie pas que les défis pour implanter le projet ne seront pas considérables. En réalité, les sans-terre ont tendance à sous-estimer l'ampleur de la tâche qui les attend. Par exemple, bien que le projet commun du Groupe des Gringos ait été le travail collectif, il existait, à l'intérieur du Groupe, plusieurs manières de penser la coopérative et l'organisation concrète du travail collectif, générant beaucoup de divergences et de débats. Autrement dit, l'imaginaire collectif se déploie dans un idéal commun, mais dans une *praxis* différenciée selon les subjectivités qui y participent. Toutefois, Zanete rappelait à juste titre que « des divergences il y en a toujours. Mais on pensait de la manière suivante : si tu as un problème seul, tu devras le résoudre seul. Mais si on est dix, alors il y en aura dix pour t'aider » (Entrevue avec Zanete, 25 mars 2013).

Des lieux communs d'entente sont possibles du moment où l'esprit collectif prend le dessus sur les mésententes subjectives – sans pour autant les effacer. En contrepartie, cet esprit collectif doit connaître ses limites. S'il empiète de manière démesurée sur les libertés individuelles, il sera menacé. S'il a pour effet de déresponsabiliser les individus, il s'écroulera. L'important est de se rappeler du choix commun de travailler collectivement tout en visant un équilibre avec les aspirations et désirs individuels. À cet égard, Emerson rappelle l'échec stratégique du MST en affirmant que

> « le Mouvement a commis une grave erreur de méthodologie. Il y avait beaucoup de personnes des coopératives qui venaient dans le campement pour donner des formations sur les coopératives […] et non pas sur la coopération. Il y avait un accent trop grand sur comment construire une coopérative et l'on a fini par perdre de vue le plus important, soit comment

> travailler en coopération. La coopérative est seulement une façon de travailler en coopération[274] » (Entrevue avec Emerson, 3 mai 2013).

Bien que l'expérience collective du campement ait été poour l'essentiel la même pour une majorité d'individus, elle s'est traduite par des expressions subjectives particulières. Il y avait donc, d'un côté, les familles qui croyaient au travail collectif, qui avaient été sensibilisées, mentalement et affectivement, par certains principes et pratiques politiques lors du campement ; et, de l'autre, celles qui idéalisaient toujours l'idée « d'avoir la paix », c'est-à-dire « avoir ma petite terre, ma petite maison et cultiver mes légumes et que personne ne vienne me déranger. Est-ce trop demander ? » (Entrevue avec Wanderley, 4 septembre 2013). Ce constat des mentalités divergentes avait été fait par ceux et celles qui croyaient à la coopération dès la formation et la consolidation du Groupe des Gringos. Toutefois, même en sachant que certaines familles qui participeraient à la construction de COOPAN n'avaient pas tout à fait la sensibilité affective, ni l'esprit qui convient au travail collectif, les coopérativistes ont décidé de garder toutes ces personnes dans le groupe. C'était une décision consciente et prise en fonction d'une autorité politique fondée au campement qui, d'une part, commande une attitude d'entraide et de partage et, d'autre part, accueille les divergences et les conflits. L'acceptation de différentes manières d'appréhender une coexistence ancrée sur le travail collectif, voire même l'acceptation du refus de ce dernier, signifie, plus fondamentalement, l'instauration d'une interrogation permanente sur la forme de la communauté qu'on s'apprête à construire.

La suite du récit illustre cette attitude et cette conscience, cet état d'esprit orienté par un idéal commun, mais qui embrasse volontiers la différence. Suite à quatre ans de

[274] Emerson raconte que parfois il sentait même un préjugé de certains sans-terre dans le campement qui regardaient le Groupe des Gringos comme les « protégés » du Mouvement, car ils s'organisaient collectivement.

campement, le Groupe des Gringos[275] finit par s'installer sur la terre où est située COOPAN, près de la municipalité de Nova Santa Rita, à 40 km à l'est de Porto Alegre. Le groupe a été le dernier du campement à obtenir une terre, car il comptaient de nombreux membres (cent familles) et les terres qu'expropriait le gouvernement, pour la plupart, ne pouvaient accommoder toutes ces personnes. C'est pourquoi le Groupe avait conjointement décidé de ne pas participer aux tirages au sort de terres qui ne pouvaient accommoder l'entièreté des familles. Le groupe ne voulait pas se diviser ou laisser des familles de côté, quitte à attendre plus longtemps. Autrement dit, indépendamment du manque de consensus sur la volonté de travailler collectivement – raison d'être du groupe – les cent familles décident d'abdiquer une chance d'obtenir une terre plus rapidement au nom de la solidarité entre elles : « on ne laissait tomber personne » (Entrevue avec Airton, 25 mars 2013).

La terre que le groupe finit par obtenir appartenait à un médecin et homme d'affaires qui possédait « plusieurs dizaines » de terrains équivalents (2,240 ha) un peu partout au Brésil. Son plan était d'y développer de la canne à sucre en vue de produire de l'éthanol. « Une vraie farce », explique Marcon, le négociateur en chef du MST pour cette terre, « n'importe qui avec la moindre connaissance en agriculture, jetterait un coup d'œil sur la terre est s'apercevrait immédiatement qu'il est impossible de planter de la canne à sucre sur ce sol marécageux » (Entrevue avec Marcon, 23 juin 2013). Le projet a effectivement été un échec et le propriétaire s'est grandement endetté auprès de la Banco

[275] Du campement, sont finalement sortis quatre groupes de travail (incluant le Groupe des Gringos) prêts à édifier une coopérative. Aujourd'hui il en reste seulement deux. Le premier à obtenir la terre fut celui installé à Livramento, mais « eux voulaient juste gagner le tirage au sort », c'est-à-dire qu'ils « n'avaient pas un projet solide de coopérative, ni peut-être même une réelle volonté ». Très rapidement, cela n'a pas fonctionné. Ensuite, il y a eu le groupe de Piratini qui fonctionne encore aujourd'hui, malgré sa petite taille. Enfin, le groupe d'Eldorado a duré un certain temps, mais s'est également défait par la suite (Entrevue avec Airton, 25 mars 2013).

do Brasil[276]. L'INCRA a alors négocié[277] avec le propriétaire pour le compenser financièrement, ce qui lui permettait de payer ses dettes en plus de faire un profit faramineux de $400,000 dollars américains[278].

Huit personnes (une ou deux familles) habitaient les lieux lorsque les sans-terre sont arrivés. Elles travaillaient pour le propriétaire en essayant, tant bien que mal, de faire pousser de la canne à sucre. Il y avait également trois cents têtes de bœufs, environ 40 à 50 ha de riz planté et quelques arbres. Les deux familles ont été invitées par les sans-terre à demeurer sur la terre et même à joindre la coopérative. Bien qu'elles aient refusé la dernière invitation, elles habitent toujours les lieux. De plus, l'école primaire *Ruy Barbosa* située sur le terrain, ayant été fréquentée par tous les jeunes de COOPAN, était fermée à l'époque. Les chiffres suivants, selon Marcon, montrent les résultats concrets de la réforme agraire :

> « Avant il y avait huit personnes, trois cents têtes de bœufs, un peu de riz et une école fermée. Aujourd'hui, environ six cents personnes vivent dans l'*assentamento*. L'école est ouverte depuis 1994 (année où les associés de COOPAN ont obtenu la terre) et environ 600 ha de riz sont plantés[279]. Donc, indépendamment de la question de la production, la question sociale justifie en soi la réforme agraire[280] » (Entrevue avec Marcon, 23 juin 2013).

[276] Banque privée brésilienne.

[277] Marcon raconte la négociation : « À l'époque, on allait négocier à Brasilia, en autobus, trente-huit heures. On allait toujours en équipe, car c'était une façon de montrer que nous étions un collectif. Et tout ce qui se passait dans les négociations était rapporté au campement. J'ai toujours coordonné l'équipe de négociation. […] On a mobilisé la région et les organismes urbains nous ont beaucoup appuyés : syndicats, conseillers municipaux, députés, et le maire de Porto Alegre, Raul Ponte du PT qui est venu au campement à l'époque. Donc il y a eu une grande coordination pour qu'on reste ici. Par exemple, un jour un camion de bouffe est arrivé et la brigade militaire [police de l'État du Rio Grande do Sul] ne voulait pas le laisser entrer. Le lendemain le camion est revenu et la brigade l'a attaqué et ne l'a toujours pas laissé entrer. Tout cela pour dire que ce n'était pas facile d'obtenir la terre ici » (Entrevue avec Marcon, 23 juin 2013).

[278] Marcon précise tout de même qu'aujourd'hui l'hectare de terre vaut beaucoup plus qu'à l'époque, car l'endroit a pris énormément de valeur due à sa localisation à seulement 40 km de Porto Alegre.

[279] Sans compter les quelque 4000 têtes de porcs et une cinquantaine de vaches à lait, seulement en ce qui concerne les actifs de COOPAN.

[280] Marcon a également négocié tous les programmes d'aide gouvernementale au début de la coopérative : « Il y avait le secrétariat et c'était moi qui m'occupais des finances du Mouvement et des accords avec le gouvernement pour commencer la production. Des accords d'assistance sociale avec Itamar Franco [président du Brésil, 1992-1995], par exemple. Il y avait de l'argent de Caritas Hollande, Caritas Belgique. Mon travail était d'aller chercher de l'argent et de participer aux négociations. J'ai participé à la

Ces phénomènes opèrent effectivement une transformation sociale de la terre, l'occupation d'un territoire presque sans vie devenu un espace collectif où des centaines d'individus habitent, travaillent et éduquent leurs enfants[281].

6.2. Les premiers pas coopérativistes : entre sacrifice personnel et bien commun

Une fois la terre régularisée et devenue *assentamento*,

> « la première grande discussion était la distribution de la terre. Il y avait quatre grandes parties [de l'*assentamento*]. Des groupes se sont formés et on a distribué les parties. Il y avait le groupe Santa Maria [environ dix familles], Santa Clara [environ vingt familles], Birubaque [environ dix familles] et COOPAN [cinquante-huit familles]. Chaque groupe discutait la manière de distribuer les *lotes* (lots de terre) à l'intérieur de sa partie. Les familles s'ajustaient et changeaient de place selon les discussions » (Entrevue avec Emerson, 3 mai 2013).

COOPAN s'est vite retrouvée avec cinquante-trois familles, car cinq ont quitté et sont allés s'installer individuellement. Ce désaveu initial de ces familles a mis en lumière le problème d'occupation de l'espace.

Généralement, lorsque des sans-terre obtiennent une terre, l'INCRA délimite tout le territoire en « lots de terre » qui sont ensuite individuellement distribués aux familles. Celles-ci sont alors libres d'en faire ce qu'elles veulent. Par exemple, si l'organisation de la production est individuelle, elles habiteront et sèmeront dans leurs lots de terre. Dans ce cas, dépendamment de l'étendue de l'espace, la maison d'une famille peut alors se situer à

---

négociation avec Simão et ensuite Lares quand ils étaient gouverneurs. Le seul [accord] où je n'étais pas là, c'est Brito [également un ancien gouverneur du Rio Grande do Sul]. Un nombre incalculable d'audiences avec des ministres au niveau national. C'était beaucoup de négociations avant que je devienne député » (Entrevue avec Marcon, 23 juin 2013).

[281] De manière générale, les problèmes et défis que COOPAN a dû affronter pendant les premières années de la coopérative (en terme de qualité de la terre, d'emplacement des maisons, de division du travail, de gestion collective, d'insuffisance de postes de travail, d'adaptation aux nouvelles technologies, de difficultés de commercialisation, etc.) ressemblent beaucoup à ceux que toutes coopératives affrontent. Pour une analyse détaillée, voir Christoffoli, 2000.

des centaines de mètres, voire quelques kilomètres, d'une autre. En revanche, les familles inspirées par le projet de travail collectif décident plutôt de mettre en commun tout l'espace dédié à la plantation, pour ensuite assigner un deuxième espace aux fins d'habitation. Le premier espace est collectif ce qui signifie que toutes les familles doivent consacrer à la coopérative (ou à l'association) leur partie de terre destinée à la production.

Dans le cas de COOPAN, le problème d'occupation de l'espace survient lorsqu'une famille décide de quitter la coopérative, alors qu'on n'avait pas encore planifié quelle partie de l'espace de plantation lui reviendrait. Emerson nous apprend que certaines familles ne quittaient pas la coopérative simplement parce qu'elles avaient peur de se retrouver avec un mauvais terrain[282]. Afin de résoudre ce problème, on a fait appel à l'INCRA et on s'est entendu pour que ce dernier délimite en lots de terre individuels tout le territoire de la coopérative (comme si celui-ci n'était pas collectif), en prenant en compte un accès égal en terme de canalisation d'eau, de routes, de chemins de terre et d'égouts. Ce faisant, n'importe quelle famille qui déciderait de quitter saurait exactement où elle aboutirait et tout le processus serait équitable. La coopérative s'assurait ainsi que chaque lot de terre était de qualité équivalente à l'espace commun. On a donc choisi

> « […] huit ou neuf lots de terre pour des familles qui sortiraient pour que celles-ci sachent d'avance ce qui les attendait et pour que la coopérative n'ait pas besoin de repenser toute la production à chaque fois que cela arriverait[283]. C'était une façon pour nous de nous assurer que les familles qui choisissent

[282] Un terrain avec un sol de moindre qualité, plus difficile d'accès, sans système d'égouts, sans canalisation d'eau, etc.

[283] Par exemple, si une famille, dont le lot de terre consacré à la production, se trouvait en plein milieu de l'espace de production de la coopérative, cette dernière se retrouvait obligée de repenser toute l'organisation de la production. On a donc numéroté les lots de terre qui seraient à donner aux familles qui décideraient de sortir. Ces lots se trouvaient sur les limites extérieures de l'espace de production ce qui évitait de réorganiser tout l'espace. D'autres problèmes logistiques semblables étaient l'accès routier à ces lots de terre, ainsi que la canalisation d'eau. Ces lots devaient être aussi accessibles et avec la même canalisation que les terres de la coopérative, encore une fois afin de ne pas pénaliser les familles sortantes qui allaient rester dans l'*agrovila* (espace d'habitation, de loisir et d'administration de 6.4 ha, l'équivalent de l'espace d'un lot de terre d'une famille).

> de rester dans la coopérative le fassent parce qu'elles croient au projet et non pas parce qu'elles ont peur de se retrouver sur un mauvais terrain. Le lot de terre est une conquête de chaque famille et elles ont droit à une terre de qualité autant que nous » (Entrevue avec Emerson, 3 mai 2013).

COOPAN a donc prévu les moindres détails du plan de sortie de familles qui décideraient d'abandonner le projet, afin que celles-ci puissent savoir exactement ce qui les attendait et avoir la certitude qu'elles ne seraient pas pénalisées en termes de qualité de terrain. C'était leur première expérience de résolution de conflit interpersonnel et collectif par la création d'une « procédure » standardisée, transparente et juste. Suite à cette planification, quelques familles ont quitté, mais le nombre d'associés s'est stabilisé. « C'est ce type de changement qui a été fait tout au long du processus de construction de la coopérative et qui a été décisif » (Entrevue avec Emerson, 3 mai 2013). Ce premier conflit nous montre la volonté des coopérants d'annuler des possibles leviers de pouvoir dont ils pourraient disposer sur certaines personnes, en l'occurrence celles pour qui le projet de travail collectif ne relevait pas d'une conviction absolue. Ce faisant, ils s'assurent de l'établissement d'une véritable autorité politique, reposant sur la conviction de suivre des principes de coexistence sociale non pas par contrainte, mais du fait d'une croyance à l'intérêt collectif, au bien de la communauté.

***

> « La deuxième grande décision d'importance a été d'investir dans l'agro-industrie. Générer des postes de travail. Car au début on avait beaucoup de main d'œuvre et pas de postes de travail, donc on n'arrivait pas à générer des revenus. Cela nous a pris environ un an pour régulariser l'abattoir qui a été notre première agro-industrie. Cette décision, cette évaluation constituant à dire que c'est l'agro-industrie qui génère des revenus et des postes de travail a été fondamentale pour la coopérative. Donc, depuis le début, la coopérative a toujours, toujours, toujours, mis l'accent là-dessus. Nous avons créé cette culture d'agro-industrie » (Entrevue avec Emerson, 3 mai 2013).

En effet, depuis le début, tous les associés se sont accordés sur le fait que les surplus financiers dégagés dans la vente de la production devaient être orientés vers l'investissement de base, dans les machines et les camions, pour construire une agro-industrie. Cette décision impliquait des sacrifices personnels majeurs, allant jusqu'à la nourriture : « On avait plus faim au début de l'*assentamento* qu'au campement » (Entrevue avec Romeu et Elenice, 21 juin 2013).

Les premières années ont servi d'expérimentation pour tester l'implantation de plusieurs secteurs de production. Emerson nous dit que les coopérants étaient très « éparpillés » et qu'il a fallu réajuster. Ils avaient les secteurs légumes, animaux, bœuf pour coupe, lait, porc et volaille. À l'époque et notamment au cours des dix premières années de COOPAN, des professeurs et des étudiants de l'Université fédérale du Rio Grande do Sul (UFRGS) et de la Pontífica Universidade Católica – RS (PUC-RS), ainsi que des militants agronomes et quelques techniciens agricoles du Emater[284], ont prêté une assistance cruciale à COOPAN[285]. Ceux-ci ont contribué au niveau de la planification de la production, de la viabilité économique des projets et ont même dessiné le plan de l'*agrovila*. Cette dernière constitue l'espace d'habitation formant une sorte de quartier où sont construites toutes les maisons, le réseau d'électricité, le bureau, la *Ciranda* (sorte de garderie éducative que l'on retrouve dans les espaces du MST), la cafétéria (*refeitório*), le gymnase, les terrains de soccer et les jardins communautaires de fruits. La construction de

[284] Un institut gouvernemental agricole de recherche qui fournit gratuitement de l'assistance technique aux petits agriculteurs.

[285] Romeu précise le type d'aide : « Ils te montraient qu'est-ce qui avait de l'avenir [en termes de choix de production et d'organisation] : "si vous surmontez ceci, vous arriverez à cela". On planifiait toujours pour cinq ans : "en cinq ans on veut atteindre la cible de quinze porcs abattus par jour". Et eux nous disaient : "écoutez, quand vous aurez cent porcs par jour, vous allez manquer de monde pour travailler". Et on disait : "on aimerait avoir une maison, une voiture, un salaire minimum". Et ils nous répondaient : "quand vous aurez une maison, un salaire minimum et quinze porcs [abattus] par jour, vous allez stabiliser et peut-être commencer à régresser si vous ne planifiez pas parfaitement ce qui viendra après". Ils nous ont beaucoup aidés en nous forçant à voir plus loin, à planifier à long terme » (Entrevue avec Romeu, 21 juin 2013).

la communauté a donc aussi été un travail intercommunautaire, fruit de l'appui pratique d'individus divers, incluant la population locale qui croyait au potentiel de ces paysans.

À ses débuts, COOPAN a dû relever plusieurs défis d'ordre administratif et d'organisation de la production. La plupart des associés sont issus d'une région où les principales cultures agricoles sont le soja et le maïs et leurs parents ont toujours eu un élevage de porcs. La grande majorité des agriculteurs produisent du lait, ne serait-ce que pour leur consommation personnelle. Ils avaient toujours associé la production de porc à celle du maïs, alimentation pour les porcs et les vaches. De plus,

> « pour la subsistance, il fallait avoir du maïs. C'était culturel. On n'arrivait pas à nous imaginer sans produire du maïs. Mon père m'a appris : si un jour tu n'as pas de maïs, ça ne marchera plus. Donc jusqu'à ce qu'on se casse la figure, on n'allait pas lâcher prise » (Entrevue avec Emerson, 3 mai 2013).

Ils avaient également cette « conviction naïve » selon laquelle le fait d'être tous des fils d'agriculteurs ferait en sorte qu'ils sauraient immédiatement quoi faire avec la terre. Ils étaient loin de la réalité.

En arrivant sur les lieux – malgré « la terre très différente, rouge ou noire et pas sablonneuse, en plus d'être totalement dégradée[286] [dû à l'échec de la production de canne à sucre] » – c'est donc cette expertise que les sans-terre ont essayé de mettre à profit (Entrevue avec Zanete, 25 mars 2013). C'est pourquoi la porcherie[287] a été la première installation construite. La première année, malgré l'avertissement explicite des techniciens consultés, on a planté un peu de soja et 150 ha de maïs. Les récoltes ont été quasi-

[286] Une terre, pour être considérée de « bonne qualité », doit avoir un minimum de 3% de matière organique. Or, sur la terre de COOPAN, les parties de meilleure qualité en avaient seulement 0.5%, dû à la canne à sucre et à une production de riz conventionnel qui asséchait la nappe phréatique. La terre était « réputée bonne pour la plantation, en plus d'être proche de Porto Alegre », mais on devait la fertiliser de nouveau (Entrevue avec Dido, 24 mai 2013).

[287] Au début, on entretenait la porcherie à la main, ce qui représente un travail colossal. Il y avait quatre équipes à temps plein seulement pour cette tâche. Le plancher de la porcherie construit il y a vingt ans tient encore le coup.

inexistantes, car le sol n'est pas du tout propice à ce genre de culture. La deuxième année, on décide de suivre les conseils d'experts et on se lance dans la production de riz. Ironie du sort, on a tout de même perdu presque la totalité de la récolte du fait d'une pluie de grêle qui a détruit 80% des champs[288]. On avait fait un emprunt à la Banco do Brasil[289] et, dès la deuxième année, l'endettement montait à $26,000 reais. La troisième année, tout a encore été détruit, cette fois par une inondation causée par un niveau de pluie anormalement élevé. Ces trois premières années d'échec, où on a perdu le plus d'associés, démontrent aussi la capacité et la résilience de ces familles[290].

***

C'est à ce moment que les associés se sont aperçus qu'ils devaient continuer à « s'organiser [politiquement] pour obtenir des ressources sinon on ne réussirait pas à produire[291]. On devait continuer dans la lutte. C'était notre premier conflit » (Entrevue avec Zanete, 25 mars 2013). En réalité, ce conflit était double. D'une part, il y a la pression politique que les sans-terre devaient continuer d'exercer sur le gouvernement.

[288] Une assurance du IRGA, l'Institut du riz du Rio Grande do Sul, a permis de minimiser les dégâts financiers.

[289] Le crédit a pu être obtenu du fait de garanties apportées par les parents, qui avaient une certaine crédibilité en tant qu'agriculteurs.

[290] « On n'avait même pas de seau d'eau pour faire prendre une douche aux enfants » (Entrevue avec Fatima, 22 juin 2013).

[291] À titre informatif, voici comment Carter résume la période 1996-2006 en ce qui concerne l'évolution du MST dans l'État du Rio Grande do Sul et sa relation avec le gouvernement fédéral et la société civile : « All in all, the period between 1995 and 2006 offered improved conditions for the land struggle in this state, notwithstanding the large obstacles in place for land redistribution. Because of great MST pressure and state response, the pace of land reform increased considerably between 1996 and 2002. During this time, the federal and state governments created two-thirds of all land reform settlements established in Rio Grande do Sul from 1979 to 2006. These developments were certainly influenced by the national scandal that followed the April 1996 massacre of nineteen MST peasants in the Amazonian hamlet of Eldorado dos Carajás. In fact, this incident prompted President Fernando Henrique Cardoso to institute a new Ministry of Agrarian Reform and accelerate land distribution throughout Brazil. Adding to this, the benign depiction of the landless struggle in the highly popular television soap opera, *O Rei do Gado* (The King of Cattle), aired two months after the massacre by TV Globo, Brazil's mass media mogul, helped generate widespread support for land reform. Opinion polls taken in April 1997 showed that 94% of the population felt the struggle for agrarian reform was just, whereas 85% indicated support for nonviolent land occupations as a way to accelerate government reform efforts » (Carter, 2015b : 165).

D'autre part, et plus fondamentalement, ce conflit est également d'ordre interne ou intrasubjectif, entre la croyance dans le projet de coopérative et les résultats mitigés obtenus jusque là. Il fallait garder le moral, la motivation, la croyance que le projet fonctionnerait un jour. C'est à ce moment qu'un élément extracommunautaire entre en scène et contribue de manière significative à redonner espoir et confiance dans le projet coopératif : les visites fréquentes, en provenance de partout au Brésil (et parfois d'ailleurs dans le monde). Des professeurs connus, comme Paulo Freire, des militants, des politiciens comme Lula, des actrices comme Letícia Sabatella et des sympathisants divers venaient voir comment les sans-terre s'organisaient[292]. Ces visites leur redonnaient une certaine « fierté, les gens se motivaient, ils se mettaient à croire de nouveau que leur rêve pouvait devenir réalité » (Entrevue avec Zanete, 25 mars 2013).

***

Économiquement, un des facteurs qui a maintenu COOPAN en vie a été la décision de diversifier la production, l'élevage des animaux ayant compensé les pertes en plantation. Le fait de voir « qu'on n'était pas tout à fait cassés grâce à d'autres secteurs nous remontait le moral » (Entrevue avec Rivelino, 15 juin 2013). Lors d'une présentation de la coopérative devant des jeunes de l'école secondaire et leurs professeurs, Ana Paula, une jeune associée de COOPAN, expliquait « que ça n'avait pas toujours été facile. On a réussi à se maintenir, car on était diversifié. Quand un secteur allait mal, les autres compensaient. Si on avait eu seulement le riz, on aurait pu casser » (Présentation d'Ana

[292] Rappelons que cette époque, les années 1990, a été celle où le MST a reçu le plus grand appui public international et national.

Paula, 12 octobre 2013). Romeu raconte que les coopérants se partageaient environ $2000 reais[293], soit les maigres surplus de vente, entre soixante familles.

> « Je me souviens, ce n'était même pas $40 reais par famille. Si on était pour vivre avec ça, on mourrait de faim. Les parents nous aidaient encore. Ils nous ont donné des poules, des vaches. On mettait tout dans la caisse collective et on nourrissait d'abord les enfants » (Entrevue avec Romeu, 21 juin 2013).

La prestation de service a été l'autre facteur ayant permis d'équilibrer les finances. Les quatre premières années, les associés quittaient leur terre pour faire des petits boulots agricoles aux alentours, ce qui arrondissait les fins de mois. Tout cet argent était consacré à la nourriture, mais ce n'était pas encore suffisant ; leurs parents devaient contribuer[294]. En entrevue, plusieurs soulignent qu'à cette époque on se bat pour savoir qui aura « la tête de porc de la semaine », car on ne mange pas la « vraie viande », soit le corps du porc qu'on décide de plutôt de vendre[295].

Avec beaucoup de lutte et de pression, les associés réussissent finalement à obtenir un crédit auprès du gouvernement : « On a occupé le secrétariat de l'agriculture de l'État et on a tout cassé. C'était soit ça, soit on mourrait de faim[296] » (Entrevue avec Zanete, 25

[293] Au taux de change de 2013, $2000 reais équivaut à $947.86 dollars canadiens.
[294] Le seul moyen de transport personnel était une Chevrolet 1976 appartenant à Zanete.
[295] Aujourd'hui, on entend : « maintenant on est même un peu saturé de manger du porc de la meilleure qualité ». Fatima raconte l'histoire de Camargo, un associé qui a quitté la coopérative au cours des premières années. Une nuit, on décide d'aller tuer une vache d'un fermier voisin (d'habitude on prend ce genre de risque en temps de campement seulement). « Pieri a invité Bosa, mais il n'a pas voulu y aller et moi non plus je ne l'ai pas laissé faire. Je ne voulais pas rester toute seule. J'avais Ana Paula toute petite. Plus tard, Pieri a cogné à la porte et a dit : "Bosa, il s'est passé quelque chose qui n'aurait pas dû se passer". Je me souviens très bien. Il a dit : "je ne sais pas s'ils ont tué Camargo ou s'il est juste blessé. Habille-toi et viens avec moi" ». Quelqu'un est resté avec Fatima et les deux hommes sont partis voir la scène. C'était les fermiers de la ferme dont ils avaient essayé de tuer la vache qui avaient tiré sur Camargo. Au final, Camargo n'est pas mort et a pu être soigné à temps.
[296] Malgré ce portrait plutôt sombre de la relation du MST avec l'État, selon Carter, quatre ans après la fondation de COOPAN, en 1998, le MST Rio Grande do Sul effectue des gains sociaux et politiques importants auprès du gouvernement : « The conservative onslaught under Cardoso's second term was largely offset in Rio Grande do Sul thanks to the 1998 election of Governor Olivio Dutra, the former PT mayor of Porto Alegre and a close MST friend. The movement campaigned enthusiastically for Olivio and was perceived by many to have made a crucial contribution to his election. At Olivio's request, the MST designated Friar Sergio Görgen to direct the state government's new agrarian reform agency. During his tenure, Friar Sergio negotiated a series of novel agreements with the Ministry of Agrarian Reform that

mars 2013). Ils commencent donc à recevoir des subventions agricoles de l'INCRA pour se nourrir et pour construire des maisons[297]. Mais plutôt que de construire leur foyer, les membres investissent dans la coopérative, au début en achetant des animaux. L'habitation a donc été un des éléments sacrifiés au bénéfice de la construction de la coopérative. Pendant environ sept ans, ils vivaient tous dans quelques maisons qui existaient déjà lorsqu'ils sont arrivés sur les lieux. Entre dix-huit et vingt-deux jeunes hommes célibataires vivaient dans la maison qui est aujourd'hui le bureau ; une autre quinzaine dans quatre petites maisons un peu éloignées de l'*agrovila* et pour le reste on a réussi à mettre un peu d'argent de côté pour construire les premières maisons où s'entassaient plusieurs familles. À l'époque, l'INCRA donnait $1000 reais par personne au moment de l'obtention d'une terre. « On pouvait acheter un toit de maison et c'est pas mal tout » (Entrevue avec Zanete, 25 mars 2013). Seuls, les associés ne pouvaient rien construire, mais ils ont convenu qu'une infime partie de leurs profits irait à la construction d'une

enabled the Olivio government to allocate staff and funds for INCRA land purchases. Between 2000 and 2002, the state government financed 88% of all settlements created in Rio Grande do Sul. All told, the Olivio administration allotted land to 3,100 *gaúcho* families; 29% of all its recipients since 1979. […] Far from "receding after 1994," as some scholars suggest, MST mobilizations in Rio Grande do Sul expanded significantly in the ensuing years, as did the number of land reform settlements created in this state. Between 1995 and 2004, MST land mobilizations increased by 55% over the previous decade, while the number of beneficiary families nearly tripled » (Carter, 2015b : 165-167).

[297] Après un certain temps, le gouvernement a créé le PRONAF, un programme de crédit pour la petite agriculture. « Tu empruntes et du moment que tu rembourses le premier versement, ils te donnent le deuxième automatiquement » (Entrevue avec Zanete, 25 mars 2013). Les coopérants ont toujours réussi à payer et n'ont jamais été endettés depuis qu'ils ont remboursé leur première dette de $26,000 reais. Selon Carter, les années 1990 au Rio Grande do Sul témoignent d'un changement de stratégie de la part du MST : « After the mid-1990s, MST land struggles in Rio Grande do Sul became more visibly entwined with a variety of other claims, such as demands for agricultural credits, housing subsidies, and access to schools and electricity, along with other public investments needed to shore up its settlements. Its mobilizations also began to include calls to bolster INCRA's operating budget and staff. In addition, it engaged in various protests against human rights violations in the countryside, the legalization of genetically modified seeds (GMOs), neoliberal policies of state privatization, and proposals to implement a Free Trade Agreement of the Americas (FTAA). Critics viewed these developments as a sign of the movement's "undue politicization" and "deviation" from a more "wholesome past," in which its main preoccupation centered on gaining access to land. Still, others have viewed this as a positive contribution that has helped enrich and expand the agenda for public discussion in Brazil, and thus maintain a substantial spectrum of dissent alive » (Carter, 2015b : 168-169).

maison à la fois, raison pour laquelle sept ans ont été nécessaires pour toutes les construire. Ils préféraient investir l'argent dans le développement de la coopérative[298]. Plusieurs ont critiqué cette décision :

> « Plusieurs ont quitté pour ces raisons. Comment se fait-il que la coopérative a de l'argent pour investir, mais pas pour distribuer aux associés ? Mais nous avons toujours pris soin de la santé financière de la coopérative avant la nôtre. Toujours. On n'a jamais eu de titres contestés, on n'est jamais allé en compte à découvert, ni en *giota* [emprunter de l'argent auprès d'institutions autres que les banques à des intérêts très élevés]. On s'est toujours retenu pour ne jamais embrasser ces pratiques. On est allé tranquillement dans la distribution des surplus, toujours en prenant soin de la santé financière de la caisse. On a toujours eu des réserves en cas d'urgence. Par exemple, on vient d'avoir une perte de $30,000 reais [du fait d'un vol d'un transformateur électrique] et personne ne le ressentira dans ses poches. Nous n'avons jamais planifié quelque chose qu'on ne pouvait pas se payer » (Entrevue avec Airton, 23 mars 2013).

Il y avait des cas de coopératives du MST qui *comia o capital* (mangeait le capital) pour le remettre aux associés. La stratégie de COOPAN a été tout autre : favoriser le projet commun au détriment de la qualité de vie individuelle.

> « Nous n'avons jamais manqué une opportunité de faire un investissement productif sous prétexte qu'on devait distribuer de l'argent aux associés. C'est une différence stratégique [avec les autres coopératives]. Nous avons toujours eu ce principe selon lequel nos avances de revenus doivent venir de nos résultats de production. C'est une façon de voir les choses, de réfléchir. D'autres peuvent décider d'aller à la banque et emprunter » (Entrevue avec Emerson, 3 mai 2013).

Bien que cette stratégie ait peut-être été un facteur déterminant du succès économique de la coopérative, elle a aussi représenté une décision parmis les plus controversées. En fait, c'est la période où COOPAN a perdu le plus d'associés.

[298] Cette stratégie de développement n'est pas unique à COOPAN et les effets sociaux sont généralement les mêmes. Christoffoli écrit : « Le groupe ayant opté pour la stratégie de développer initialement la structure productive au détriment de l'amélioration sociale, il s'est produit une augmentation de la tension qui résulte de l'évolution des structures (moyens de production) et de la situation sociale, encore critique, des membres du collectif. Cela mène à des défections d'associés insatisfaits de la lente évolution de leurs conditions sociales » (Christoffoli, 2000). Toujours selon Christoffoli, ces premières défections d'associés provoquent un ajustement entre la main-d'œuvre disponible et le nombre de postes de travail ayant pour résultat (innatendu) une augmentation de la productivité.

***

La décision de reverser la totalité reçue de l'aide de l'INCRA à la coopérative ne faisait pas du tout consensus. Compte tenu des conditions matérielles extrêmement difficiles, certaines familles ont préféré garder une partie de la somme pour leur consommation personnelle, ce qui a généré un conflit avec celles qui avaient plutôt décidé de tout remettre à la coopérative. Le sacrifice personnel est des plus exigeants. Selon Airton, « Tu dois être solidaire dans ces moments. Si tu n'es pas solidaire, tu ne restes pas dans la coopération » (Entrevue avec Airton, 23 mars 2013). En effet, cette exigence très élevée de solidarité n'était pas partagée par toutes les familles et plusieurs d'entre elles décident alors de quitter la coopérative. Airton tente une explication :

> « Quand on n'a rien à perdre, comme au campement, c'est facile de tout donner et de créer un esprit de solidarité. Mais quand l'économique entre en ligne de compte, c'est-à-dire quand les gens commencent à avoir quelque chose [comme les ressources financières de l'INCRA], on voit vite ceux pour qui la solidarité n'est pas émotionnelle. En plus de ne pas respecter la décision collective [de remettre l'argent] » (Entrevue avec Airton, 23 mars 2013).

Un autre conflit entre en scène, né de la tension entre les convictions personnelles et les sacrifices à faire. Pour certaines familles, la conviction politique n'est pas forte au point de sacrifier autant, au niveau personnel et économique. Comme le laisse entendre Airton, il existe un deuxième niveau d'analyse ou un soubassement sur lequel repose ce conflit, à savoir une tension entre l'économique et le politique. Lorsque la situation économique est catastrophique, « on n'a rien à perdre », il est plus facile de sentir et d'agir en fonction d'une expérience politique – qu'elle soit fondée sur la solidarité ou, à l'inverse, sur un ressentiment envers autrui[299]. Or, dès que les conditions matérielles

[299] Dans contexte économique difficile, la montée de l'extrême droite qui blâme, par exemple, les immigrants, est un exemple d'une réaction politique à une situation de précarité économique.

s'améliorent, la situation devient plus compliquée. Notons pour l'instant que cette même tension entre l'économique et le politique se répercutera plus tard sur toute la communauté COOPAN lorsque celle-ci atteindra un certain niveau de prospérité économique, comme nous le verrons au chapitre neuf.

***

S'appuyant sur des experts, COOPAN constate que le secteur le plus rentable à l'époque est celui des légumes. Cependant, cette rentabilité vient du volume de vente et non pas de la marge de profit. Au contraire, les profits sont nettement inférieurs par rapport aux besoins : « on ne pouvait pas penser en termes d'une famille, deux familles, ou trois familles. Il fallait penser pour quarante, cinquante familles. Donc, tout ce qu'on dégageait de profit, individuellement, ne représentait rien » (Entrevue avec Emerson, 3 mai 2013). C'est alors que COOPAN constate un autre fait évident et central : les secteurs doivent générer des profits à grande échelle, c'est-à-dire avec un retour sur investissement suffisant pour l'ensemble des familles. Ce constat permet de disposer des secteurs qui n'atteignent pas une certaine échelle de production et une valeur ajoutée adéquate. C'est aussi à ce moment qu'on s'aperçoit que la plus grande marge de profit provient de l'intégration du cycle de production et qu'il faut faire disparaître les intermédiaires. Si on peut vendre un produit final emballé avec sa propre marque, cela rapportera beaucoup plus. L'intégration complète du cycle de production viendra plus tard, mais l'objectif venait de s'établir. On décide de conserver le riz[300] et les porcs en continuant de développer l'agro-industrie.

Une difficulté consiste à trouver des marchés pour écouler les produits. Par exemple, on mobilise deux ou trois camions (empruntés à d'autres *assentamentos*) pour

[300] Au début, on produit du riz qu'on ne peut même pas consommer, car on ne dégage pas assez de profit.

vendre le porc dans une dizaine de marchés de la région. Parfois, on revient en n'ayant vendu que cinq porcs au total. Mais petit à petit, « de bouche à oreille, on a réussi à construire notre réputation et augmenter notre part de marché »[301] (Entrevue avec Bosa, 3 mai 2013). Si plusieurs ont un peu d'expérience avec les porcs et le lait, personne ne sait comment semer du riz.

> « On a dû tout apprendre ! On a commencé en semant du riz conventionnel, car on croyait que c'était plus facile, même si on avait déjà nos légumes biologiques. On a eu beaucoup d'aide des autres coopératives de l'État qui vendaient aussi du riz. Aujourd'hui, ça fait plus de quinze ans qu'on sème du riz et on ne sait toujours pas encore comment le produire parfaitement. Toutes les années, on apprend encore » (Entrevue avec Bosa, 3 mai 2013).

Ces cinq à six premières années de COOPAN représentent une épreuve supplémentaire de souffrance physique – manque de nourriture, de logement convenable et non satisfaction de plusieurs besoins matériels – et ont mis à l'épreuve l'esprit et le corps de ceux et celles dont la conviction quant aux avantages du travail collectif n'était pas consolidée. En revanche, pour celles dont la croyance au travail collectif était bien établie depuis des années, la conviction n'a non seulement jamais été ébranlée, mais a peut-être même été renforcée. Car le fait de se trouver parfois confronté à davantage d'adversité matérielle que lors du campement a eu pour effet de solidifier davantage les pratiques de solidarité et d'entraide. Comme nous le verrons dans les sections suivantes, l'autorité politique du travail collectif fondée à travers l'expérience du campement a dû être régulièrement réaffirmée pour que tienne le projet de coopérative.

[301] Pour repérer les marchés il s'agissait simplement de se familiariser avec la région, car la coopérative est près de Porto Alegre, le plus grand marché de l'État.

2e partie

« Les problèmes n'existent
que comme opportunité
de grandir »
Emerson, 3 mai 2013

Nous arrêtons momentanément le récit ethnographique des faits et des analyses en termes d'événements survenus chronologiquement. Cette décision ne relève pas de notre méthodologie, mais s'explique plutôt par le fait que la mémoire de nos interlocuteurs perd soudainement son fil conducteur à ce moment. Les années chez les parents, la décision de quitter le foyer, chaque événement au moment du campement, les sentiments, les réflexions, les angoisses et les espoirs, tout cela est pour ainsi dire cimenté sous forme de trame narrative dans les esprits des associés de COOPAN. Les débuts de la coopérative le sont tout autant. Les grandes difficultés d'organisation de la production, les familles entassées dans quelques maisons, l'entraide, la faim, les conflits et les familles qui quittent, la solidarité, le manque d'expérience et l'incertitude quant à savoir si leur projet sera viable, tous ces faits s'emboitent dans une trame événementielle qui semblent aussi claire et limpide qu'un beau souvenir de jeunesse. Cette clarté du passé s'effiloche, cependant, dès qu'il est question de raconter la période du « milieu », c'est-à-dire la décennie entre les premières et les dernières années de l'existence de COOPAN. Cette période allant plus ou moins du début des années 2000 jusqu'à environ 2010 semble brouillée dans la mémoire, comme si les années se confondaient les unes avec les autres, le récit de quelques évènements marquants se substituant au récit chronologique. Tout se passe comme si ces années s'étaient écoulées dans la répétition, ou, autrement dit, sans expérience fondatrice permettant de construire une trame narrative complète et détaillée. Tout au long de notre enquête, nous avons maintes fois questionné les associés sur cette

période. Si nous avons néanmoins réussi à relever des évènements importants, la plupart du temps nos efforts se révélaient vains ; un effort visible de la part de nos interlocuteurs essayant de reconstituer un récit, mais devant se contenter du simple rappel de certains faits saillants. Par ailleurs, les conversations que nous avons pu surprendre, lors d'un weekend ou d'une pause de travail, sur cette période, faisaient référence à des anecdotes du type : les voyages à la plage, l'anniversaire d'un tel, la fête de telle communauté, la voiture qu'un tel avait auparavant. Rien sur l'histoire de la coopérative en tant que telle.

Avec du recul, en analysant nos données et en cherchant à trouver de quoi combler cette période dans notre récit, nous nous sommes aperçus d'une « coïncidence » de faits qui venait éclairer cette curieuse transformation de la mémoire. COOPAN a mis environ six à sept ans pour parvenir à bien organiser ses lignes de production et se stabiliser économiquement. Depuis, même si des conflits et des obstacles importants existent toujours, ils n'ont jamais été significatifs au point de faire douter de la réussite économique de la coopérative. N'étant pas suffisamment organisés pour conserver de manière ordonnée leurs livres financiers depuis leur fondation, nous n'avons malheureusement pas pu comparer exactement l'actuelle période de stabilité économique avec la période correspondant au « blanc de mémoire » des associés. Toutefois, nous avons demandé de nombreuses fois et à plusieurs associés différents s'ils se rappelaient exactement quand ils avaient commencé à se considérer comme « libérés des grands soucis économiques ». La réponse unanime de tous était entre six et sept ans après la fondation de la coopérative. Autrement dit, nous pouvons tirer la conclusion qu'il existe une relation forte entre l'atteinte d'un certain confort matériel dû à la stabilité économique et le début de l'absence de trame narrative dans leur mémoire sur une période de leur vie –

période où les expériences politiques semblent absentes. Ce phénomène appelle une analyse de la relation entre l'économique et le politique, qui sera présentée plus tard, au chapitre neuf.

Ainsi, plutôt qu'une trame narrative comme il en a été question jusqu'à présent, le récit ethnographique qui suit s'oriente en fonction des faits saillants ou évènements marquants que nous avons tout de même pu faire ressortir pour cette période. Ces évènements ont été compilés en fonction de leur pertinence afin de saisir la relation dialectique entre conflit et dépassement de conflit que nous avons employée comme cadre d'analyse pour comprendre la dynamique de construction de la coopérative et la consolidation de la communauté.

6.3. Transition vers l'agroécologie[302]

À propos de la période la plus nébuleuse de la mémoire des associés, la personne la plus clairvoyante en terme d'analyse générale des étapes structurantes de la coopérative est Emerson. Il a été le seul capable d'indiquer avec précision des évènements au cours desquels « la coopérative aurait pu se défaire ». Son récit nous permet de mettre en forme

[302] Le terme agroécologie est très polysémique et sujet à de nombreux débats quant à sa définition même. Nous employons le mot, car c'est le terme employé par les associés de COOPAN, et ce, même si, en réalité, leur riz ne peut pas encore être considéré agroécologique pour la simple raison que les vaccins appliqués aux animaux ne sont pas biologiques. Par contre, l'engrais naturel qu'ils utilisent en provenance des excréments de porcs et de volaille est combiné avec des biofertilisants. La végétation dans les *taipas* (sorte de plante utilisée pour former un mur naturel) est préservée en vue de promouvoir la diversité dans le système. À COOPAN, la *taipa* a plus d'un mètre de large et possède une couverture végétale ; la hauteur et la biomasse des *taipas* forment un cordon végétal d'isolement pour éviter la contamination par des herbicides utilisés par les voisins (Escher, 2015 : 398). Dans ces expériences de production de riz biologique dites « holistes », il y a également la présence d'une ample et hétérogène arborisation à l'intérieur et à l'extérieur des plantations de riz. (Escher, 2015 : 398). C'est le berceau naturel des organismes qui équilibrent l'environnement et protègent les cultures. Le processus de production est appelé agroécologique, car on a recréé un écosystème où toute la matière est réutilisée. Par exemple, les restes de riz sont transformés en céréales pour les porcs et les excréments de porcs servent de compost pour les plantations de riz. Pour en savoir plus sur l'agroécologie voir notamment Altieri, 1995.

cette partie en la complétant avec les témoignages d'autres associés. Emerson déclare avec beaucoup de conviction : « Notre meilleur coup, c'était que tous les problèmes que nous avions se transformaient en procédure » (Entrevue avec Emerson, 3 mai 2013). Ainsi, dans cette période, l'un des événements conflictuels majeurs dans l'histoire de la coopérative – discuté entre tous les associés – est la décision de commencer à produire du riz biologique.

> « Au début, on n'avait pas de maison, seulement le nécessaire pour survivre. On a réussi à acheter un camion et on passait des pesticides à l'aide d'un avion. Donc tous les coûts de production étaient dans la plantation. Peu d'expérience, peu de connaissance, coûts élevés, dépréciation énorme, productivité faible, des années avec une chute abrupte des prix, sans compter les inondations, la pluie de grêle, les erreurs de manipulation [dans la plantation], mauvais usage des machines, tout cela a généré une piètre performance de production qui empirait au fil des années. On était arrivé à un point où l'activité [du riz conventionnel] était devenue impossible économiquement » (Entrevue avec Emerson, 3 mai 2013).

Cette explication d'Emerson résume les principales raisons stratégiques et économiques ayant poussé COOPAN à opérer une transition de la production de riz conventionnel au riz biologique, décision majeure et point tournant dans l'histoire de la coopérative[303]. À ces raisons s'ajoute le fait que les associés ne disposaient pas encore d'une agro-industrie permettant de transformer le riz. Ils produisaient, mais devaient transporter le riz jusqu'à la ville d'Eldorado, à 200 km, pour le faire sécher et entreposer, pour ensuite le ramener afin de l'emballer[304]. Ces facteurs démotivaient graduellement les associés par rapport à la production de riz. De nombreuses discussions et réunions où plusieurs alternatives ont été longuement débattues ont eu lieu sur plusieurs mois, mais aucune solution au problème n'est apparue consensuelle. Un premier facteur, toutefois, a

[303] Actuellement, seulement environ 5% des *assentamentos* du MST dans tout le Brésil produisent de manière agroécologique, ce qui représente environ 75,000 individus sur 1,5 million d'adhérents du Mouvement (Panhke, 2015 : 1098).
[304] Plus tard, COOTAP, la coopérative régionale, s'est mieux structurée et a créé des groupes de distribution du riz, ce qui a beaucoup facilité le travail.

fait contrepoids au découragement. COOPAN possédait déjà à l'époque une production de légumes biologiques[305] à petite échelle (4 à 5 ha), vendue dans les marchés publics. Cette production donnait aux associés l'expérience pratique d'une autre façon de faire de l'agriculture, utilisant des techniques plus saines pour la santé humaine et l'environnement. Tout comme l'expérience du campement, celle des légumes biologiques a agi à la fois sur les sens et l'esprit : ce n'est pas seulement un discours, mais une expérience qui dévoile des possibles. C'est également à cette époque que le MST a commencé à encourager les *assentamentos* à produire de façon biologique.

Un « grand débat » finit par s'imposer entre les associés sur l'alternative qui semble la plus réaliste et attrayante, soit la transition vers la production de riz biologique. « À l'époque, il y avait beaucoup d'individualisation : "ça ne marche pas, car tu ne sais pas comment faire". Cela créait une ambiance interne très mauvaise » (Entrevue avec Emerson, 3 mai 2013). Le autre élément décisif qui s'ajoute à l'équation, tout en rassemblant les opinions sur un danger réel, est le fait que certaines personnes démontrent des signes d'intoxication et que les médecins identifient une cause possible comme étant la surexposition aux pesticides. Certains individus « avaient des blessures qui apparaissaient sur les lèvres et les mains. C'était le poison. Deux personnes se sont retrouvées à l'hôpital » (Entrevue avec Emerson, 3 mai 2013). Dans la production de riz conventionnel,

[305] Les associés n'ont pas toujours planté des légumes biologiques. Cela a commencé après environ cinq ans sur les lieux, grâce à Pelé, associé de COOPAN et technicien en agroécologie, qui a coordonné la transition du conventionnel vers le biologique. On disposait de six « serres » (des plantations à l'air libre, mais avec des filets sur les plantes), mais on a souvent perdu les récoltes pour cause de pluie acide, parfois alors que des commandes importantes se faisaient attendre. Huit personnes travaillaient dans la production d'une grande variété de légumes (brocolis, aubergines, carottes, laitue, poivrons, citrouilles, etc.). Ils livraient une fois par semaine les samedis et mardis. Tout était biologique. Au début, on employait de l'engrais chimique, mais pas de pesticides. Peu de temps après, tout est devenu agroécologique, une production pour la commercialisation qui a duré six à sept ans. Du côté de leur propre consommation de légumes, la culture biologique a pris fin en 2011, dû au manque de main d'œuvre. On avait un relativement bon retour financier, mais ce n'était pas suffisant et les porcs rapportaient beaucoup plus.

les associés paient les services d'un petit avion Cessna pour asperger leurs champs de pesticides, pendant que deux ou trois d'entre eux se trouvent dans les champs afin d'indiquer à l'avion où déverser le produit. C'est alors que, lors d'un débat très houleux, un associé qui défendait la transition intervient : « alors ceux qui veulent continuer [avec le conventionnel] doivent se porter volontaires pour aller agiter le drapeau [utilisé par les travailleurs dans les champs pour guider l'avion] »[306] (Entrevue avec Airton, 23 mars 2013). Personne n'a répondu à la demande et c'est ainsi que s'entame la transition vers une production de riz biologique[307]. Mais pour réellement convaincre les associés de COOPAN, les dirigeants qui défendent le projet, Pieri[308], Pelé[309] et Airton, ont dû faire beaucoup « d'éducation populaire » à travers des discussions, des formations et le visionnement de documentaires sur les effets des pesticides[310]. « On a fini un peu par l'imposer[311] », nous avouait Bosa. « Beaucoup étaient encore contre, car ils pensaient qu'on allait encore plus se casser la figure » (Entrevue avec Bosa, 3 mai 2013). COOPAN

[306] Bosa, un des dirigeants de COOPAN, nuance toutefois l'importance des maladies reliées aux pesticides : « les gens sont tombés malades, mais ce n'était pas tellement le poison. Certains oui, mais d'autres avaient la leptospirose qui peut s'attraper avec le riz biologique. C'était plus le fait qu'on était cassés et que nous [les leaders], avec l'appui du Mouvement, avons réussi à convaincre ceux qui étaient contre » (Entrevue avec Bosa, 3 mai 2013).

[307] Il est intéressant de constater que, si plusieurs *assentamentos* du MST au Rio Grande do Sul ont suivi cette même voie vers le biologique, d'autres *assentamentos* et certaines fermes traditionnelles de petits agriculteurs ont fait le chemin inverse. Zanete racontait que tout le temps qu'il a vécu chez sa mère, il n'a jamais utilisé de pesticide chimique, même pour le soya, un produit dans lequel les pesticides sont utilisés généreusement. « Maintenant, ils n'ont même plus de pelle. Tout est industrialisé et chimique » (Entrevue avec Zanete, 25 mars 2013).

[308] Au début, la COOPTEC, la Coopérative étatique des techniciens du MST, voulait que Pieri travaille pour toute la région (comme il le faisait au début), car il avait des études en administration de coopératives. COOPAN a réussi à le retenir. Il habitait déjà à COOPAN et voulait y rester. Le MST a finalement trouvé quelqu'un pour le remplacer.

[309] Rivelino raconte que Pelé a été une personne clé dans la transition, non seulement à COOPAN mais dans tout l'État, autant pour les légumes en général que le riz. Il avait une formation en agroécologie que très peu de sans-terre avaient à l'époque. « Il a montré que c'était possible de faire autrement » (Entrevue avec Rivelino, 21 juin 2013).

[310] Kombi, un dirigeant de COOPAN, disait que pendant le campement il n'y avait encore aucune discussion sur la question des avantages et désavantages du biologique par rapport au conventionnel. Le débat serait venu environ huit ans plus tard avec les discussions et les campagnes contre les OGM.

[311] La coopérative a même dû interdire aux associés l'utilisation des pesticides dans leurs petits jardins personnels à la maison, car cela pouvait contaminer les champs collectifs. Les sans-terre, à l'époque, possédaient très peu de documentation sur les effets des pesticides.

a été l'un des groupes de producteurs pionniers à s'être lancé dans la production biologique à grande échelle dans l'État du Rio Grande do Sul et au Brésil. Il était dès lors compréhensible que les associés soient sceptiques. Dinho, un associé d'un autre secteur que celui du riz, relate le point de vue de quelqu'un qui n'est pas directement affecté quotidiennement dans son travail :

> « Le seul endroit où je n'ai jamais travaillé c'est dans les plantations de riz. Je sais qu'au début ils ont souffert. Dans les assemblées, il y en avait qui voulaient et d'autres non. Comme cela se produit partout. On a donc fini par voter. Mais selon moi, ce genre de décision c'est le secteur qui doit présenter la proposition et y faire face. D'après ce qu'ils disaient, ça fonctionnerait. Ça prendrait du temps, mais ça fonctionnerait. Moi qui n'étais pas dans la plantation, je trouvais que c'était une bonne idée. J'encourageais le projet. Aujourd'hui, ce n'est pas encore 100%, mais ils ont réussi. Tu dois faire confiance aux autres. Tu dois faire confiance à qui le fait. Si tu ne fais pas confiance, on n'avancera pas. Les personnes peuvent avoir leurs défauts, mais c'est à ceux qui travaillent dans le secteur que tu dois faire confiance » (Entrevue avec Dinho, 24 juin 2013).

La transition ne s'est pas faite sans obstacle. Un investissement initial était requis et il a fallu emprunter à la banque. À l'époque, début des années 2000, le public n'était pas bien informé sur les produits biologiques et leur viabilité économique. Craignant un rejet de la demande de prêt, les sans-terre ont omis de mentionner à la banque qu'ils se serviraient de l'emprunt pour modifier leur production[312]. De plus, ils n'avaient pas la structure nécessaire pour entreposer le riz afin d'avoir la certification biologique, ce qui

[312] Bosa mentionnait, dans une conversation avec des Uruguayens venus demander conseil sur comment opérer la transition vers l'agroécologique, qu'aujourd'hui il est beaucoup plus facile pour COOPAN d'obtenir un prêt auprès de la Banco do Brasil. La veille de la conversation, les associés avaient obtenu $200,000 reais immédiatement après la demande. Les deux paliers du gouvernement, fédéral et étatique, ont plusieurs programmes pour encourager et consolider la production des *assentamentos*. « Le problème, c'est qu'on ne voit jamais la couleur de l'argent, en plus de ne pas être suffisant », explique Bosa.

> « C'est 60 millions de reais [les programmes de crédits pour l'agriculture auxquels ils ont accès], trente du fédéral et trente de l'étatique, mais une fois distribués, il ne reste pas grand-chose pour les familles. Le meilleur qu'ils nous offrent, ce sont les emprunts avec peu d'intérêts et quelques subventions, mais c'est encore trop peu. Notre chance c'est d'avoir un crédit auprès de la Banco do Brasil qui nous permet d'emprunter $500,000 reais ou même $1 million de reais si on en a besoin » (Conversation de Bosa avec les Uruguayens, 3 septembre 2013).

les forçait à vendre leur produit comme étant du riz conventionnel pour ne pas se brouiller avec la banque. Ils ont donc commencé à produire de façon biologique à petite échelle, seulement 6-7 ha[313], mais en le vendant comme riz conventionnel. Le marché de produits biologiques était très peu développé et le public prêt à payer plus cher pour ce type de produit était assez restreint. Afin de s'assurer d'écouler leur produit, les sans-terre vendent à perte, cette décision leur assurant une visibilité et une appréciation des consommateurs qui reconnaissent une qualité supérieure. « C'était la meilleure démonstration qu'on produisait par principe, par conviction » (Entrevue avec Emerson, 3 mai 2013). Trois ans plus tard, 100% de la plantation est biologique.

Le dernier argument qui finit par convaincre définitivement les associés des avantages de l'agriculture biologique est l'augmentation des revenus distribués aux assoiciés. La première année (2001-2002), les associés n'ont pas réussi à rentabiliser la transition pour cause de productivité et de ventes trop faibles[314].

> « Mais on a eu beaucoup moins de pertes économiques, car on avait réduit les coûts n'ayant plus besoin de pesticides, de fertilisants, etc. C'est devenu un autre argument [la réduction des coûts] pour [convaincre] ceux qui étaient [encore] contre » (Entrevue avec Bosa, 3 mai 2013).

Cet argument économique a été tout à fait déterminant pour convaincre les sceptiques. Kombi, un des dirigeants, explique le raisonnement :

> « On savait d'avance que les coûts allaient diminuer. On passait les pesticides en avion ! Donc, c'est pour cela que je dis que la partie économique jouait pour beaucoup. On leur disait : "regardez combien on dépense en avion. Ce montant, on pourrait le redistribuer en partie aux familles" » (Entrevue avec Kombi, 13 juin 2013).

[313] On a constaté que la production était plus faible dans le biologique, passant de 100 sacs/ha à 50-60 sacs/ha.
[314] Au début, les associés vendaient du riz biologique, mais consommaient du riz conventionnel, car on ne produisait simplement pas assez.

Comme Emerson était un « libéré[315] » qui s'occupait des relations de production entre tous les *assentamentos*, il a insisté pour que tous emboîtent le pas en donnant l'exemple de COOPAN[316]. Cela a beaucoup aidé à motiver les associés sceptiques qui voyaient tout à coup l'ensemble du MST adopter les mêmes pratiques. Lors d'une visite de jeunes élèves de l'école secondaire à COOPAN, Reni leur a expliqué avec beaucoup de fierté la production agroécologique. Après la présentation d'Ana Paula sur la période de transition, Reni a expliqué, très enthousiaste : « Et aujourd'hui on prend la poudre de riz et on la donne aux porcs dans leurs céréales. Les excréments sont utilisés comme engrais. Rien n'est perdu et on peut l'acheter [le riz] dans le marché public de Porto Alegre[317] » (Conversation de Reni avec des jeunes étudiants, 10 octobre 2013).

---

[315] Le terme « libéré », *liberado* en portugais, est utilisé par le MST pour désigner un militant sans-terre, choisi par les coordonnateurs ou leaders d'une communauté sans-terre (un campement ou un *assentamento*), et dont les tâches seront ailleurs que dans sa communauté. Par exemple, si la personne est campée, elle aura toujours sa tente dans un campement et comptera officiellement comme enregistrée dans un campement, mais, en pratique, elle se déplacera dans tout l'état ou la région pour remplir toutes sortes de tâches dont le Mouvement a besoin (par exemple, des mobilisations, organisation de campements, d'actions, etc.). Les personnes désignées comme libérées obtiennent ce statut, cette autorité, après avoir démontré certaines capacités. Selon nos conversations et entrevues, ce sont des personnes qui se démarquent par leur compétence, leur sang-froid, leur esprit de leadership, leur dévouement à la cause et au MST, leur jugement et leur morale. Ces qualités doivent ressortir, par exemple, dans la coordination d'un campement, dans les formations, dans l'accomplissement des tâches quotidiennes, dans la résolution de disputes, dans l'élaboration de stratégies, dans l'organisation d'actions et dans l'écoute.

[316] Les autres coopératives qui suivent immédiatement sont COOPAT dans l'*Assentamento Lagoa do Junco*, dans la ville de Tapes et COAPRI, dans l'*Assentamento Filhos de Sepé*, à Viamão (Escher, 2015 : 386).

[317] Le problème initial était de trouver les marchés pour écouler le produit :

> « […] au début, on produisait et on vendait à n'importe qui. Pour produire et avoir une indépendance, on devait savoir [d'avance] à qui on le vendrait. On devait avoir une étude de marché. C'était fondamental pour l'ensemble du projet ! Parce qu'une chose c'est produire. C'est le plus facile. Mais jusqu'à aujourd'hui on a des problèmes de commercialisation pour fermer le cycle. Et cette partie ne dépend pas tellement de l'agriculteur. Elle dépend du syndicat, du consommateur, du gouvernement. Au début, ce n'était vraiment pas facile » (Conversation de Bosa avec les Uruguayens, 3 septembre 2013).

Qui plus est, il faut toujours s'adapter aux changements technologiques :

> « À chaque deux ans, on changeait tout ! Parce que chaque année, il y a des nouvelles technologies et nos machines deviennent désuètes. Par exemple, dans le processus de sélection des grains, il y a des Allemands qui sont venus ici la semaine passée et ils voulaient acheter notre riz. Le problème c'est qu'ils exigeaient une autre machine de sélection des grains. Ils nous ont même offert de payer plus cher pour notre riz jusqu'à ce qu'on achète la machine et ensuite ils reviendraient au prix normal » (Conversation de Bosa avec les Uruguayens, 3 septembre 2013).

Bosa complète son intervention en affirmant :

La transition vers l'agroécologie représente un point tournant pour COOPAN. Symboliquement et politiquement, elle démontrait à tous les *assentamentos* du MST qu'une alternative à l'agriculture conventionnelle dominée par les multinationales de l'agrobusiness était possible[318]. À l'image de COOPAN comme exemple de gestion collective d'une coopérative s'ajoutait celle de « leader écologique ». C'est d'ailleurs, présentement, la pierre angulaire de la stratégie politique du MST au niveau national, qui insiste sur le potentiel de productivité à la fois économique et agroécologique des *assentamentos* (voir MST, 2013).

Du point de vue de l'institution de la communauté, une fois la transition réussie, on a assisté à l'émergence d'un sentiment de fierté. Des visiteurs viennent régulièrement constater comment la coopérative fonctionne, la population locale apprécie les produits et les fêtes communautaires attirent des milliers de participants. Il est important de relever, pour notre propos, les arguments qui finissent par convaincre les sceptiques. Ils tiennent en trois éléments. Il est question d'abord du manque de structuration et d'organisation de la production de riz conventionnel qui ne rapporte pas assez, ensuite des maladies

---

> « Donc, qu'est-ce qui est à retenir ? L'important est de prendre une décision ferme et planifiée. Ensuite, il faut toujours chercher de l'aide. Du maire, du gouvernement, des organisations, du MST, de quiconque est prêt à vous aider ! Pour nous, c'était cela. Si on n'avait pas vaincu la peur, on sèmerait encore du conventionnel » (Conversation de Bosa avec les Uruguayens, 3 septembre 2013).

Romeu, conclut la discussion en affirmant qu'un facteur important dans la structuration de la production biologique a été la création du *Grupo Gestor de Arroz Ecologico*[317] (Groupe gestionnaire du riz, GGAE) :

> « Si c'était seulement nous, COOPAN, seule, tout aurait été beaucoup plus difficile. Donc, aujourd'hui, le Groupe qui s'est formé il y a quinze ans avec très peu de familles est implanté dans presque tous les *assentamentos* de la région. Donc, on a uniformisé nos méthodes. Le Groupe met des personnes compétentes à la disposition des *assentamentos*. Ces personnes doivent parfois déménager de chez elles pour aider un *assentamento*. Le Groupe doit réfléchir comme un tout. Il doit penser à l'ensemble des producteurs de riz de la région et de l'État. Cet échange d'expérience est très important » (Conversation de Romeu avec les Uruguayens, 3 septembre 2013).

[318] Escher explique qu'en 1994, année de fondation de COOPAN, et avec la création de COOTAP en 1996, tout avait été développé pour produire le riz de manière conventionnelle. Aujourd'hui, il existe 1,300 familles *assentadas* dans la région de Porto Alegre pour un total de 18,000 ha de terre, dont 7,000 sont propices à la plantation de riz irrigué et biologique (Escher, 2015 : 385).

contractées par certains associés et, enfin, de l'augmentation des surplus distribués aux membres du fait de la diminution des coûts de production. Le premier et, surtout, le dernier argument sont des plus significatifs, car ils pointent encore une fois vers la tension entre les principes politiques et les intérêts économiques personnels dans la prise de décisions des associés. Nous verrons que ces tensions augmenteront chaque fois plus au cours des années au point de poser explicitement la question des rapports entre le politique et l'économique au niveau collectif et individuel.

6.3. Le fragile équilibre entre l'individuel et le collectif

Retournons au récit d'Emerson. Une fois la coopérative stabilisée économiquement et bien organisée en termes de production et de commercialisation, le premier exemple de conflit qui aurait pu « déstructurer » COOPAN concerne la responsabilité des dépenses entre la coopérative et les associés. Initialement, COOPAN prenait en charge une liste de dépenses régulières des associés, notamment les comptes d'électricité et de lait. « La coopérative faisait tout pour l'associé » (Entrevue avec Emerson, 3 mai 2013). Emerson raconte que le problème a émergé lorsque certains associés ont commencé à se plaindre, par exemple, qu'un tel ou un tel laissait l'éclairage en fonction toute la nuit. D'autres encore oublient toujours d'éteindre l'éclairage dans tel ou tel secteur. Ce qui débute comme des plaintes anodines, sans importance, gagne rapidement en ampleur, « des associés traitant d'autres de tous les noms, car ils gaspillaient l'argent collectif pour des caprices ou manifestaient un manque de responsabilité envers le groupe[319] » (Entrevue

[319] Branford et Rocha rapportent deux exemples de problèmes similaires dans des *assentamentos* du nord-est. Dans les deux cas, l'association de l'*assentamento* payait la facture d'électricité de tous les *assentados*. N'ayant pas le moyen de connaître la consommation individuelle de chaque maison, les *assentados* se

avec Emerson, 3 mai 2013). Tout comme pour la distribution de terre, la solution trouvée a été l'implantation d'une autre « procédure ».

> « La première décision qu'on a prise a été que la coopérative n'allait plus payer les comptes d'électricité. Chacun payerait ses factures. On a établi une moyenne des comptes d'électricité, et on l'a inclus dans l'avance [de revenu]. Donc, au lieu de retirer de l'argent de l'avance, on a ajouté plus d'argent pour que chacun paie ses comptes. Cela a réglé un énorme problème ! Après ce changement, il n'y a plus eu une plainte et aucune lumière n'a été laissée allumée inutilement. Cette décision nous a servi de leçon pour entamer une série de procédures » (Entrevue avec Emerson, 3 mai 2013).

Les associés ont réglé un deuxième conflit, celui du lait et du porc, de manière similaire. La coopérative distribuait gratuitement son propre lait et le porc aux associés. Certains ont commencé à se plaindre que des associés prenaient leur part pour la vendre plutôt que de la consommer. On a alors fait la moyenne du lait et du porc distribués aux associés, on a calculé le coût et on a également augmenté la valeur de l'avance de revenu. Tous ont donc commencé à payer le lait et le porc au prix coûtant. Problème réglé :

> « Aujourd'hui tout ce que les associés prennent dans la coopérative, ils le paient. Et nous avons toujours inclus ces nouveaux coûts dans l'avance [de revenu]. Cette décision a été extrêmement éducative. À l'époque, cette décision nous a sauvés ! Cette décision […] a responsabilisé les personnes, leur a donné des outils pour mieux gérer leur quotidien. Donc, la coopérative n'est plus responsable de soutenir [financièrement] les familles, les familles se soutiennent elles-mêmes. […] Cela a eu l'effet d'un saut qualitatif immense du point de vue de la gestion » (Entrevue avec Emerson, 3 mai 2013).

Le troisième conflit majeur, ce que Emerson appelle des « mécontentements déstructurants qui touchent à l'avenir de la coopérative », est née de la perte graduelle du contrôle financier des ventes. À l'époque, chaque secteur était responsable des ventes de ses produits et ramenait l'argent au secteur administratif. Par exemple, le secteur des porcheries vendait du maïs, des céréales, de la nourriture de porc et des porcs vivants. Le

---

plaignent de la consommation abusive des uns et des autres, ce qui provoque un conflit majeur (Branford et Rocha, 2002 : 103).

secteur de l'abattoir vendait de la viande. Le secteur des volailles, en plus de la viande, vendait des céréales pour les poules et le secteur du riz vendait son produit. En somme, tout était vendu séparément. « Cela créait un malaise, un mécontentement » et des plaintes s'ensuivaient :

> « "pourquoi l'autre joue aux cartes dimanche matin, alors qu'il pourrait être en train de vendre du porc ? En tout cas, mon secteur est ouvert dimanche matin ! Qui sait exactement combien de kilos de viande a donné ce porc ? Personne sauf celui qui l'a coupé". Ça crée un mécontentement et une méfiance » (Entrevue avec Emerson, 3 mai 2013).

Il n'y avait pas d'heures d'ouverture officielles, ce qui avait pour conséquence que des clients se présentaient chez des associés un samedi après-midi pour acheter de la viande, entraînant toute une série de tâches supplémentaires (aller à l'abattoir, etc.). Tous n'avaient pas la même patience et le même dévouement ; d'autres se plaignaient alors du manque de sérieux et d'engagement envers le collectif. Comment régler le problème ? « Après trois mois de discussions, d'engueulades et de débats, on a pris une décision. Dorénavant, plus aucun secteur ne sera responsable des ventes. Toutes les ventes se feront au bureau. […] Le secteur ne fait que passer les commandes au bureau[320] » (Entrevue avec Emerson, 3 mai 2013). Pour Emerson, l'effet d'une telle décision est clair : « ce fut un changement de moralisation. L'effet de moralisation interne était très, très, très grand, encore une fois créé par une procédure administrative » (Entrevue avec Emerson, 3 mai 2013). Il remarque également que même après le changement de procédure, il y avait encore des secteurs qui essayaient de vendre eux-mêmes leurs produits. Selon Emerson,

[320] Le changement est récent, ayant été implanté qu'en 2011. Le système n'est pas encore rodé. Lorsque nous commentons le fait que les ventes sont maintenant centralisées, Dinho répond : « [rires] cela arrive encore aujourd'hui. La coopérative ferme à 11h30 le samedi. Mais il y en a qui arrivent après et achètent du foin. Ils savent où est le foin, ils le prennent et laissent l'argent à Rosane [le couple habite tout près]. Mais cela n'est pas correct ». Rosane ajoute : « je ne suis même pas associée ! Mais je fais confiance parce qu'ils achètent toujours ici. Mais si quelqu'un le voit… » (Entrevue avec Dinho et Rosane, 24 juin 2013).

cela « démontrait qu'il y avait déjà trop de vices. Et quand l'argent est impliqué, c'est encore pire. Ce changement nous a donné une assurance, une transparence administrative très grande » (Entrevue avec Emerson, 3 mai 2013). Pour Emerson, la « moralisation » signifiait une « plus grande transparence dans les relations interpersonnelles. Les personnes se faisaient soudainement plus confiance, car elle savait que l'une ne pouvait pas essayer de profiter financièrement du collectif[321] » (Entrevue avec Emerson, 3 mai 2013).

***

À travers ces exemples de conflit, ce que nous observons ici est l'instauration de pratiques qui visent un équilibre entre la collectivisation et l'individualisation. Dans les deux premiers exemples mentionnés, il semblait y avoir un déséquilibre en faveur du collectif, ce qui semblait entraîner une déresponsabilisation individuelle. Les individus perdaient la notion de la valeur de leurs gestes, car ils ne voyaient pas les effets directs de ces derniers sur la collectivité. Cet exemple semble indiquer que trop de collectif peut tuer le collectif.

En revanche, dans le dernier exemple, nous observons plutôt ce qui semble un excès d'individualisation. Le fait que chaque secteur vende ses propres produits a pour effet de déresponsabiliser le collectif, laissant le choix aux individus concernés de prendre (ou pas) en main cette responsabilité délaissée par le groupe. Une méfiance et un manque de confiance en résultent. Dans cet exemple, le fait de collectiviser l'activité de ventes harmonise une pratique dont la responsabilité doit être collective et non individuelle. C'est

[321] À titre de comparaison, Bleil rapporte les propos de Solange, une militante de la coopérative COPAVI, au Paraná : « Le plus dur a été de sortir de la logique du "moi" ! Penser à partir de l'idée du "nous", "pour le bien-être de tous les membres", "changer notre mentalité". Pour nous, c'est ce changement qui a été le plus dur » (Bleil, 2012 : 233).

donc par l'application de « procédures », que l'on peut soit « responsabiliser » ou « éduquer » les individus, soit « moraliser » des « vices », c'est-à-dire surmonter des attitudes trop individualistes. Dans les deux cas, ce ne sont pas des cours théoriques sur l'individualisme libéral ou la collectivisation socialiste qui ont fait en sorte que les personnes ont changé leur mentalité et leur attitude, mais plutôt des actions concrètes et précises qui font comprendre à la fois rationnellement et sensiblement que les comportements, individuels ou collectifs, ne sont pas adéquats ni pour les individus, ni pour le groupe.

***

L'effet sur le moral individuel et collectif de l'argent distribué pour la rénovation des maisons est un autre exemple de la nécessité de penser un équilibre entre l'individuel et le collectif. Au moment de leur construction, les maisons se ressemblent, elles ne sont ni très grandes ni très confortables, elles possèdent le minimum nécessaire pour y vivre. En 2011, COOPAN parvient à obtenir des ressources de l'INCRA pour la rénovation des habitations dans les *assentamentos*. Cet argent a permis aux familles d'agrandir, de rénover et, surtout, de personnaliser leur maison. La maison standard était de quinze par vingt mètres carrés. Ceux qui voulaient en faire plus devaient payer eux-mêmes. Après la rénovation, la plupart ont agrandi leur maison, certaines faisant maintenant trente par quarante mètres carrés. Aujourd'hui, chaque maison est unique, rénovée en fontion du nombre d'enfants dans les familles. Le saut en termes de qualité de vie a été stabilisateur pour l'ambiance générale et la motivation au travail, en plus d'avoir redonné un caractère personnel à la vie collective. En effet, le fait de se démarquer du groupe par une maison singulière s'inscrit dans le besoin de prendre en compte les aspirations et désirs personnels

dans le cadre même du projet commun, toujours en vue d'équilibrer l'individuel et le collectif. Bien que cette situation n'a pas suscité de conflit, elle est significative, car les familles ont senti très concrètement, dans leur vie quotidienne, une amélioration drastique de leur qualité de vie, fruit de leur effort collectif et du choix consistant à d'abord priorisé financièrement la coopérative. « Le moral des troupes et la motivation au travail étaient nettement meilleurs simplement après l'annonce officielle que les maisons seraient rénovées » (Entrevue avec Airton, 24 mars 2013).

Un autre exemple sur lequel il convient de s'attarder a trait à l'établissement de l'ordre de construction et de distribution des maisons. Lorsque l'aide a été obetenue de l'INCRA, les associés ont décidé de mettre l'argent en commun et de construire une maison à la fois. Cependant, qui aura le privilège de voir sa maison construite en premier ? On a réglé le problème en décidant de procéder par tirage au sort. On avait déjà établi le plan de l'*agrovila,* soit la disposition des maisons en forme ovale. La première maison serait construite à côté du bureau qui possédait déjà les systèmes d'égoûts, d'eau et d'électricité. Ces installations devaient être prolongées au fur et à mesure des constructions[322]. Certaines années, on ne construisait aucune maison ; mais généralement on réussissait à distribuer entre deux et six maisons par an aux familles[323]. Plus de sept ans se sont écoulés avant que toutes les trente-trois maisons soient construites. Pendant ce temps, les associés habitaient à plusieurs familles dans des maisons construites au fur et à mesure. Nous avons demandé à Fatima s'il y avait eu des problèmes de « co-habitation ». Sa réponse a été révélatrice de l'état d'esprit des associés :

[322] Les installations devaient logiquement partir du bureau afin d'être étendues aux maisons, une décision d'ordre pragmatique qui a tout de même fait l'objet de plusieurs débats, certains voulant que leur maison soit construite plus éloignée des bureaux, mais avant celles des autres.
[323] Certains associés qui avaient un peu d'épargne de côté, comme Mauri, ont construit leur maison avant les autres, la coopérative les remboursa plus tard.

> « À la maison, en réalité, personne n'est individualiste à cause de cela. On a appris à devoir tout partager. Avant cette maison avec Romeu [la dernière avant qu'elle et sa famille obtiennent leur propre maison], c'était d'autres maisons. On avait été choisis bien avant, mais on a décidé de donner notre place à d'autres qui en avaient plus besoin : Zarpe, Romeu, Kombi [les deux derniers sont des pères de famille qui avaient des enfants en bas âge]. C'est environ trois maisons ou trois tours qu'on a sautés. Par exemple, dans les maisons centrales [où sont installés les bureaux aujourd'hui et où habitaient le plus de personnes ensemble] il y avait beaucoup de gens qui ne s'entendait pas, donc on a sauté notre tour. L'ordre du tirage au sort et l'ordre suivie pour l'installation des familles n'étaient pas les mêmes, car ceux qui en avaient plus besoin finissaient par avoir leur maison avant » (Entrevue avec Fatima, 22 juin 2013).

Dans ce conflit sur l'ordre de construction et de distribution des maisons, l'application d'une solution intrinsèquement égalitaire – le tirage au sort – dans une situation où les besoins individuels sont inégaux, a pour effet de faire précisément apparaître avec intensité une situation politique d'injustice. Cette situation d'inégalité fait écho à la forme de la communauté que les associés désirent créer. Le geste de sauter son tour montre bien à quels principes politiques on tient : l'égalité, certes, mais pas au détriment des différences et besoins individuels. Dans un groupe doté d'un esprit collectif fort, la conséquence est que les sujets réaffirment l'autorité politique de la vie collective, cette fois en posant concrètement des limites à l'égalité des personnes.

6.4. Les salaires

Les trois prochains exemples de conflits concernent les « salaires[324] », par les associés appelés *adiantamento* (avance de revenu), probablement un des problèmes les

[324] Les associés n'appellent jamais leurs revenus des « salaires ». D'une part, car cela renvoie, selon eux, à la société de salariat critiquée par Marx, et, d'autre part, car dans le jargon des coopératives les revenus des associés sont appelés « surplus » ou « excédents ». Lorsque nous avons posé la question à savoir si, indépendamment des responsabilités d'un associé au sein de la coopérative, tous recevaient le même salaire, Airton nous a répondu : « Ce n'est pas un salaire. C'est comme une redistribution mensuelle, mais ce n'est pas un salaire, c'est la distribution des surplus » (Entrevue avec Airton, 23 mars 2013).

plus durables traversant l'histoire de la coopérative[325]. Le premier de ces conflits a consisté dans le fait que les salaires étaient comptabilisés comme une « avance », un « surplus ». Si la coopérative performait économiquement, elle dégageait davantage de surplus, qui étaient alors redistribués aux associés.

> « En revanche, si ça allait mal, si la coopérative n'avait pas de surplus, ce que tu avais reçu [comme avance] devenait une dette. Car si la coopérative ne fait pas de surplus, comment peux-tu avancer de l'argent qui n'existe pas ? Donc, il y avait beaucoup de plaintes. On a perdu plusieurs familles à cause de ce mécanisme. Je travaillais plus, je me forçais plus, je recevais plus, mais je devais plus. C'était une erreur. Qu'est-ce qu'on a fait ? On a dit que l'avance [de revenu] était un coût et non un surplus. C'était extrêmement significatif pour la coopérative. Donc, la main-d'œuvre aujourd'hui n'est pas considérée comme une redistribution de surplus, mais comme des coûts de production » (Entrevue avec Emerson, 3 mai 2013).

Autrement dit, généralement, dans une coopérative, ce sont les « surplus » ou les « excédents » (les « profits[326] ») qui sont distribués aux associés sous forme de salaires ou « d'avances de revenu ». Cette « avance » est désormais comptabilisée comme coût de production, ce qui permet de mieux prévoir et de se prévenir contre les mauvaises années où il n'y a pas de surplus. Grâce à cette nouvelle « procédure », c'est la coopérative qui encaisse la « dette potentielle » et non pas les associés. C'est un autre exemple d'un conflit entre individualisation et collectivisation, réglé par une « procédure », qui a fait pencher l'équilibre davantage vers le collectif.

Un autre conflit à propos des salaires a eu trait à la décision d'allouer une avance de revenu mensuel plus importante aux familles. Avant cette décision les familles recevaient un montant assez faible chaque mois, car on attendait la fin de l'année agricole et donc les résultats financiers avant de verser d'un coup d'éventuels surplus. Cela faisait

[325] Pour des expériences à la fois semblables et différentes de problèmes reliés aux salaires, voir notamment Chiariello et Eid, 2015 : 91-96.
[326] Les associés n'utilisent pas le terme « profit », mais parlent plutôt de « surplus » ou « d'excédent » pour les mêmes raisons qu'ils ne parlent pas de « salaire ».

en sorte que les *pão duro* (chiches) mettaient cet argent à la banque, alors que les *mão aberta* (dépensiers) dépensaient tout d'un seul coup. Ces derniers venaient ensuite se plaindre que la coopérative ne distribuait pas assez d'argent pendant l'année. On a donc décidé d'abolir cette « valeur extra » et on a commencé à augmenter l'avance mensuelle de revenu. Plutôt que d'attendre les résultats financiers à la fin de l'année, on a décidé d'établir une moyenne et de distribuer les revenus sous forme d'avance mensuelle. Maintenant, on a une « politique établie » d'augmentation graduelle des avances de revenu au fil des années. L'instauration de cette nouvelle pratique a également eu un effet « éducatif » de « responsabilisation individuelle ». Il fallait dans ce cas que le collectif identifie une pratique qui demeurerait individuelle, mais qui « éduquerait » davantage les associés. COOPAN a la volonté de lier travail commun et vie privée pour en faire un rapport pédagogique.

Le dernier conflit à propos des avances de revenu, peut-être le plus important de l'histoire de COOPAN, a touché la détermination du montant. Par principe « d'équité et de justice sociale », toutes les avances de revenu de tous les associés sont (à peu près) les mêmes. Peu importe la fonction occupée par la personne, qu'elle soit comptable ou cuisinière, elle reçoit la même avance de revenu. Or, cela a posé d'emblée une série de problèmes par rapport à l'incitation à l'effort. « Presque à chaque année, on change un peu le système », mais sans jamais trouver une solution ou un mécanisme définitif (Entrevue avec Bosa, 3 mai 2013). Les avances de revenu ont presque toujours été établies selon le nombre d'heures de travail[327]. Le taux horaire de salaire, quant à lui, est déterminé au

[327] Sauf une année où on a procédé par jour de travail, ce qui a été un échec total, le système étant trop imprécis.

moment de la planification annuelle[328] : « on a construit cette valeur avec l'expérience des dix-neuf ans ensemble » (Entrevue avec Airton, 23 mars 2013). En juin, on détermine les avances de revenu en fonction du volume de production et de vente, passé et estimé. Les associés établissent ainsi le montant à être distribué par mois à chacun.

Premier problème soulevé par cette méthode : il n'y a pas de plafond maximal d'heures de travail par jour. Chacun peut alors indiquer n'importe quel nombre d'heures travaillées. Certains indiquaient plus d'heures qu'ils n'en avaient réellement travaillées, d'autres s'en apercevaient et se plaignaient. On a alors plafonné le nombre maximal d'heures par jour à dix. Cela n'a réglé qu'une partie du problème, car le réflexe a été d'indiquer toujours le nombre maximal d'heures ; même si on ne travaillle effectivement que huit heures, on en indique dix[329].

Tous les associés doivent indiquer le nombre d'heures travaillées à la fin de la journée. En vingt-trois ans, on a eu largement le temps d'identifier les (mauvaises) habitudes de chacun, ce qui a provoqué nombre de disputes ouvertes ou de ragots. L'autre effet de la procédure a été de décourager les bons travailleurs qui, eux, travaillaient effectivement douze heures, voire treize. Signe de frustration, certains ont réduit leurs heures de travail. Certains excellents travailleurs se sont même fatigués de la situation et ont quitté la coopérative. En revanche, des associés comme Pelé, Airton, Pieri, Bosa (tous des dirigeants, sauf Pelé), ont continué de faire plus de dix heures par jour tout en étant payé que pour dix.

[328] Le chapitre dix est entièrement consacré au « processus d'évaluation et de planification », qui a lieu chaque année.

[329] Beto donne cet exemple : « Il y en avait un qui marquait huit heures, un autre arrivait juste après et marquait neuf heures et un troisième juste après et marquait dix heures. Mais ils avaient tous travaillé ensemble ! Il en va beaucoup de la conscience des personnes » (Entrevue avec Beto, 10 juin 2014).

La quête de solutions se poursuit. Pour l'instant le critère le plus ancien et qui fonctionne encore le mieux est celui du nombre d'heures – plus on travaille, plus on reçoit. Ce critère, quantitatif, fonctionne relativement bien, mais n'est pas parfait pour les raisons données précédemment. Le cœur du problème consiste à trouver un système qui récompense ceux et celles qui travaillent plus, qui mettent plus d'efforts dans le travail et à s'assurer que tout le monde fait le minimum d'heures requis. Le défi consiste donc à établir un critère qualitatif du travail accompli. En effet, « comment récompenser ceux et celles qui sont les plus dédiés, qui mettent plus d'efforts, qui sont plus engagés ? », se demande Airton (Conversation avec Airton, 3 octobre 2013). Qui plus est, comment établir de tels critères « et l'appliquer à soi-même ? Tout le monde veut toujours avoir raison. Tu appliques un critère sur moi, j'applique un critère sur toi, mais on n'a pas la même vision des choses. Ce processus est très pénible » (Entrevue avec Airton, 23 mars 2013).

Pendant un certain temps, les associés ont constitué une équipe chargée spécifiquement de contrôler les heures, mais cela n'a pas fonctionné, car il s'agissait là d'une main d'œuvre « gaspillée, alors qu'on avait besoin de ces gens ailleurs », en plus d'aller à l'encontre de l'idée de responsabilisation individuelle (Entrevue avec Airton, 23 mars 2013). On a aussi essayé de donner la responsabilité d'indiquer les heures aux coordonnateurs de chaque secteur[330]. Tentative qui a également échoué, puisque les coordonnateurs n'ont pas le temps de vérifier l'heure d'arrivée et de départ de chaque travailleur ; en outre, tous les coordonnateurs n'ont pas la même rigueur[331]. En juin 2014,

[330] COPAVI, au Paraná, procède de cette façon. Chaque secteur choisit un coordonnateur qui note les heures des membres. Le salaire est calculé selon le nombre d'heures travaillées (Bleil, 2012 : 184).

[331] Dinho nous confiait, par exemple, que Pelé, le coordonnateur des silos de riz, est très sévère et ne laisserait jamais quelqu'un indiquer plus d'heures qu'il n'en a fait. En revanche, dans le secteur des

c'est à contrecœur[332], notamment pour les dirigeants, qu'on s'est résigné à installer des « horloges de points ». Comme dans n'importe quelle entreprise, les travailleurs doivent enregistrer leurs heures d'arrivée et de départ à l'aide d'une petite machine installée dans tous les secteurs. Les heures de départ et d'arrivée ne peuvent qu'être enregistrés à partir de 7h00 et jusqu'à 18h30, afin d'éviter que certains arrivent plus tôt et partent plus tôt, ou vice-versa. Donc, impossible de faire des heures supplémentaires.

En termes de différenciation de revenu, on a proposé de donner 5% de plus aux coordonnateurs, car c'est un travail supplémentaire que personne ne veut faire. Le problème tient à ce que certains associés qui ne sont pas des coordonnateurs méritent également un revenu supplémentaire pour leur effort. Pendant un certain temps, on a voulu motiver les associés à suivre des cours techniques et des formations, et on a ajouté 5% de revenu au temps consacré à ces activités. On donne également un 5% supplémentaire pour la participation aux activités politiques et cette règle est toujours en vigueur. Ceux qui participent à une action du MST reçoivent le même revenu que s'ils avaient fait une journée régulière de travail. Cela n'empêche pas que la plupart décide de ne pas participer. C'est là un contraste énorme par rapport au temps de campement et qui pose encore une fois le problème de la relation entre l'économique et le politique.

Le dernier système implanté, depuis environ cinq ans, et qui semble avoir mieux fonctionné, est fondé sur le vote. Pour récompenser l'effort et le dévouement, on a décidé qu'à tous les trois mois, se tiendrait un vote secret, où chacun indiquerait les personnes ayant « travaillé plus fort » au cours du dernier trimestre. On donnerait 5% de plus par

---

porcheries la coordonnatrice Reni est « plus dans la lune pour les heures et moins sévère » et les personnes en profitent (Entrevue avec Dinho, 24 juin 2014).

[332] Beto nous disait : « Maintenant la solution à laquelle on ne pouvait plus y échapper, c'était l'horloge de point ! On est arrivé là…c'était la chose qu'on ne voulait pas faire…mais pour ceux qui ne font que le minimum nécessaire, cela ne change rien » (Entrevue avec Beto, 10 juin 2014).

heure travaillée à ces personnes[333]. Un montant symbolique, mais néanmoins apprécié de ceux et celles qui le reçoivent ; en outre, c'est une motivation pour qui n'a pas reçu ce supplément[334]. Il y a eu une certaine résistance, mais la majorité l'a approuvé et le système a été implanté.

Le processus a bien fonctionné pendant un certain temps. Or, après deux ans, des personnes ont commencé à « trouver les failles »[335] et se sont groupés pour s'échanger des votes. « Le problème, c'est que les gens votent par amitié, par compagnonnage, et cela ne fonctionne pas. C'est mieux qu'avant, mais ça ne fonctionne pas à 100%. Il y en a qui votent de manière responsable, mais beaucoup votent par amitié » (Entrevue avec Dinho, 12 juin 2013). La Direction s'est aperçue du stratagème et afin de pallier au problème a décidé de pondérer les votes. Dorénavant, le vote des dirigeants et des coordonnateurs vaut plus (douze points) que ceux des autres travailleurs. Des associés se sont alors plaints que la Direction et la Coordination s'octroyaient trop de pouvoir. Un grand débat a eu lieu, mais force a été de constater que le système fonctionnait mieux qu'avant, c'est-à-dire que les travailleurs récompensés étaient effectivement ceux qui travaillaient plus fort en général. Au moment d'écrire ces lignes, la question est encore débattue et il n'y a toujours pas de solution définitive.

Tous ces problèmes de rémunération et de contrôle d'heures de travail, en réalité, découlent d'un même conflit de fond, qui touche à la différence d'efforts et de

[333] Au fil des années, cette différenciation de revenu a varié entre 5% et 13% de plus que le revenu régulier.
[334] Les personnes votent pour leurs coéquipiers de secteur en choisissant entre « bon » (six points), « moyen » (trois points), « mauvais » (zéro point). Au départ, on votait pour n'importe quel associé de la coopérative. On s'est vite rendu compte que cela ne fonctionnait pas, car il est très difficile de savoir qui travaille plus dans un secteur qui n'est pas le leur.
[335] Comme le dit Bosa, « Après un certain temps, les gens vont apprendre comment ça fonctionne et vont essayer d'en profiter. On devra alors inventer quelque chose d'autre. Il n'y jamais quelque chose qui fonctionne pour toujours. On doit toujours créer des nouveaux trucs, des manières nouvelles de fonctionner. Quand les gens s'habituent trop à une façon de fonctionner, il faut changer. Il n'y a jamais une année semblable à la précédente » (Entrevue avec Bosa, 3 mai 2013).

dévouement. Cet écart s'explique par des perceptions distinctes quant au travail. Ce propos est illustré par un exemple que donne Beto, un ancien associé ayant quitté la coopérative, entre autres parce qu'il ne supportait plus le fait de devoir « trainer sur son dos des travailleurs parfaitement capables de travailler plus qu'ils ne le font, mais qui ne le font pas par manque de dévouement, parce qu'ils se sont assis sur leurs acquis » (Entrevue avec Beto, 10 juin 2014). Beto raconte que « l'autre jour avec les jeunes dans les champs de riz, le camion était immobilisé dans la boue et on a eu beaucoup de temps pour parler », signifiant par là qu'il a beaucoup appris sur des dynamiques de travail de la part de certains associés. Se référant au fait que certaines personnes ne font que le minimum de travail nécessaire, il nous dit :

> « Zarpe, Miltinho… Zarpe est un de ceux qui ne veulent rien faire. Il fait ses petits trucs et c'est tout. Il est contre absolument tout ! Ne participe de rien et dit qu'il ne veut pas participer de rien. Tout le dérange et il ne veut jamais rien changer. Il y a plusieurs personnes qui aimeraient quitter, mais elles ne savent pas faire. Si elles quittent, elles ne sauront pas quoi faire. […] Il y en a qui, encore aujourd'hui, ne savent pas conduire un tracteur. Et il y a des jeunes de douze ans qui font le service. Donc ce n'est pas parce qu'ils ne sont pas capables, c'est parce qu'ils ne veulent pas apprendre. Car s'ils apprennent, les gens vont leur demander plus de services, peut-être même les mettre dans les champs de riz. Il y a beaucoup de personnes qui se limitent exprèssément. Ils ne veulent pas apprendre ! […] Il y en a qui font le deuxième tour de travail de tous les secteurs, juste parce qu'il y en a d'autres qui ne veulent pas apprendre ! » (Entrevue avec Beto, 10 juin 2014).

***

En résumé, l'épineuse question des revenus des travailleurs est peut-être celle qui a produit le plus de débats et de mécontentements au fil des années. Dinho, par exemple, dit qu'il n'a jamais été d'accord que tous aient le même revenu. Il croit que les vétérans de la coopérative, les associés qui sont là depuis le début devraient gagner « un peu plus que les autres » qui sont arrivés après (comme les épouses de certains hommes qui se sont mariés

plus tard ou des employés qu'on engage de manière saisonnière). D'autres disent se tenir aux « principes d'équité et de justice sociale » et défendent un salaire égal pour tous. En pratique, certains des meilleurs travailleurs se fâchent, car ils ont l'impression de travailler plus que les autres pour le même revenu. Effectivement, il y a des associés qui ne font que le minimum ou qui essaient de tirer profit des nouvelles règles et procédures implantées. D'autres excellents travailleurs disent qu'ils savaient depuis le début qu'il y aurait toujours des resquilleurs et qu'ils allaient devoir accepter cette réalité pour le bien du collectif. Enfin, il y a aussi les associés qui ont des déficiences physiques ou mentales et qui font partie de COOPAN dès le début. Les autres associés les ont acceptés dans le groupe en sachant qu'ils n'allaient jamais réussir à travailler seuls et que, même au sein de COOPAN, ils n'allaient jamais pouvoir contribuer autant qu'un travailleur en bonne santé. Par solidarité ils « portent ces travailleurs sur leur dos ».

La rémunération individuelle des associés suscite un conflit qui touche autant au mérite personnel que chacun s'accorde à soi-même qu'au mérite et à l'estime qu'on accorde aux autres. D'une part, la perception qu'ont les uns des autres, parfois biaisée par la longue durée vécue ensemble, fonde des jugements qui finissent par nuire à l'esprit collectif. D'autre part, il existe objectivement des personnes qui ne veulent pas faire plus que le minimum, tandis que d'autres se donnent corps et âme pour la coopérative. Cette situation a toujours existé. Les dirigeants et d'autres associés plus politisés le savent depuis le campement. Pour eux, c'était une décision consciente d'accepter ces individus et de faire le pari que la coopérative fonctionnerait malgré tout. Le problème n'est pas réglé et ne se règlera peut-être jamais de manière définitive. Comme dit Bosa, « chaque année

est différente, et on doit toujours se réinventer[336] ». Ceci est peut-être le cas, car ce que nous avons présenté ici est en réalité le cœur de la division au sein de la communauté COOPAN, que l'on pourrait catégoriser – à la manière d'un idéal-type wébérien – comme division entre collectivisme et individualisme[337].

Cette division, répétons-le, est prèsente depuis le temps du campement. La plupart des associés de COOPAN ont toujours su qu'il existait des niveaux différents de croyance et de dévouement au projet collectif parmi les associés. C'est précisément la *conscience* de cette division qui a fait en sorte que, tout au long de leur histoire, nous retrouvons un élément constant et révélateur de l'esprit de groupe des associés : la quête d'un équilibre entre une vie collectivisée et le respect des différences, des désirs et des aspirations individuelles ; une interrogation constante de la forme de la communauté qui se manifeste à travers des expériences politiques – une dialectique du conflit – orientées en fonction d'une autorité (le moment fondateur du temps de campement) qui doit se réaffirmer constamment.

6.5. Conclusion

[336] L'autorité politique qui découle du processus de subjectivation politique n'est pas quelque chose qui oriente indéfiniment le sujet et le groupe. On « doit toujours se réivnenter » signifie devoir revalider ou réaffirmer l'autorité politique, parfois en la transformant. Bien que sous une perspective théorique distincte, Bleil écrit à ce propos que « [l]e processus de formation de la communauté pour forger un sentiment d'appartenance à "la famille COPAVI" est *toujours* à construire. Chaque nouvelle expérience commune représente un risque pour l'harmonie du groupe » (Bleil, 2012 : 208. C'est nous qui soulignons).

[337] Il est important de souligner que ces catégories ne sont pas synonymes d'altruisme et d'égoïsme. Elles reflètent les tendances, qui ont toujours existé, au sein de COOPAN. La tendance collectiviste, portée par un groupe majoritaire, reflète le comportement d'individus qui ont toujours eu comme priorité le développement et la réussite du projet collectif. Cette attitude est refletée dans l'effort au travail. La tendance individualiste représente un groupe minoritaire et se caractérise par des individus qui ont « toujours suivis la majorité », en exécutant les décisions prises collectivement. Ces individus font leur travail ; mais ils n'ont pas comme priorité personnelle la *signification politique* du projet collectif.

Tout au long du chapitre nous avons tenté de construire un récit des différents conflits et des solutions apportées pour les régler en mettant l'accent sur ce que ces conflits nous révèlent ou font apparaître par rapport à la dynamique d'institution d'une communauté. En effet, à chaque fois qu'ils se manifestent, ces conflits mettent en scène le politique, ils interrogent, directement ou indirectement, la forme de la communauté que les associés de COOPAN tentent d'instituer. À chaque fois que ces conflits apparaissent, ils donnent lieu à moult débats, réunions et discussions, qui forcent une mise entre parenthèses de la routine de travail afin d'élargir le regard sur le paysage global de la coopérative et sur le mode de vie. On doit réfléchir sur les opinions afin de prendre position et de la justifier par des arguments. Nous le verrons, les réunions occupent une place centrale dans la vie des associés. À chaque fois qu'un conflit éclate, il est perçu, comme le dit Emerson, comme une « opportunité de grandir », une occasion de véritablement réfléchir au projet d'ensemble. Mais comme nous l'avons vu, ce qui finit par véritablement convaincre les associés de la justesse de leurs décisions ce n'est pas l'accumulation d'arguments théoriques quant aux bienfaits de telle ou telle décision ; c'est plutôt l'implantation de « procédures », qui ont des effets sensibles et rationnels sur les sujets. Ces pratiques « éduquent » et « responsabilisent » et ont pour effet une reconstruction permanente de la *praxis*.

Chapitre 7 – Les frontières de la communauté

Ce chapitre a pour objectif de saisir un aspect central de l'institution de toute communauté, soit les frontières qui délimitent son intérieur et son extérieur. Cette question peut évidemment être abordée de différentes façons[338], mais nous privilégions ici l'analyse d'un phénomène récurrent dans l'histoire de COOPAN, soit les familles qui décident d'abandonner la coopérative pour construire leur vie autrement. Nous abordons, en première section, des exemples de familles qui quittent la coopérative en rupture totale avec celle-ci. Les différentes raisons ayant motivé les familles à prendre une telle décision nous révèlent la définition même de la communauté COOPAN. En effet, la question de la désertion pose la question inverse, à savoir les facteurs qui poussent les familles à demeurer dans la communauté ou, autrement dit, ce à quoi elles s'identifient qui, ultimement, fait communauté.

Dans une deuxième section, nous présentons trois récits de trois hommes (Rivelino, Beto et Lumbriga) ayant quitté COOPAN pour différentes raisons, mais qui ont en commun le fait d'avoir toujours gardé une relation avec la coopérative, à la fois par le travail et par les liens d'affinité. Ces récits complexifient la question des frontières de la communauté, car bien que ces personnes ne soient pas associées, elles demeurent très proches, voire font toujours partie de la communauté COOPAN. En plus de délimiter les frontières de la communauté, cette analyse nous révèle encore une fois une double tension entre les dimensions économiques et politiques, d'une part, et individualiste et collectiviste, d'autre part, dans la vie quotidienne de la coopérative.

[338] Voir notamment Pasquier (2009) et Schrecker (2006).

7.1. Quitter en conflit

Dès ses origines, COOPAN a toujours fait face aux problèmes de familles qui décident d'abandonner le projet de coopérative. La désertion la plus importante de l'histoire de COOPAN s'est produite pendant la deuxième année (en 1995), lorsque César, un des leaders, réussit à convaincre douze familles de quitter afin de mettre sur pied un groupe avec lui. César était un « coordonnateur respecté au campement », mais selon certains associés de COOPAN, le « pouvoir lui est monté à la tête ». Un pouvoir bien relatif, car il ne s'agissait que d'un exercice de leadership auprès d'une soixantaine de familles qui commençaient à construire une coopérative. Il reste que César s'est disputé avec les autres leaders à propos de la « forme organisationnelle » que devait prendre COOPAN ou, en d'autres termes, à propos de la forme de la communauté. À cela s'ajoute le fait que les associés étaient encore très pauvres, sans expérience ni connaissance pratique de construction d'une coopérative, ce qui créait une « confusion » et beaucoup de « débats » sur les moyens de s'y prendre. Dans la foulée des discussions, César parvient à rassembler des fidèles dans le but de bâtir une association de producteurs plutôt qu'une coopérative.

Le débat coopérative/association est une vieille discussion au sein des communautés du MST partout au Brésil (Bergamasco et Norder, 1996 ; Leite et Medeiros, 2002 ; Leite *et al*., 2004). En gros, l'enjeu central se résume à plus ou moins de collectivisation. La coopérative collectivise totalement les moyens de production (terres, équipement et travail), tandis que l'association n'en collectivise qu'une partie (souvent les tracteurs, comme dans le cas de César, d'autres fois une partie de la terre, une partie du travail ou encore la commercialisation). En ce qui concerne notre propos, ce débat

fondateur de COOPAN fait apparaître deux formes de communauté par rapport à la question centrale de la collectivisation des moyens de production ; question déterminante s'il en est de toute l'organisation politique de la communauté. Les familles qui ont choisi de rester dans la forme coopérative choisissaient alors l'option d'une plus grande collectivisation non seulement des moyens de production, mais du travail et de la vie communautaire en général. Car vivre du travail collectif est une éducation permanente qui traverse la vie privée et la vie publique. En un mot, c'est à ce moment que ces familles définissent la forme de la communauté, car elles se voient « forcées » de choisir la « forme coopérative » avec tout ce qu'elle implique en termes de principes et de pratiques.

Selon Airton, un des dirigeants à l'époque et aussi celui qui a le plus de souvenirs de cette rupture, l'enjeu réel du conflit était ailleurs :

> « En réalité, il [César] voulait casser la coopérative. C'était une dispute de pouvoir. Ce sont des choses très fortes. Si le leader n'a pas le profil pour céder [faire des compromis], s'il a le profil de cacique, d'être le chef, cela ne marchera pas. Et c'est ce qu'il a commencé à faire. Des disputes de leadership[339], de projets différents ont éclaté. Et comme c'est une discussion toujours collective, il n'y a rien d'imposé, il a commencé à essayer d'entraîner des familles dans son camp. Il m'a d'ailleurs invité à le joindre. J'avais une bonne relation avec lui, comme avec tout le monde. On a commencé à voir des petits groupes se former, par famille, par affinité, qui se disputaient un peu. Ensuite, une vraie dispute de leadership s'est établie. Mon beau-frère, aujourd'hui décédé, est parti [avec César]. Mais le groupe de César ne s'entendait pas très bien dès le début. Ça a duré environ deux mois [après avoir quitté COOPAN], à travailler plus ou moins collectivement, mais cela n'a pas fonctionné. Aujourd'hui on sème du riz sur leur terre, qu'ils nous louent. Ils n'ont pas réussi à constituer aucune structure. Chaque année, ils en avaient un peu moins. De douze, ils sont passés à huit, après quatre, et deux, et maintenant il est tout seul. Aujourd'hui il vend de la bière et peut-être de la drogue aussi » (Entrevue avec Airton, 25 mars 2013).

[339] Selon Kombi, le conflit avec César était un conflit de style de leadership ; mais César n'avait presque pas d'appui des autres leaders. Tous les autres associés de la Direction étaient contre lui, ce qui a fini par sauver l'unité de COOPAN (Entrevue avec Kombi, 13 juin 2013).

Pour ceux et celles qui sont restés, notamment les leaders, « un point important était de garder le groupe uni, pendant que César et les autres essayaient de nous casser » (Entrevue avec Fatima, 22 juin 2013). Comme nous le constatons par le récit d'Airton, les familles qui sont parties avec César ont fait un choix qui les a desservies[340], autant d'un point de vue économique[341] que sur le plan social (ces familles sont assez pauvres et isolées socialement, même si elles habitent toujours dans l'*assentamento*). César n'a presque plus jamais reparlé à un associé de COOPAN. Nous avons essayé de le contacter à quelques reprises, mais il a ignoré tous nos appels et visites chez lui.

Comme le rappelle Airton encore :

> « dans le processus collectif tu dois apprendre à lâcher prise. Parce que tu as beau avoir raison, si tout le monde n'est pas de cet avis, si la majorité n'est pas d'accord ou ne comprend pas, cela ne servira à rien [de s'obstiner], cela ne fonctionnera pas. […] Ceux qui sont restés ont compris ce mécanisme et le respectent » (Entrevue avec Airton, 25 mars 2013).

Mais les relations internes entre les associés, depuis toujours et jusqu'à aujourd'hui, n'ont jamais été sans accrochage. En réalité, il y a toujours eu beaucoup de querelles internes.

> Airton : Après la sortie des [douze] familles, il y avait toujours les disputes internes, des batailles qui allaient parfois jusqu'aux coups de poing !
> Chercheur : Et vous réussissiez à revenir à la table, vous asseoir et discuter ?
> Airton : Je crois que cet esprit collectif, cet esprit de famille, prédomine. C'est comme un frère dans la famille. Parfois on se dispute au poing de se taper sur la figure, mais le lendemain c'est réglé [rires]. Nous avons des comportements comme ça ici : discussion, bataille et le lendemain c'est comme si rien ne s'était passé. Parce que personne n'est fait en acier non plus.

[340] Des douze familles qui ont quitté, seulement une est retournée à COOPAN, celle de Reni, la sœur d'Airton. À l'époque, elle était mariée avec un ami de César, aujourd'hui décédé. Elle est maintenant remariée et le couple est associé de COOPAN depuis 1999.

[341] Zanete explique que « dans la région [compte tenu des conditions naturelles et du marché], pour ceux qui sont seuls, il y a deux options, soit ils sèment du riz ou ils travaillent avec le lait. Il n'y a pas d'autres options. Parce que le lot de terre est trop petit. Mais si on est plusieurs, on peut élever des cochons, faire le lait, le riz, en plus de libérer des gens pour travailler pour le Mouvement » (Entrevue avec Zanete, 25 mars 2013).

> Chercheur : Après vingt-cinq ans de vie commune, vous devez vous connaître pas mal…
> Airton : Oui, bien sûr, le processus de campement a créé une solidarité. Vivre dans la même tente, dormir ensemble, manger ensemble. C'est ces personnes-là qui ont le plus développé cette solidarité. Et les personnes qui n'ont pas eu ce vécu du campement sont celles qui sont parties (Entrevue avec Airton, 25 mars 2013).

En effet, les familles qui ont quitté n'avaient pas de tentes et de cuisines collectives au campement. Elles faisaient partie de ce groupe de familles qui n'étaient pas convaincues des bienfaits du travail collectif, mais se sont jointes au Groupe des Gringos par affinité avec certaines personnes. Encore une fois, nous constatons le rôle de premier plan des pratiques collectives au campement : des expériences politiques devenues expressions pour tous ceux et celles qui les ont consciemment réfléchies et internalisées. Les familles qui sont restées dans COOPAN ont en quelque sorte réaffirmé l'autorité politique du vécu du campement avant de prendre position dans le débat.

Rivelino complète par deux remarques la lecture de la situation que pouvaient avoir les familles à l'époque de la rupture ; la première d'ordre subjectif (qu'il appelle « culturel ») et la seconde d'ordre économique. Il se souvient d'une ou deux personnes qui

> « n'étaient pas d'accord, par exemple, de se faire donner des ordres par des personnes plus jeunes qu'elles [par exemple, un coordonnateur de secteur]. C'était une question culturelle. La plupart sont issus de la petite propriété où le père commande tout. Cette quête d'indépendance est donc culturelle » (Entrevue avec Rivelino, 15 juin 2013).

Autrement dit, dans les familles qui ont quitté, certaines l'ont fait, car elles croyaient se retrouver plus libres de faire leurs propres choix dans l'association que dans la coopérative. Le problème, selon Rivelino, est que cette attitude n'a pas du tout amélioré la situation économique de ces personnes qui sont loin du confort matériel dont jouissent les associés de COOPAN. D'où sa deuxième remarque qui consiste à dire que certains

individus sont restés, malgré leur réticence par rapport au processus collectif, en raison d'un calcul économique.

> « C'est très difficile de construire une structure nécessaire pour la production de riz, parce que les moyens [de production] s'acquièrent collectivement, ils s'entreprennent plus facilement ensemble : les machines sont très chères, le coût de production est élevé. Donc, à l'époque, ceux qui réfléchissaient économiquement savaient qu'il n'y avait pas beaucoup d'alternatives » (Entrevue avec Rivelino, 15 juin 2013).

En d'autres termes, malgré un certain désaccord avec les principes du travail collectif, certaines familles[342] savaient que c'était simplement leur meilleure option économique. Cette situation aura des répercussions sur tout le processus de construction de la coopérative jusqu'à aujourd'hui. Elle est l'embryon de la division sociale de COOPAN entre collectivisme et individualisme.

7.2. Quitter en coopération

D'autres familles qui ont quitté la coopérative, avec qui nous avons longuement discuté, montrent que le fait de quitter peut aussi se faire en termes harmonieux, dans la coopération plutôt que le conflit. Nous présentons ici les récits de trois individus, Rivelino, Lumbriga et Beto, qui travaillent présentement ensemble ; d'« excellents travailleurs », aux dires de tous les associés de COOPAN. Les deux premiers ont quitté au cours des premières années de la coopérative et le dernier quelques années plus tard. Malgré le fait d'avoir quitté COOPAN, ils produisent du riz biologique et vendent l'entièreté de leur production à la coopérative. De plus, Rivelino et Beto tiennent parfois le bar de COOPAN les fins de semaine, signe que leur relation est toujours de confiance et que la coopération

[342] Contrairement aux trois individus dont j'analyse le récit plus bas, ce sont des personnes qui n'ont pas assez d'initiatives, d'expériences et de connaissances pour se lancer seules ou en petit groupe dans une production individuelle.

continue par d'autres moyens. Ces récits ajoutent plusieurs éléments importants à notre analyse sur ce qui fait la communauté COOPAN, ainsi que sur les différents styles de travailleurs qui la composent.

7.2.1. Rivelino[343]

Rivelino vit avec sa conjointe, Preta[344], et ils n'ont pas d'enfants ensemble[345]. Ils vivent dans une maison très bien décorée, peinte aux couleurs vives, comme d'ailleurs toutes les maisons de COOPAN, avec des meubles modernes, d'autres aux allures plus champêtres, et beaucoup de plantes autant à l'intérieur qu'à l'extérieur. Ils ont un petit jardin agroécologique, également comme presque toutes les familles de la coopérative, dans lequel ils cultivent des légumes pour leur consommation personnelle. La maison sur deux étages a été récemment rénovée avec une grande mezzanine extérieure en vitre faisant tout le tour de la maison. Le souci esthétique est visible dans la propreté, le rangement, le choix des couleurs et des matériaux. Pendant que Preta finissait de préparer le repas, nous prenions un verre de vin biologique produit dans un autre *assentamento*. Rivelino est Secrétaire des travaux publics, du transport, des services publics, de l'agriculture et de l'environnement à la municipalité de Nova Santa Rita[346]. Il est

[343] Tous les propos rapportés ici sont tirés d'une entrevue informelle avec Rivelino en date du 15 juin 2013.
[344] Preta n'a pas de travaille régulier et n'a jamais été associée de COOPAN. Elle fait parfois de la vente et revente d'artisanats. Elle mange régulièrement à la cafétéria de la coopérative, même depuis que Rivelino n'est plus associé. Elle a de très bonnes amies associées et entretient également de bonnes relations avec les enfants des associés.
[345] Rivelino a une fille adolescente qui vit à Porto Alegre avec sa mère et Preta a un garçon dans la vingtaine qui vit avec sa conjointe dans un autre village.
[346] Nous lui avons demandé de nous raconter comment il a commencé à s'impliquer en politique municipale. Sa réponse : « En réalité, il y avait une discussion dans le Mouvement. J'ai été le conseiller de l'élu local (*vereador*) pendant trois ans, qui est aussi un *assentado*. On avait alors tout juste gagné l'élection municipale. La discussion dans le Mouvement s'orientait pour que j'assume le Secrétariat de l'agriculture et de l'environnement. Mais le contexte interne a changé, des disputes se sont produites, et j'ai fini par me retrouver avec le portefeuille des travaux publics. J'ai donc maintenant les travaux [publics], le transport, les

également producteur de riz biologique avec Lumbriga, Beto et Camargo[347] (ils ont également une association de tracteurs), et il est « très bien payé ». Ensemble, ils vendent la totalité de leur production à COOPAN qui s'occupe de la sécher, la transformer, l'emballer et la commercialiser.

Nous avons discuté de tout son parcours, de son implication dans le campement jusqu'à aujourd'hui. Rivelino a été un des coordonnateurs pendant le campement et depuis ses débuts avec le MST il a toujours été considéré un « militant exemplaire », réputation appuyée par le fait qu'il a été « libéré » pour toute sorte de tâches pendant une vingtaine d'années[348]. À l'âge de dix-sept ans, il prend connaissance de l'existence du MST à travers une cousine déjà *assentada* dans la Fazenda Annoni. À l'époque, il est déjà impliqué dans la Pastorale de la jeunesse (PJ) et le Syndicat des petits agriculteurs à travers son père, un membre « pas très actif ». Dès les premières visites à sa cousine, il est immédiatement « tombé en amour avec Annoni », devenue son « rêve de vie ». Son père avait 11 ha de terre, mais l'inclinaison du terrain ne permettait pas une utilisation maximale. Ils étaient cinq frères ayant passé beaucoup de temps avec leur oncle et leur grand-père, car leur père était unijambiste et ne pouvait pas travailler. « Je me suis un peu élevé seul », nous dit-il. Il est parti de chez lui vers quatre ou cinq ans pour vivre chez son oncle et est retourné à la maison vers onze ou douze ans afin d'aider son père. Ils « semaient pour manger » et son

---

services publics, l'agriculture et l'environnement. Donc tout cela me tue ! ». Il est aussi Secrétaire du Parti des travailleurs (PT). Il nous confié que, en réalité, « la politique est de trop en ce moment. Aujourd'hui cela me dérange plus que cela ne m'aide [rires]. Avec la plantation de riz qui exige beaucoup de temps, la mairie pour mois, c'est trop. J'ai un projet en ce moment, mais je ne sais pas si cela va marcher. C'est trop de maux de tête pour peu de résultats ».

[347] Camargo a été associé les deux ou trois premières années, mais a quitté ensuite. Il est toujours impliqué dans le Mouvement et, contrairement à la grande majorité des familles qui ont quitté, la sienne se porte très bien économiquement. Il fait partie de ces « excellents travailleurs » qui ont décidé de produire individuellement.

[348] Il est important de mentionner que ces tâches ne l'ont pas forcé à vivre à l'extérieur de COOPAN pendant plusieurs années, comme c'est le cas pour Beto que nous présentons plus bas.

père, malgré son abonnement au syndicat, votait pour le PDS (Parti démocratique social, un parti de droite) et ne « croyait pas trop au fait de pouvoir obtenir une terre. C'était plus nous, les jeunes, qui étions motivés. Il ne nous encourageait pas beaucoup ». À l'époque où il part camper, il a dix-neuf ans et aide beaucoup son père :

> « On avait réussi à s'équiper un peu. On avait acheté une vache, un carrosse, des outils pour labourer la terre. Le père avait rénové la maison en mettant de l'électricité. On élevait des porcs. On avait une structure pas si mauvaise. Mais on savait très bien que malgré tout cela, on ne pourrait pas vivre comme cela pour toujours. On payait un loyer pour une partie de la terre qui ne nous appartenait pas. Sur une autre partie, on labourait des terres de soja pour un grand propriétaire ».

Douze individus de sa communauté sont allés camper, cinq sont aujourd'hui *assentados*, tous des « grands amis » de sa cousine de la ferme Annoni. Les autres ont abandonné et vivent en ville.

Rivelino est un ancien dirigeant du MST-Rio Grande do Sul et a été l'un des fondateurs de la Coopérative centrale des *assentamentos* du Rio Grande do Sul (COCEARGS), la coopérative étatique de prestation de services du MST, qui regroupe toutes les coopératives de l'État. Elle est aujourd'hui un pilier central dans la coordination de la production agricole des petits agriculteurs du Rio Grande do Sul. Pendant quatre ans, Rivelino en a été le président, tout comme il a été président de COOPAN pendant les mêmes années. Nous cherchions donc à comprendre les raisons qui ont pu motiver un homme doté d'un bagage politique si important au sein du Mouvement à quitter un des principaux modèles de coopérativisme au pays. Après deux heures de discussions, nous finissons par lui poser la question, « pourquoi as-tu quitté COOPAN ? » :

> « C'était une décision à l'époque. Les relations de travail. Ce n'était pas une question politique, c'était une question de relations de travail. Parce que ce qui arrive, c'est que l'effort de chacun est différent, mais on finit par tous gagner la même chose. Donc, cela finit par fatiguer. Mais je me sens partie

> du groupe encore. Je défends la forme [collective] de travail beaucoup plus, d'ailleurs, que certains associés. Il y en a qui n'ont pas encore quitté parce que la terre n'offre pas de bonnes conditions [il veut dire que c'est difficile de semer seul]. Aujourd'hui, c'est différent, ils [COOPAN] sont dans une autre phase, en termes économiques surtout. Avant c'était un problème. Mais le collectif a prouvé qu'il est une force : plus on travaille ensemble, plus on s'améliore. […] Tu dois être conscient que tu es à la fois patron et employé. Tu vas recevoir pour ta production, mais ton rendement ne sera pas le même que celui des autres. Donc, il y a certaines choses que tu es le seul responsable de planifier et que le groupe ne doit pas ressentir ; d'autres sont la responsabilité du groupe comme la planification et la coordination du travail, le contrôle interne, la commercialisation. Mais tous doivent avoir cette relation avec le marché. Par exemple, il y a des choses qui devraient relever de la responsabilité de chaque individu et non de celle du groupe. Je ne sais pas si c'est encore comme cela, mais il y a eu une époque où tout était acheté collectivement. Tu disais : "je veux 15 kg de farine". À la fin du mois, tu avais tes 15 kg de farine. Tu finissais par perdre la relation avec le marché, car il n'y avait que deux ou trois personnes qui connaissaient la valeur des choses ».

La critique qui se lit dans ces propos est double et n'est pas sans rappeler les conflits, mentionnés précédemment par Emerson, susceptibles de déstructurer la coopérative. Le premier reproche de Rivelino à propos des relations de travail rejoint le problème des heures de travail et de la rémunération[349]. Comme plusieurs autres l'ont soulevé, certains au point de quitter la coopérative, il a toujours existé des personnes qui « travaillaient pour les autres », mais tous avaient le même revenu. Jusqu'à ce jour, les associés n'ont toujours pas trouvé de « procédure » idéale pour régler le problème. En réalité, le constat de l'effort de travail plus ou moins présent selon les associés a été reconnu dès le début de la coopérative, voire depuis le temps de campement. Emerson dit qu'il savait très bien que certaines personnes qui s'étaient jointes au Groupe n'avaient pas le « profil » de « travailleurs les plus dévoués ». Rivelino accepte cette réalité comme si c'était la « nature » de certains individus, mais se plaint du fait que c'est « fatiguant ». Il

[349] Lorsqu'il a quitté, les associés n'étaient pas encore parvenus à trouver une méthode moindrement efficace de différenciation des revenus.

précise qu'il n'en voulait pas à ces personnes « moins travaillantes », comme le montre ce commentaire :

> « Il y en a qui travaillent plus et d'autres qui travaillent moins. C'est culturel. Si tu prends Airton, c'est incroyable combien il travaille ! Si tu prends Kombi, Bosa, ils n'ont pas d'heures de travail. Ils travaillent aussi longtemps que le besoin se fait sentir. Mais cela fait partie ! On ne peut pas croire que tout le monde sera capable un jour de coordonner un secteur ou de travailler comme eux. Il y a des habiletés limitées ».

La deuxième critique de Rivelino est le manque de responsabilisation individuelle dans l'accomplissement de certaines tâches ou à propos des dépenses régulières, ce qui nous renvoie aux premiers conflits rapportés par Emerson. D'ailleurs, dans la conversation, Rivelino donne l'exemple des comptes d'électricité qui relèvent dorénavant de la responsabilité de chacun. En d'autres mots, il existait, selon lui, un excès de collectivisation qui empêchait les individus de prendre conscience de la valeur des choses. À l'époque où il a quitté (2005, donc assez tardivement), la coopérative avait, selon lui, trop de collectivisation dans certaines sphères d'activité quotidienne, ce qui a eu pour effet d'aliéner des associés par rapport aux coûts réels de biens et de services. Cet effet a fait en sorte que la valorisation des acquis – autant la forme d'organisation du travail que l'amélioration économique de la coopérative – s'en voyait compromise ; des associés se montrant de moins en moins sensibles à ce que représentait la qualité de vie à laquelle on était arrivé. Pour le dire autrement, la coopérative accaparait des fonctions sociales qui auraient dû revenir aux individus[350]. Rivelino signalait également que ce comportement fondé sur la déresponsabilisation individuelle se reproduisait au travail, accentuant le phénomène de ceux travaillant plus pour que d'autres travaillent moins.

[350] Comme nous l'avons vu, depuis plusieurs années, ce sont les associés qui doivent se procurer toute leur nourriture et qui paient toutes leurs factures. Si les effets subjectifs de ces changements sont difficiles à qualifier objectivement, il est néanmoins facile de constater que les disputes interpersonnelles sur le sujet ont presque disparu.

Enfin, il est important de noter que même si Rivellino a justifié son départ par ces raisons, celles-ci n'expliquent pas tout. Fatima nous a confié que « Rivelino est parti à cause de sa femme qui n'aimait pas les contraintes d'horaires qu'imposait le travail collectif. Elle croyait qu'il ferait plus d'argent s'il quittait » (Entrevue avec Fatima, 22 juin 2013). Lui-même nous a avoué plus tard qu'il a quitté « plus pour une question économique. J'étais séparé [de Preta], je devais tout payer seul ». Cette réponse nous étonne, car leur couple semble solide, et nous lui demandons si nous avions bien compris qu'il n'était plus avec Preta : « plus ou moins… on revenait ensemble [rire un peu gêné] ». Cette réponse nous porte à croire que Fatima avait raison, du moins au sens que des problèmes conjugaux à la maison ont pu influencer sa décision. Malgré cela, ces dernières justifications de son départ sont d'ordre circonstanciel, tandis que celles qu'il nous a données au départ sont d'ordre substantiel et donc plus à même d'éclairer notre problématique. À la toute fin de la discussion, il confie également que,

> « [à] l'époque, j'étais coordonnateur de la plantation, après coordonnateur des vaches, et coordonnateur de l'abattoir. Ce dernier m'a le plus stressé, je travaillais trop là-bas. En plus, j'étais président de la coopérative en même temps. En réalité, je crois que c'était un peu précipité… ».

Bien qu'il ait avoué que sa décision a peut-être été un peu « précipitée », Rivelino nous a assuré ensuite qu'il n'avait « aucun regret ». Tel que mentionné plus haut, il jouit aujourd'hui d'une excellente qualité de vie en termes financiers et, malgré le travail intense, voire intenable, il aime beaucoup ses deux activités principales, soit la plantation de riz et la politique municipale[351]. Contrairement à la plupart, Rivelino n'est pas parti car

[351] Lorsque nous lui avons demandé ce qu'il aimait le plus entre les deux, il nous a répondu : « Écoute, j'aime les deux [rires] ! Mais il est impossible de faire les deux. Absolument impossible. Plantation biologique en plus, c'est beaucoup plus de main d'œuvre. On ne peut pas se faire remplacer facilement. Il y a toute une technique qu'on a développée. Tu dois savoir comment manipuler les machines et ce n'est pas facile. D'un autre côté, le projet politique de la municipalité, j'ai parié là-dessus ! J'ai investi beaucoup de

il ne croyait pas (ou plus) au travail collectif, mais en raison de la manière dont se déployaient certains aspects du travail collectif. Nous lui avons demandé s'il pensait revenir un jour : « Revenir… non… d'ailleurs, je ne sais même pas si les associés aimeraient cela [rires]. Certains étaient déçus que je quitte… car cela laisse un sentiment de croire ou non au projet ». Certains pensent qu'il est parti car il croyait que la coopérative ne fonctionnerait pas ; essayer de revenir équivaudrait à admettre qu'il s'est trompé.

En résumé, nous retrouvons trois raisons principales l'ayant poussé à quitter : 1. la différence de dévouement et d'effort au travail pour une rémunération égale ; 2. la déresponsabilisation due à une centralisation et une collectivisation excessives ; 3. des problèmes conjugaux. Les deux premières, plus fondamentales, ont comme toile de fond la cristallisation de la tension entre collectivisme et individualisme. Il existe chez lui une croyance très forte aux principes collectivistes, mais jointe à une double critique des excès à propos de certains aspects : a) le fait que l'effort au travail n'était pas rémunéré de manière juste et b) la déresponsabilisation individuelle qui affecte tout le groupe.

En revanche, contrairement aux autres associés cités précédemment, Rivelino a quitté en très bons termes avec les autres travailleurs en choisissant même de demeurer dans l'*agrovila*. Il est ami avec la plupart des associés, tient parfois le bar les fins de semaine, joue au soccer et au billard, vient avec Preta aux fêtes communautaires en compagnie des membres de COOPAN, et se considère comme faisant toujours « partie du groupe ». Cela nous indique que les frontières de la communauté ne se tracent pas selon

---

temps et de travail. Ce n'est même pas pour le salaire. D'ailleurs, je gagnerais plus si je faisais seulement la plantation. Mais pour l'investissement personnel, la conviction, la relation avec la communauté ».

les cartes de membre de la coopérative, mais bien par un sentiment commun que les personnes font partie du quotidien de travail et de l'histoire de sa construction.

7.2.2. Beto[352]

Beto est un homme difficile à rencontrer sur les lieux de la coopérative. Il vit dans l'*agrovila* depuis plusieurs années, mais comme il n'est pas associé, il accepte des contrats d'agricultures un peu partout dans la région, en plus de produire du riz biologique sur son lot de terre. Contrairement à Rivelino, sa maison est très sobre, peu décorée, plus petite et avec moins de plantes, malgré l'existence d'un petit jardin. Il faut dire qu'il vient d'échanger sa maison avec Rascunho, un « libéré » de COOPAN qui a sa maison dans l'*agrovila*, mais qui vit à Brasilia en tant que militant du MST. La maison de Rascunho était un peu plus grande et mieux située et comme Rascunho n'est jamais là, il a accepté l'échange. Ce n'est donc que lors de notre deuxième année d'enquête que nous avons enfin pu rencontrer Beto chez lui, un vendredi après-midi, autour d'un *chimarrão*. Les trois heures de conversation que nous avons eu ont été des plus enrichissantes pour notre compréhension de l'évolution de la coopérative.

Beto est marié avec Rejiane et ils ont une fille de vingt et un ans, Anaterra. Il était un des coordonnateurs du campement, « libéré » pour le Mouvement pendant des années. Il est originaire de Ronda Alta, et personne de sa famille n'a de lien avec le MST. Fils de petits agriculteurs, il est né à la campagne, mais a dû étudier en ville, faute d'école à proximité. Ces escapades quotidiennes en contexte urbain lui ont permis de découvrir le MST à travers le Syndicat des travailleurs ruraux situé dans le village. À l'époque « le syndicalisme était fort ». Il connaissait bien le Père Arnildo Fritzen et Rui Barbosa, deux

[352] Tous les propos rapportés ici sont tirés d'une entrevue informelle avec Beto à la date du 10 juin 2014.

figures emblématiques du début du MST. Le syndicat servait de liaison entre les différentes organisations d'appui aux sans-terre et prêtait ses outils et ses locaux aux paysans.

> « Je me suis impliqué, car il y avait une coccinelle [la voiture] qu'ils libéraient pour les leaders, tels que Marcon et des *assentados* de la région, et c'est moi qui la conduisais ! J'ai fini par participer aux réunions et quand l'occupation allait avoir lieu, j'ai quitté le syndicat pour aller camper ».

Il n'est finalement pas resté campé longtemps, car après un an il a été « indiqué » pour mener un travail d'alphabétisation que Frei Sergio[353] avait initié au Rio Grande do Sul. Pendant son temps au syndicat, il avait beaucoup travaillé sur les formations politiques et il était donc « naturel » qu'il s'occupe du volet éducation au campement. Ce projet d'alphabétisation l'a amené à visiter plusieurs campements de l'État, afin d'y enseigner à lire et à écrire. Au début de la troisième année, il a été envoyé au nord-est brésilien, dans l'État du Maranhão, où le taux d'alphabétisation est le plus bas au pays. Ensemble avec un autre « compagnon » de COOPAN, Flavio, également dans le secteur d'éducation, ils sont partis pour une aventure qui durera quatre ans[354]. COOPAN a été fondée en 1994 et jusqu'en 1996, il n'est venu qu'une fois ou deux sur les lieux. Même lorsqu'il est retourné vivre dans son État natal, il n'est pas allé habiter à COOPAN. Il était toujours « libéré » et le MST l'a envoyé travailler à Porto Alegre. Sa femme, qu'il a connue et mariée au Maranhão, est venue avec lui et travaillait également au Secrétariat étatique du MST dans la capitale (les bureaux de la COCEARGS) en tant que journaliste pour le *Jornal Sem Terra*. Le travail de Beto consistait à visiter tous les *assentamentos* de

[353] Prêtre sympathisant de la Théologie de la libération, comme tous les prêtres qui ont aidé à fonder le MST à l'époque. Voir à ce sujet Löwy, 2001.
[354] En principe, Beto et Flavio devaient simplement faire un court séjour dans le but de former des formateurs pour le projet. Mais la « difficulté était telle que j'ai fini par rester quatre ans ! [de 1992 à 1996] ».

l'État pour prêter assistance au processus de production. Le couple est resté à Porto Alegre jusqu'en 2000, année où ils ont déménagé à COOPAN. Pendant les dernières années dans la capitale, Beto et sa femme participaient aux réunions à COOPAN les fins de semaine et tentaient de suivre à distance l'évolution de la coopérative. « Je n'étais simplement pas intégré directement dans le processus de production, mais je suivais tout ce qu'ils faisaient. Pour la planification et l'évaluation, j'étais toujours là ». En 2000, il commence enfin à travailler à COOPAN dans le secteur de plantation, où il reste pendant sept ans. C'était l'époque de la transition vers l'agroécologie. En 2008, il continue dans le secteur, mais commence également à faire les livraisons de viande, car COOPAN voulait profiter de sa connaissance géographique de la région et de l'État[355]. Ensuite, il a encore été libéré pour travailler pour le Mouvement, mais cette fois dans le magasin[356] du MST à Porto Alegre. Il habitait toujours à COOPAN, mais chaque matin et soir il faisait environ 50 km pour se rendre au travail. Il en profitait également pour rendre des petits services à COOPAN à Porto Alegre. Finalement, après un an au magasin, il décide de quitter la coopérative. Voici sa réponse à la question « pourquoi as-tu quitté ? » :

> « Je n'ai pas vraiment une réponse précise du type : "j'ai quitté à cause de cela…". Tout a été une question de processus… d'abord, c'était la question de ma distance par rapport à la coopérative : depuis le début ! Quand ils ont été *assentados*, je n'étais pas là. J'ai passé peu de temps à travailler ici. Et les associés se plaignent toujours de cet aspect du travail des libérés [le fait

[355] Une personne recevait les commandes, une autre livrait, et les deux s'entendant mal, les commandes étaient livrées en retard, etc. On a alors fusionné les deux fonctions en une, occupée par Beto. Cela signifiait qu'après les livraisons, Beto devait tout de même retourner à COOPAN vers 14 heures pour travailler dans les champs de riz. « C'était trop. En plus, cela ne fonctionnait pas très bien. J'ai travaillé un an comme cela et j'ai arrêté ».

[356] Le magasin était endetté à l'époque et le MST n'avait personne qui travaillait au magasin à plein temps ce qui créait des problèmes administratifs. La gestion du magasin était faite par des « libérés » comme lui, qui avait cette tâche parmi d'autres. Comme COOPAN était mieux organisée que les autres coopératives, le MST a demandé que quelqu'un s'occupe uniquement du magasin. C'était un travail important, car « c'était une question économique, mais c'était surtout le miroir du Mouvement ! Si le magasin avait des bons produits, cela signifiait que le Mouvement produisait bien » (Entrevue avec Beto, 4 mai 2014).

qu'ils ne travaillent pas à COOPAN[357]]. Cette exigence des associés existera toujours. Ceux qui ont toujours été ici ne penseront jamais que le travail du libéré est aussi important que le travail à la coopérative. Et avec moi, il y avait beaucoup de cela. Et cela me laissait un mauvais sentiment, je ne me sentais pas à l'aise. Il y en a qui s'en fichent. Marcon, par exemple, il s'en fiche complètement. Mais si tu n'es pas indifférent à ce type de remarque, alors cela te met mal à l'aise. Une des raisons donc c'était cette distance par rapport à la coopérative. L'autre chose, c'est que dans une coopérative, tu dois aussi travailler pour les autres. Si tu réfléchis comme employé, tu n'arriveras jamais à faire avancer une coopérative. Car une chose c'est de travailler pour une entreprise, où tu ne t'inquiètes pas de ta production, car généralement cela ne changera pas ton salaire, en autant que tu fasses ce qui t'est demandé. Dans une coopérative, ce n'est pas du tout comme cela. En agriculture, notamment, tu dois valoriser chaque petit détail comme étant de ta responsabilité et de celle des autres. Sinon, tu n'avances pas. Et le problème, c'est que ce sont les mêmes personnes qui se vexent avec le libéré qui ne portent justement pas attention à tous les détails, qui ne produisent pas beaucoup. Si tu regardes leur productivité quotidienne, elle est très faible ! Il n'y a pas d'effort. Je crois qu'un peu de cela, c'est culturel. Je crois qu'il y a beaucoup à voir avec la culture de la personne, ses rêves. Par exemple, la plupart ici, sont dédiés, veulent faire de l'argent, voir la coopérative se développer, grandir dans la vie ! Avoir un rêve ! C'est un peu égoïste, dans le sens individualiste, mais, d'un autre côté, il y a une ambition de se dépasser dans la vie, de s'améliorer, pour toi et pour les autres. Et je tenais ces choses à cœur ! Et je voyais que plusieurs personnes n'étaient pas comme cela. Aujourd'hui si tu parles à certaines personnes ici, tu verras rapidement que leur rêve est atteint depuis longtemps ! En quoi consiste-t-il ? Avoir une maison avec des meubles, une voiture et un travail où tu puisses te rendre le matin et revenir en fin de journée. C'est tout. Donc, pour eux le rêve est atteint[358]. Ces personnes ne veulent plus rien savoir de se donner au travail au-delà du minimum nécessaire, ce qui permettrait à tous d'avoir plus de temps. Ils pensent simplement combien leurs heures de travail vont rapporter dans leurs poches. Je m'énervais beaucoup avec cela. Mais comme le groupe

[357] Les libérés ne reçoivent pas d'avance de revenu de la coopérative. Cependant, ils bénéficient du statut d'associé et ont donc droit à certains privilèges, comme acheter le riz et le porc au prix coûtant.

[358] Il est important de nuancer ces propos : tous ceux pour qui le « rêve est atteint » ne sont pas nécessairement des moins bons travailleurs, qui ne font que le minimum. Dinho est considéré un bon travailleur comme en témoignent des conversations auxquelles nous avons participé. Malgré cela, son rêve initial est atteint. Il dit n'avoir « jamais pensé arriver là où on en est ». Rosane, sa femme, ajoute : « On pensait arriver au même niveau que nos parents, c'est-à-dire avoir une maison, une terre et y vivre. C'était le minimum ». Dinho renchérit : « Car pour nos parents nous sommes très bien [économiquement] ! J'ai acheté une voiture neuve il y a quatre ans et ils sont devenus presque fous ! Jamais personne de la famille n'avait acheté une voiture neuve. Et pour moi, c'était ma première voiture ». Rosane complète : « Ils étaient très impressionnés ! » (Entrevue avec Dinho et Rosane, 24 juin 2013). Dinho et Rosane affirment que tout ce qu'ils désiraient dans la vie, ils l'ont eu. Ils croient au travail collectif, mais ne sentent pas le besoin de développer davantage la coopérative, de la pousser plus loin, car pour eux, « c'est assez ». Mais cela n'empêche pas Dinho de travailler très fort tous les jours et d'être respecté de ses collègues.

> de personnes qui pensent comme cela est assez grand, on ne réussissait pas à l'absorber. On discutait, mais cela ne donnait rien. J'ai été coordonnateur de la plantation pendant plusieurs années. On a essayé plusieurs choses différentes. Certaines ont failli fonctionner. Mais le groupe en question reculait à chaque fois. Quand c'est seulement une personne, c'est facile de la faire changer d'attitude. Mais quand c'est un groupe suffisamment grand, tu n'arrives pas à donner suite à certaines propositions. Donc ma décision de quitter était dans ce sens. J'ai décidé que j'allais arrêter de me battre avec un tel ou un tel parce que son rêve est fini. Comment allais-je changer cela ? On a essayé de changer, mais la résistance était trop grande. Tu vas te stresser, mais cela ne donnera rien. Il y a plusieurs personnes qui ont quitté. Certaines s'en tirent bien, d'autres pas. Mais ma logique, c'est qu'il faut mettre de l'effort ! »

Nous pouvons discerner trois arguments dans le récit, liés les uns aux autres. Comme il le mentionne, ces trois arguments forment un « processus », en ce sens que ce sont les conduites individuelles de certains associées qui s'accumulent au fil du temps et qui finissent par avoir des effets durables sur des personnes comme Beto. Le premier argument est le sentiment d'être déconnecté de l'ensemble du processus de construction de COOPAN, ce qu'il qualifie de « distance », voire d'un sentiment d'aliénation par rapport à la communauté, souligné par certains associés. Cet argument est fondamental, car il révèle une autre délimitation des frontières de la communauté : ce n'est pas la croyance aux principes du travail collectif ni la carte de membre, mais bien la présence quotidienne dans la construction de la coopérative – indépendamment de l'effort mis dans le travail – qui constitue l'un des principaux critères pour faire partie de la communauté. Rivelino qui a toujours habité dans l'*agrovila* et qui côtoie les associés quotidiennement depuis le début, dit avoir le sentiment de faire partie du groupe[359].

[359] En même temps, il est important de souligner que, d'après nos observations, Beto n'est pas non plus « rejeté » par les associés. Malgré ce sentiment de distance, il entretient des liens d'amitié avec la plupart des associés.

Le second argument, un autre conflit examiné au chapitre précédent, est celui de la différence d'effort au travail entre les associés[360]. Mais ici l'argument est doublé du fait que les associés qui ne font que le minimum de travail requis sont les mêmes qui se plaignent du travail des libérés, ce qui le touche personnellement. Toutes ces personnes peuvent être classées dans ce que Beto caractérise comme un « groupe assez grand », même s'il est minoritaire, d'une « culture différente », dans laquelle les « rêves » sont davantage orientés vers des désirs personnels. Devant eux, il existe un autre groupe, majoritaire pour qui « l'ambition de se dépasser est pour toi *et* pour les autres », et où « chaque petit détail » est de « ta responsabilité *et* de celle des autres ». Beto explique bien que ce qui le dérange, au fond, c'est le manque d'esprit collectif de ces travailleurs du premier groupe.

Toutefois, tout comme Rivelino, le fait d'avoir quitté COOPAN ne l'empêche pas de croire au travail collectif ni de continuer de s'impliquer. Il habite toujours dans l'*agrovila*, sème toujours du riz biologique et participe au Groupe de gestion de riz écologique. Au sein du Groupe, il est le fondateur et responsable des inspections d'hygiène entre les *assentamentos*, qui examine le travail des familles productrice de riz, une tâche fort importante pour le MST et, indirectement, pour COOPAN. La déclaration suivante montre bien comment Beto reste toujours dévoué aux principes du travail collectif et travaille en collaboration avec COOPAN :

> « Aujourd'hui si on me demande : "est-ce que ça fonctionne une coopérative ?" Je continue à affirmer que oui, bien sûr que cela fonctionne !

[360] Voici un autre commentaire sur le sujet : « Je ne suis pas en train de dire que les gens ne travaillent pas. La majorité travaille. Mais il y a un petit groupe qui pourrait être plus productif. Et la majorité qui est plus productive finit par trainer les autres sur le dos ! Je ressentais beaucoup cela ! Ce n'est pas que je ne voulais pas les trainer sur le dos. C'est que je savais qu'ils pouvaient travailler plus ! Ils pouvaient faire leur part ! On a des personnes qui sont déficientes, comme Merlom. Ça, c'est une chose. Il fait sa petite part. Mais il y en a d'autres qui pourraient faire leur travail et ne le font pas ! » (Entrevue avec Beto, 10 juin 2014).

> J'ai participé à plusieurs réunions sur le coopérativisme depuis que je suis parti et j'ai même donné des conférences sur le sujet. Ce qui fonctionne c'est de se mettre ensemble ! Mettre les idées, les coûts et les forces ensemble ! Aujourd'hui je sème et je vends pour la coopérative. Quand je suis parti, j'ai pris mon lot de terre et j'ai continué à semer biologique. J'ai acheté un petit tracteur et je me suis structuré. On s'est mis ensemble avec Rivelino et Lumbriga et on s'échangeait les tracteurs. Même avec COOPAN on échange des heures de tracteurs ! Parfois ils viennent labourer mes champs et moi je laboure les leurs. Parfois un de leurs tracteurs est plus proche et je le prends. Le lendemain, je leur rends un service. Pour construire leur gymnase, je les ai aidés à apporter la terre. La seule chose qui a changé, c'est la forme de travail. On ne travaille pas ensemble, mais on travaille dans la même logique, celle de la coopération ».

En somme, le cas de Beto renvoie à une désertion du camp collectiviste qui tient à ce qu'un associé décide de cesser de se battre pour son idéal à l'intérieur de son ancienne communauté de travail. Beto a quitté, car l'esprit du travail collectif lui apparaissait menacé. Or, la plupart de ceux qui ont quitté COOPAN, notamment dans les premières années, ne croyait tout simplement pas au travail collectif. C'était des personnes qui n'étaient pas convaincues (pour différentes raisons) des avantages que proportionne une coopérative et ont décidé d'emprunter leur propre chemin. Lorsque nous faisons cette remarque à Beto, il nous répond en donnant l'exemple de Camargo avec qui il cultive du riz. Camargo a quitté COOPAN au tout début[361]. Travailleur exemplaire, il a su construire une solide structure de production et gagne aujourd'hui le même revenu, voire un peu plus, que les associés de COOPAN. Mais « il n'aimait pas le travail collectif. Il voulait avoir ses propres vaches, sa propre plantation. C'est un esprit différent. Je ne sais pas si c'est individualiste, mais c'est comme cela. Il a même quitté l'*agrovila* ». Camargo fait ainsi partie du groupe à la « culture » ou à « l'esprit » « différents », que nous qualifions

[361] Beto nous disait à propos de Camargo : « S'il fallait faire une nuit blanche pour travailler, il n'avait aucune hésitation. Et il s'est aperçu que parfois il venait réparer un tracteur à 16 heures pour ensuite retourner dans les champs et qu'il y avait des gens qui s'en allaient chez eux. Et lorsque vient le temps de distribuer les surplus, tous reçoivent la même chose ».

d'individualiste. Ce qualificatif a un double sens, à la fois objectif, pour désigner ces personnes qui ont une préférence affichée pour un mode de vie autonome et indépendant du groupe, et subjectif, à savoir qui ont également des opinions et des valeurs politiques distinctes de celles de COOPAN et même parfois du MST. À cet égard, Beto remarque que

> « […] même ici, dans la coopérative, il y a des personnes qui ne sont pas d'accord avec le Mouvement. Il y a des personnes ici qui s'en fichent complètement s'il y a eu ou pas un nouveau campement [signe de « mobilisation » du MST] ; s'il y a eu ou pas un nouveau *assentamento* [signe de « conquête » du MST]. […] Les personnes critiquent beaucoup les familles à leur compte, mais il y a des associés qui pensent exactement pareil ! Ils ont un peu perdu l'esprit de la chose… c'est la question du rêve ».

Les propos de Beto renforcent l'idée de l'existence d'une division sociale entre un groupe majoritaire aux croyances et aux pratiques collectivistes et un autre, minoritaire, aux tendances individualistes. Ces deux conduites humaines sont des façons de voir et d'agir dans le monde, des manières d'être qui dévoilent des tensions politiques ayant pour effet d'interroger la forme de la communauté.

7.2.3. Lumbriga[362]

Le dernier cas de personne ayant quitté la coopérative, mais qui maintient des relations de coopération de travail avec COOPAN, est celui de Lumbriga. Avec Camargo, il fait partie de l'une des deux premières familles à quitter dès le début (sans compter les douze familles entrainées par César), non sans provoquer un certain émoi, car tous les deux sont considérés d'« excellents travailleurs ». Il est important de rappeler que, lorsqu'ils sont partis, COOPAN produisait encore du riz conventionnel, était très loin du

[362] Tous les propos rapportés ici sont tirés d'une entrevue informelle avec Lumbriga en date du 13 juin 2014.

niveau d'organisation de la production atteint aujourd'hui et, économiquement, conservait encore la majorité des profits afin de les réinvestir dans les besoins matériels de la coopérative.

Lumbriga, originaire de la municipalité de Ronda Alta, est allé camper à dix-sept ans. La situation économique précaire de son père l'a poussé à sortir de chez lui. Il a deux frères, un encore sur la terre paternelle, l'autre travaille en ville depuis longtemps. « Il n'y avait aucune chance pour nous. Avec le petit morceau de terre qu'on avait, c'était impossible de rester là-bas. C'est pour cela que je suis allé camper ». Son nom de famille est Marcon et il connaissait donc celui dont le surnom est Marcon (prénom Dionilso), son cousin, un des principaux organisateurs du campement. Il discutait beaucoup avec son cousin, mais ne participait pas aux réunions. Le jour de l'occupation, en revanche, il n'a « eu aucune hésitation à participer ». Il s'est tout de suite greffé aux tentes collectives et a vécu l'expérience politique du partage quotidien et de la division de tâches. Pendant un an, il a dû sortir du campement pour faire son service militaire (obligatoire au Brésil). Il est ensuite retourné au campement et a suivi tout le processus jusqu'à l'obtention de la terre. S'il a toujours cru au travail collectif, Lumbriga n'était pas un leader dans le campement ou dans le Mouvement. « J'aidais dans tout ce que je pouvais, mais je n'ai jamais été coordonnateur d'un secteur ou du campement. J'ai surtout aidé dans le Secteur sécurité ». Par contre, dès le début il était dans le *núcleo* des Marcon qui a commencé à organiser le Groupe des Gringos autour du travail collectif. Très influencé par son cousin, il faisait confiance au groupe et savait « que si je restais avec eux, je me retrouverais dans un *assentamento* bien organisé ».

Il nous a accueillis chez lui pendant deux heures, en compagnie de sa femme, Lucia, qui a deux jeunes adolescents, Gian et Rian, avec un autre père. Leur maison est modeste, sobrement décorée, et assez petite comparée à d'autres maisons d'associés. Lorsque nous lui avons posé la question à savoir pourquoi il avait quitté COOPAN, sa réponse a été différente de celles de Rivelino et de Beto :

> Lumbriga : Ce qui arrivait, c'est que le statut de la coopérative était différent d'aujourd'hui, la façon de s'organiser, c'était très différent d'aujourd'hui. À l'époque il n'y avait pas de production efficace et il n'y avait pas l'argent qu'il y a aujourd'hui. Les entrées de profits, le financement public d'aujourd'hui, n'existaient pas. Il n'y avait rien de stable, de concret, on commençait à zéro. Tout était différent, la comptabilité, tout. On travaillait dans les champs de riz et on trouvait qu'on travaillait trop et qu'on ne recevait pas assez. À l'époque on se mettait à cinq pour acheter un truc, à six pour acheter un autre truc, et on ne voyait jamais la couleur de l'argent. Mais c'est parce que l'argent était investi. […] On construisait les porcheries, les volières et l'argent qui restait pour distribuer aux associés était insuffisant. Aujourd'hui, c'est différent. Ils distribuent plein d'argent aux associés !
> Chercheur : Et le travail collectif…
> Lumbriga : Le travail collectif, j'y croyais ! J'ai toujours travaillé avec quelqu'un. Quand nous sommes partis, Camargo et moi, on s'est acheté un tracteur. Ensuite Camargo a voulu prendre sa part et on s'est séparé. Après c'est Rivelino qui a quitté la coopérative et on s'est mis ensemble. On a toujours travaillé ensemble. J'ai toujours travaillé avec quelqu'un. Même à mon compte, je n'ai jamais travaillé seul !

Le premier argument que Lumbriga met de l'avant est le manque de rémunération dû à l'absence de structures de production stables et suffisamment rentables. Bien qu'il comprenait le fait que les surplus de la coopérative étaient réinvestis dans celle-ci, il trouvait tout de même qu'il travaillait trop par rapport à sa rémunération. Ainsi, le problème ne semble pas être la forme collective d'organisation du travail en soi, mais la manière particulière dont elle se déployait les premières années. Toutefois, son insistance sur le fait qu'il a toujours travaillé « avec quelqu'un » et que, par conséquent, le travail collectif n'était pas en cause, est biaisée. En effet, le travail collectif au sens de COOPAN

implique une coopération d'un grand groupe d'individus et une structure administrative conséquente et complexe, ce qui est très différent de simplement labourer un champ de riz ou de partager un tracteur entre deux familles. Néanmoins, il est conscient du fait que l'isolement dans ce type d'agriculture est très difficile et il a toujours coopéré avec au moins une autre famille. Voici la deuxième raison de son abandon :

> Chercheur : Qu'est-ce qui t'as fait quitter alors puisque le travail collectif ne te pose pas problème ?
> Lumbriga : L'autre chose, c'est qu'on croyait qu'il y avait trop de main-d'œuvre, car il y avait effectivement beaucoup de gens en trop [par rapport au nombre de postes de travail qu'on devait combler à l'époque]. Et il n'y avait pas d'argent. Donc trop de main-d'œuvre et pas assez de production ! [De plus,] on aura toujours des gens qui travaillent plus et d'autres moins ! Certains qui tirent [qui travaillent plus] et d'autres qui sont tirées. Cela contribue à encourager le départ. La manière de penser est différente, on ne peut rien faire. Il y aura toujours des personnes qui tireront et d'autres qui seront tirées. Cela ne changera jamais.
> Chercheur : Et donc cela t'as poussé à quitter ?
> Lumbriga : Non, je ne crois pas, non. Pour ma sortie, je ne crois pas. Pour moi, c'était vraiment l'économique[363]. À l'époque, il n'y avait pas ce qu'il y a aujourd'hui en termes de structures et de services. L'abattoir fonctionnait, mais était très petit. On tuait trente, quarante porcs par semaine. Aujourd'hui ils en tuent presque cent par jour ! C'était très différent. Il n'y avait pas de travail ! Et il y avait vraiment plein de gens en trop. Parfois on ne donnait même pas de travail à la femme d'un associé, car il y avait trop de main-d'œuvre. Les femmes travaillaient toutes comme femmes de ménage !

[363] Complément d'entrevue :
Chercheur : Croyais-tu que la coopérative n'avancerait pas ?
Lumbriga : Non, non, je n'ai jamais cru qu'elle n'avancerait pas ! J'ai toujours espéré que cela fonctionne ! Mais on croyait simplement qu'on travaillait trop et qu'il n'y avait pas de retour.
Chercheur : Donc l'idée était simplement de tenter autre chose…
Lumbriga : Oui, tenter autre chose, voir si cela pouvait fonctionner.
Chercheur : Et penses-tu que cela a fonctionné ?
Lumbriga : [rires] Je ne sais pas… dur de savoir encore si cela a fonctionné ou pas. Le temps seul le dira…
Chercheur : Mais je veux dire, vous aviez un plan à l'époque, j'imagine, est-ce qu'il a fonctionné ?
Lumbriga : Oui, bien sûr, à l'époque on avait un plan et on l'a exécuté ! On semait 100 ha de riz quand on était dans la coopérative ce qui nous donnait un certain revenu. Si on semait individuellement, chacun 3 ha de riz, on gagnerait la même chose qu'à la coopérative. C'était ça le calcul qu'on a fait à l'époque. Donc on est sorti de la coopérative et on a commencé à semer 10, 12 ha de riz chacun. Et on a commencé à économiser.
Chercheur : Donc, cela a fonctionné…
Lumbriga : À l'époque on se débrouillait comme on pouvait. Après on a commencé à semer un peu plus ici et là. Et aujourd'hui, je n'irais pas jusqu'à dire qu'on a quelque chose, mais on se débrouille bien.

Deux arguments supplémentaires justifient sa sortie. Le premier rejoint des propos déjà énoncés par Emerson qui disait qu'une décision capitale prise au début avait consisté à miser sur l'agro-industrie pour créer des postes de travail. En effet, avec près de cinquante familles, il fallait trouver du travail pour beaucoup d'individus et, à l'époque, sans agro-industrie, il était difficile de faire travailler tout le monde[364]. Lorsqu'il a quitté, il n'a conservé aucun lien avec COOPAN. « À l'époque, c'était tout ou rien ». Il rappelle également que COOPAN ne produisait pas encore de riz biologique ; lui a commencé à le faire un an après la coopérative. COOPAN n'avait pas non plus de silos de riz, ce qui fait qu'il ne pouvait pas vendre sa récolte aux associés. C'est donc après deux ou trois ans qu'un partenariat s'est établi entre Lumbriga et COOPAN. Le deuxième et principal argument pour justifier sa sortie, c'est l'« économique ». Il voulait à l'époque gagner plus d'argent et pensait qu'il pouvait le faire en quittant la coopérative, sans se douter évidemment du succès économique de COOPAN quelques années plus tard. La tension entre le politique et l'économique fait ici surface et c'est la tentation de l'atteinte rapide d'une meilleure vie matérielle qui prend le dessus sur la croyance au travail collectif.

Tout son discours et le ton mélancolique de sa voix nous invitaient à creuser la question, à savoir s'il regrettait ou pas sa décision d'avoir quitté la coopérative :

> Chercheur : Penses-tu que c'était une bonne décision, à l'époque, de se lancer en affaire ?
> Lumbriga : Il y a le bon et le mauvais côté [rires]. Le bon est que tu es libre de faire ce que tu veux, comme tu le veux. Tu as plus de liberté. Le mauvais est que quand tu les regardes [COOPAN], ils ont accès à beaucoup plus de

[364] Se dégage ici un paradoxe apparent : plusieurs se plaignaient du fait qu'ils travaillaient trop par rapport à d'autres, alors que, en même temps, il y avait un excès de main d'œuvres. Ce paradoxe n'est qu'apparent, car, d'une part, l'excès de travail s'expliquait par les grandes exigences associées aux tâches, qui ne pouvaient être comblés par plusieurs associés en même temps. D'autre part, le manque de poste de travail faisait en sorte que les tâches où l'on pouvait assigner plusieurs personnes afin de les exécuter donnaient l'impression que chacune d'elle travaillait très peu. Par exemple, labourer les champs de riz, un travail très exigeant, requiert un maximum de deux ou trois personnes avec des tracteurs. En revanche, pour s'occuper du jardin, on peut multiplier les personnes. Le travail se fera plus vite et avec moins d'effort individuel.

ressources publiques, du gouvernement, de subventions. Nous, on n'a rien de tout cela. Même si on est *assentado* dans les mêmes lieux[365].
Chercheur : Mais vous êtes bien quand même…
Lumbriga : Nous ? Oui, on se débrouille, on se débrouille…
Chercheur : Comparé aux travailleurs à leur compte de l'*assentamento*…
Lumbriga : Oh, oui, bien sûr, sans aucun doute !
Chercheur : Et ceux qui sont sortis avec toi ? Frigideira, Camargo ?
Lumbriga : Frigideira a échangé son lot de terre et cultive du soja à Julio de Castilho. Son père habitait déjà là-bas. Il est venu à la fête l'autre jour ici. Et Camargo est encore ici et va très bien. Il cultive du soja à l'extérieur aussi.
Chercheur : Et comme vous avez décidé de rester dans l'*agrovila*, vous conservez une bonne relation avec les associés…
Lumbriga : Oui, oui, je crois qu'on a tous une bonne relation. Du moins, ceux qui sont restés dans l'*agrovila* [Lui, Beto et Rivelino][366].
Chercheur : Et à l'époque pensais-tu qu'ils réussiraient à construire une coopérative de cette envergure ?
Lumbriga : Non, non, je ne pensais pas. Je crois que personne ne pouvait vraiment voir tout cela. J'ai toujours espéré que cela fonctionne, mais c'était difficile de savoir qu'ils se rendraient où ils sont en si peu de temps…
Chercheur : Est-ce que tu penses retourner dans la coopérative un jour ?
Lumbriga : Non, je ne crois pas. Retourner, non… je ne crois pas… on laisse les choses comme cela… le gars [parlant de lui à la troisième personne] arrive près de sa retraite aussi [éclats de rire]. On pense plus de l'autre côté de la vie.
Chercheur : Mais sans regret ?
Lumbriga : Sans regret. C'est simplement un chemin différent…
Chercheur : Et vous allez bien aussi…
Lumbriga : On pourrait aller un peu mieux [rires]. Mais on ne peut pas se plaindre non plus ! Tranquillement, mais on avance.

Nous pouvons lire par ces propos (et par son ton réflexif, hésitant) que la décision de quitter à l'époque a peut-être été « précipitée », comme l'a avoué Rivelino. Tout comme Rivelino et Beto, et contrairement à Camargo, Lumbriga croit au travail collectif ou du moins à la coopération. Son problème central était contextuel, c'est-à-dire le manque de rémunération par rapport à l'effort au travail, l'absence de postes de travail et le manque d'organisation de la production en général. Aujourd'hui, on peut voir par sa réponse que,

[365] Beaucoup de crédits agricoles, de subventions, et des programmes d'aide à la petite agriculture ne sont accessibles que pour des associations ou des coopératives. Les programmes individuels pour les familles sont nettement inférieurs en termes de financement public.
[366] Beto et Lumbriga, même si c'est moins souvent que Rivelino, tiennent parfois le bar de COOPAN remplissant certaines tâches dans la coopérative.

même s'il est beaucoup mieux nanti que les familles à leur compte, sa situation économique n'est pas meilleure que celle des associés (en réalité, elle est un peu inférieure pour Lumbriga et Beto qui ne comptent pas sur un salaire de politicien comme Rivelino).

7.3. Conclusion

Les familles qui quittent en général et Rivelino, Beto et Lumbriga, en particulier, sont des cas fort instructifs qui renseignent sur l'institution de la communauté et notamment sur ce qui détermine ses frontières. Les raisons substantielles pour lesquelles ils ont quitté COOPAN révèlent les tensions de fond qui divisent la communauté depuis sa fondation, ce que nous avons désigné comme la division entre un groupe collectiviste majoritaire et un groupe individualiste minoritaire. Enquêter sur les sorties d'individus de la communauté nous montre de quel côté de la division ils se situaient en nous aidant à mieux saisir ce qui caractérise chacun des deux groupes. Parfois, comme dans le cas de César, les sujets qui quittent ne sont pas d'accord avec la forme collectiviste de la coopérative et décident simplement de ne pas en faire partie. La rupture se fait alors souvent de manière conflictuelle et parfois violente. D'autres fois, comme dans les cas de Rivelino, Beto et Lumbriga, les sujets penchent du côté de cette forme, mais critiquent certaines dimensions, soit en mettant la faute sur certaines pratiques individualistes, soit en montrant certains excès du collectivisme qui finissent par générer des pratiques individualistes. Lorsqu'ils échouent à faire entendre ces critiques, ces sujets finissent par abandonner la communauté.

Cela ne signifie pas pour autant que tout lien est rompu. Au contraire, ces liens se maintiennent sous une forme économique (on vend sa production à COOPAN) et socio-

culturelle (en sortant les fins de semaine avec les associés, en s'occupant du bar de la coopérative, en entretenant les liens d'amitié, etc.). En revanche, ce que ces trois hommes et toutes les familles qui quittent COOPAN perdent définitivement est leur participation politique aux prises de décision qui concernent COOPAN, non seulement à propos de l'organisation de la production, mais également à propos de la gestion des espaces communs (par exemple, le gymnase, la cafétéria, la boutique et la crèche des enfants). Les frontières de la communauté se déclinent ainsi en relations économiques, socio-culturelles et politiques. Les deux premières peuvent se maintenir indépendamment du statut de l'associé et de sa croyance ou pas à la forme de communauté ou au travail collectif. La dernière, en revanche, est l'ultime emprise sur la forme de la communauté.

Le politique apparaît ici de deux manières. D'abord, il s'exprime par la décision de quitter la coopérative par un rejet de la forme de la communauté, à savoir le travail collectif. Cette manière de s'exprimer est conflictuelle, parfois violente, et participe à définir les fondements de la communauté. Ensuite, le politique s'exprime également par le fait de quitter, mais en protestant non pas contre la forme collectiviste, mais contre la manière dont elle se construit ou se pervertit. Tout en continuant de partager les valeurs et principes politiques qui fondent la communauté, ces déserteurs interrogent l'ordre établi et signalent un problème. Pour ceux qui restent, ce geste a l'effet d'orienter leur regard ou d'expliciter des différences de comportements et de points de vue qui demeuraient jusque-là latentes. Ces différences ont le potentiel de « déstructurer » la communauté. Elles font apparaître la division sociale et forcent une mise entre parenthèses, un recul, un questionnement sur l'orientation générale du groupe. En un mot, elles délimitent

l'intérieur et l'extérieur du groupe en montrant ce qui constitue et ce qui menace la forme politique de la communauté.

Chapitre 8 – Les formes de l'autorité

Précédemment, nous avons pu observer, entendre et discuter des solutions trouvées pour surmonter les obstacles, difficultés, divisions et conflits rencontrés par COOPAN tout au long de ses vingt-trois ans d'existence. Nous l'avons vu, la plus évidente et explicite de ces solutions consiste à instaurer de nouvelles pratiques ou « procédures ». Cependant, s'il est indéniable que la « procédure », sous ses multiples formes, constitue la « synthèse » la plus visible permettant de saisir le dénouement des conflits, il existe d'autres facteurs tout aussi significatifs et déterminants. Ces facteurs consistent en des moyens permettant d'aboutir à la synthèse. Ils participent au processus que constitue la dialectique du conflit en orientant normativement les pratiques mises en places pour régler les conflits. L'enquête ethnographique s'avère ici une méthode privilégiée pour saisir de telles dynamiques plus subtiles et essentielles dans la compréhension de l'évolution normative des pratiques d'une communauté.

Ces facteurs agissent à titre de « médiations » et permettent d'orienter les décisions et leurs conduites, car ce qu'ils ont en commun est de faire autorité. Nous rappellerons que l'autorité n'est pas le pouvoir, elle « exclut le recours à la force et à des moyens extérieurs de contraintes. Si l'on doit y avoir recours, cela signifie qu'elle a échoué. L'autorité n'est pas – quoi qu'on en dise – "tout ce qui fait obéir les gens" » (Revault d'Allonnes, 2006 : 11-12). Cette compréhension de l'autorité permet de saisir les normes et les pratiques sociales – telles qu'elles se déploient dans la durée et sous différentes formes – comme des sortes d'« obligations volontaires » (Mauss, 2001 : 66). Nous empruntons ici librement le

concept maussien en en modifiant quelque peu le sens[367]. Pour nous, obligation signifie que les normes et les pratiques dominantes d'une communauté apparaissent comme des contraintes, au sens de restriction de certaines libertés. Volontaire, car le fait de se plier à ces règles engendre des bénéfices non seulement pour la communauté, mais aussi pour l'individu (par exemple, au niveau de sa sécurité).

Un autre élément essentiel à rappeler ici est que l'autorité, écrivait Arendt, peut s'incarner autant chez les individus que dans les institutions (2012 : 943). Dans les deux cas, « […] elle ne se présente [pas] comme un pouvoir de commandement. Elle n'ordonne pas. […] Elle propose ou elle rectifie » (Revault d'Allonnes, 2006 : 28). La dynamique entre les individus qui éclairent un chemin et ceux et celles qui l'empruntent est une caractéristique essentielle que l'on retrouve dans toute communauté, même celles qui se veulent horizontales comme certaines communautés où les orientations générales sont décidées collectivement.

En ce qui concerne l'analyse de COOPAN, nous sommes parvenus à identifier quatre phénomènes auxquels se rattachent quatre formes d'autorité: 1. les leaders ; 2. les réunions ; 3. le *companheirismo* (compagnonnage) ; 4. la dimension économique de la vie quotidienne. La première montre l'autorité telle qu'elle s'incarne chez l'individu. La seconde est une forme d'action ou une institution qui fait autorité. La troisième voit l'autorité se manifester sous forme d'une norme explicite. Enfin, la dernière pose de nouveau la relation entre l'économique et le politique, mais sous l'angle de l'autorité.

[367] En effet, contrairement à ce que Mauss essayait de montrer dans l'*Essai sur le don*, l'obligation ici n'est pas que « fiction, formalisme et mensonge social » (Mauss, 2001 : 66). Elle est une norme sociale authentique et suivie consciemment par les membres de la communauté.

8.1. Le leader

La question du leadership (*liderança*) ne faisait pas partie de nos thèmes de recherches lorsque nous avons entrepris notre enquête. C'est un de ces thèmes qui « apparaît » sur le terrain de manière évidente, au point de devenir central dans l'analyse. En cherchant à comprendre la dialectique entre division et unité, notre regard a été orienté vers le rôle des leaders dans la dynamique de la coopérative. Ainsi, les cinq dirigeants, Airton, Bosa, Kombi, Mauri et Pieri, les libérés, Emerson, Rascunho, Etelvino et Marcon, ainsi que certains associés comme Romeu, Rivelino (même si ce dernier n'est plus associé), Pelé, Flavio, Reni, Bete, Valéria, ont joué un rôle capital dans le développement de COOPAN. Cette présence de « grands leaders », « humbles avant tout, compétents, honnêtes et aux idéaux politiques à la bonne place », fait partie de la définition même de COOPAN (Cours de Rosana Fernandes, 7 mai 2014[368]). Ces qualités personnelles ont permis le développement d'une relation de confiance très forte ancrée dans un rapport d'autorité entre les leaders et les autres associés ; relation instituante dans le dépassement des obstacles rencontrés par la coopérative[369].

COOPAN se distingue d'autres coopératives notamment par le fait d'avoir rassemblé la majorité des leaders de leur campement de l'époque. Beto explique :

[368] Cette citation fait référence à un cours sur la « forme organisationnelle » (*organicidade*) du MST donnée à l'École nationale Florestan Fernandes à des étudiants canadiens dans le cadre du cours en partenariat avec le MST offert par Bishop's University.

[369] Nous sommes conscients de la critique que fait Wolford (2010 : 10-13) à la tendance des études sur les mouvements sociaux à prioriser une analyse des leaders, donnant ainsi une fausse impression de cohérence à certains mouvements. Au début de son livre, elle présente un cas typique de conflit entre les leaders et la base dans une communauté du MST dans le nord-est brésilien. En effet, ce type de conflit se produit souvent et c'est pourquoi il est d'autant plus important de montrer des cas où la cohérence d'ensemble de la communauté s'explique en partie par le rôle et le style de ses leaders. Elle discute également des différences de « modes of leadership », attachés à différentes « moral economies », entre le nord et le sud du pays qui permet de comprendre, par exemple, pourquoi le travail collectif n'a presque pas fonctionné dans le Pernambuco (Wolford, 2010 : 209-210). Par ailleurs, Mezsaros (2015) défend l'idée que les leaders ont joué un rôle crucial dans le développement du MST. Toujours sur la question des leaders, Robles et Veltmeyer (2015) argumentent que certains leaders du MST et d'autres mouvements populaires et syndicats, ont été cooptés par Lula au gouvernement.

> « Cette question de savoir regarder plus loin, il y en avait beaucoup ici qui en étaient capables ! D'ailleurs, beaucoup de gens qui coordonnaient notre campement sont les mêmes qui sont ici aujourd'hui. Et notre région natale, d'où sont issus beaucoup de gens ici, était une région de leadership très fort, de syndicats très forts, de l'Église très bien organisée et militante, etc. Bosa, Marcon, Airton, étaient déjà des leaders dans la région et se sont tous unis au campement. Donc, c'est différent d'autres coopératives où les personnes n'arrivent pas à mieux planifier les choses. Les gens ici ont toujours cherché toute sortes de solutions aux problèmes » (Entrevue avec Beto, 10 juin 2014).

Cette concentration de leaders à COOPAN[370] est sans doute un facteur crucial dans la réussite de la coopérative. Selon Reni, leur campement est l'un de ceux ayant formé le plus grand nombre de leaders qui dirigent encore le MST aujourd'hui. Elle remarque également que même ceux qui n'étaient pas des leaders à l'époque faisaient tout de même partie (ou avaient des parents qui faisaient partie) de syndicats, du PT, de la Pastorale de la jeunesse, etc. « Il y avait donc déjà une certaine idée de la gauche » (Entrevue avec Reni, 15 mars 2013). Marcon, lui-même un « grand leader », nous a raconté que pendant le temps de campement, il arrivait souvent que seulement la moitié du Groupe des Gringos était au campement : « Bosa, Romeu, Zasc, Nego [un surnom de Camargo], Airton, Reni, tout ce monde était toujours sur la route ! Ils étaient tous libérés un peu partout dans l'État pour réaliser des tâches militantes pour le MST » (Entrevue avec Marcon, 23 juin 2013). À l'époque où COOPAN a été fondée, trois autres coopératives ont vu le jour. Deux d'entre elles n'existent plus en raison de disputes internes, de mauvaise gestion, d'endettement et de querelles entre leaders (Conversation avec Airton, 10 octobre 2013). L'autre, à Sarandi, existe encore, mais n'est pas du tout aussi développée socialement et économiquement que COOPAN. COOPAN a sans doute su rassembler ses associés autour de leaders forts et

[370] Rivelino allait dans le même sens en nous disant : « Notre groupe avait beaucoup de leaders ! Beto était dans la régionale [COOTAP], Milton, Bosa, tous étaient dans la régionale. Au temps du campement, Romeu, Pieri, Marcon étaient tous d'excellents et respectés leaders. Même César était un bon leader » (Entrevue avec Rivelino, 15 juin 2013).

« absolument nécessaires au développement d'une coopérative[371] » (Entrevue avec Reni, 15 mars 2013).

Quelles qualités doivent avoir les personnes pour être considérées des leaders ? Pour que s'établisse une relation de confiance et de respect mutuel entre les leaders et les autres associés, les leaders doivent avoir une « ouverture d'esprit » ou « l'humilité de reconnaître leurs limites » (Cours de Rosana Fernandes, 7 mai 2014). Cette qualité se traduit par des pratiques consistant, par exemple, à chercher de l'aide extérieure lorsqu'ils en ont besoin. Emerson explique :

> « Notre coopérative a grandi parce qu'elle a toujours été ouverte. On n'a jamais eu aucune hésitation à demander de l'aide extérieure pour la gestion, la comptabilité, la motivation, etc. C'est une ouverture d'esprit. Car, en réalité, ceux qui doivent avoir un esprit ouvert, c'est la Direction. Il ne faut pas s'attendre à ce qu'un associé préoccupé avec plein de tâches quotidiennes pense constamment à [l'ensemble de] la coopérative. Non, il va penser à son secteur et c'est normal. C'est la Direction qui doit penser au futur, et au moment où elle n'arrive pas à le faire, les problèmes apparaissent. La coopérative est grande et il faut des gens pour penser l'ensemble » (Entrevue avec Emerson, 3 mai 2013).

Autrement dit, en plus d'une vision d'ensemble et d'une capacité de planifier à long terme, les leaders (ou, en l'occurrence, la Direction) doivent être ouverts d'esprit ou humbles

[371] Voici l'exemple de deux leaders qui, ironiquement, ne font plus parties de COOPAN, mais qui nous racontent « comment ils ont pris leur rôle de leader ». Rivelino dit avoir commencé en démontrant qu'il était « prêt à aider ». Quand les sans-terre ont été témoins de sa compétence dans l'exécution de certaines tâches, ils ont commencé à lui donner plus de responsabilité. Il est alors devenu coordonnateur de son *núcleo*, ensuite de son groupe de travail, et finalement du campement. « Les personnes t'indiquent, tu te mets à disposition… les espaces s'ouvrent. Parfois même trop [rires] » (Entrevue avec Rivelino, 15 juin 2013). Ensuite il a été *assentado* et tout de suite libéré pour coordonner la coopérative régionale, COOTAP, qu'il a aidé à fonder et dont il a été le premier président. L'autre exemple est celui de Marcon. Dès les débuts, il était dans la paroisse du Padre Arnildo. Il faisait partie de l'équipe des finances et lorsqu'il est arrivé au campement, les sans-terre l'ont immédiatement élu responsable des finances du campement. À l'époque, la *Fazenda Annoni* avait eu des problèmes financiers ; trop de dépenses sans contrôle. Il a donc commencé à se distinguer en gérant les finances du campement de « manière responsable », « plus par des questions pratiques que par le discours » (Entrevue avec Marcon, 23 juin 2013). Marcon est aujourd'hui député fédéral et il affirme que beaucoup d'habitants de sa région font campagne pour lui, car ils se souviennent de sa gestion des finances du campement. Il a ensuite été assigné comme responsable des finances du MST dans tout l'État. Il a quitté ce poste quand il s'est présenté aux élections étatiques pour la première fois en 1998.

pour reconnaître qu'ils ne possèdent pas toute les connaissances et l'expérience nécessaires pour construire et faire évoluer une coopérative. La communauté ne s'est pas construite hermétiquement, isolée de la société. Au contraire, elle a demandé et reçu une aide de la part de nombreux acteurs issus de différents milieux et sollicités pour des raisons variées. Dès ses débuts, COOPAN a reçu de l'aide, que ce soit pour la construction des maisons, la mise en place de l'agro-industrie et la transition vers l'agroécologie, l'éducation des enfants ou l'amélioration des relations de travail. L'initiative consistant à demander une aide extérieure vient toujours des leaders, le plus souvent des dirigeants, mais aussi des coordonnateurs et d'autres associés. C'est eux qui ont une « vue d'ensemble » de la coopérative et qui aperçoivent des besoins généraux. Ils n'imposent pas aux autres le recours à l'aide extérieure, car ils n'ont pas le pouvoir de le faire. L'organe suprême de prise de décision de COOPAN est en effet l'Assemblée générale. Toute décision majeure doit être prise de manière préférablement consensuelle ou du moins par le trois quarts des associés. Cela fait en sorte que les dirigeants et les coordonnateurs ont le même poids formel dans les décisions que n'importe quel associé. Nous pourrions, néanmoins, risquer une comparaison en affirmant que ces demandes d'aide extérieure sont présentées à la manière des sénateurs romains, c'est-à-dire comme des « conseils obligatoires », c'est-à-dire des conseils qui obligent sans contraindre : voyant les besoins de la coopérative et les arguments présentés, les associés finissent le plus souvent par approuver l'intervention externe.

Une deuxième qualité que doivent posséder les leaders est l'honnêteté : « Si ces têtes [dirigeantes] le font pour en profiter, par opportunisme, cela ne fonctionnera pas, la coopérative disparaîtra. Mais si les têtes [dirigeantes] pensent au collectif, aux autres, alors

il y a des bonnes chances que cela fonctionne. Et les autres suivront » (Conversation avec Reni, 5 mai 2014). Un effet direct de cette honnêteté est la confiance des associés envers leurs dirigeants. Lorsque nous cherchions à savoir « comment les troupes se remontaient le moral » pendant les temps difficiles de la coopérative, Marli et Mauro, nous répondent qu'ils « faisaient beaucoup de réunions et on parlait beaucoup ». Mauro ajoute ensuite :

> « Il y avait beaucoup de gens avec beaucoup d'expérience, de connaissance, donc aux réunions on les écoutait. Pour faire avancer une coopérative, il faut des personnes qui tirent [qui prennent les initiatives]. Comme il y en a aujourd'hui et comme on en a toujours eu. Si personne ne s'y met, si personne ne met de l'effort pour tirer, le bateau coule. On les connaissait depuis longtemps [les leaders] et on savait qu'ils étaient honnêtes. On pensait comme cela : si aujourd'hui on a une défaite, demain ce sera une conquête. Il faut y faire face ensemble. Il y a des personnes qui nous ont toujours aidés pour cela et nos dirigeants n'ont jamais essayé de tirer profit de notre situation, comme d'autres opportunistes ailleurs[372] » (Entrevue avec Mauro et Marli, 14 juin 2013).

Il est important de noter que Mauro n'a jamais occupé aucune fonction de leadership ni au campement, ni à la coopérative. Sa femme, Marli, n'est pas associée de COOPAN, mais « croit très fort au MST ».

Une manifestation pratique de cette honnêteté est la transparence qu'ont eu les dirigeants par rapport à la situation économique de la coopérative. Les dirigeants ont toujours exposé clairement les difficultés présentes et à venir et les actions qu'ils jugeaient nécessaires pour les affronter. Kombi, un des dirigeants de COOPAN depuis le début, racontait que, par exemple, lorsqu'on a connu des pertes suite à la grêle et à une inondation, la réaction de la Direction a été de faire des réunions et d'expliquer aux associés :

[372] Pour voir un cas de « mauvais leader », « opportunistes », voir notamment Calvo-Gonzales (2015). Il existe aussi des études sur différentes perceptions de ce que constitue un « bon leader » selon le contexte local, comme celle de Wolford (2015). Ces deux travaux ne contredisent pas ce que nous présentons ici.

> « “Écoutez, en agriculture ce sont des choses qui arrivent. Mais nous allons surmonter cela ensemble, personne ne sera mis de côté”. Ensuite on disait ce qui allait se passer : “écoutez, on va traverser une année un peu critique, mais on va essayer de travailler plus, d’être plus productifs et d’économiser plus. Si on réussit à suivre ce plan pour l’année, on pourra sauver X argent à la fin, ce qui nous permettra de réinvestir Y dans Z et on réglera le problème du déficit dans W temps” » (Entrevue avec Kombi, 13 juin 2013).

La compétence – en terme de gestion et de planification à long terme, de connaissance du milieu et des enjeux agricoles et de la politique – est la troisième qualité indispensable que doit posséder tout leader. Dinho, qui n’a jamais occupé de poste de coordination au campement et qui a fait partie de la Direction de COOPAN pendant seulement un an, se rappelle :

> « Je crois que les dirigeants ont fait un excellent travail toutes ces années ! J’ai été dans la Direction un an, mais je trouvais cela très difficile et je suis sorti. Il y avait plus de monde aussi et je devais coordonner la main-d’œuvre. C’était un grand casse-tête et les gens n’étaient pas contents et c’est vite devenu un bordel » (Entrevue avec Dinho, 12 juin 2013).

Il a ensuite été coordonnateur du secteur du lait pendant des années, ayant fait un « bon travail ». Lors d’une réunion de la Direction et de la Coordination, Pelé, le coordonnateur du riz, fait un commentaire en félicitant Bosa et Airton pour leur excellente gestion : « je les vois discuter et je suis en admiration. Je ne pourrais jamais faire mieux ». Romeu acquiesce immédiatement le commentaire de Pelé. Ces exemples montre que les compétences, notamment pour être dirigeants, ne sont pas données à tous ; ce sont des habiletés difficiles à acquérir.

Un quatrième exemple de comportement recherché dans un « bon leader » est la capacité de savoir déléguer ou partager son autorité. Kombi raconte qu’au début, les associés n’avaient que des coordonnateurs de secteurs, soit environ huit personnes qui étaient également considérées les dirigeants de la coopérative. Ensuite, ils ont créé la

Direction et une Coordination, ce qui impliquait environ une quinzaine de personnes. Bien que, formellement, la Direction soit hiérarchiquement supérieure à la Coordination, en pratique, les deux instances se rencontrent régulièrement pour discuter des grandes orientations de la coopérative. Ensuite, ils ont créé le Conseil fiscal et ont également commencé à déléguer une série de responsabilités ponctuelles à des associés, ce qui a fini par impliquer une vingtaine (parfois une trentaine) de personnes dans les discussions à propos des orientations générales de la coopérative (avant que celles-ci ne soient soumises à l'Assemblée). Si l'Assemblée générale a toujours existé et a toujours été l'organe souverain de prise de décisions, il s'est produit au fil du temps une multiplication des instances officielles où avaient lieu les « grands débats », augmentant par là le nombre d'individus qui participent à ce type de processus. Toutes ces initiatives ont été suggérées par des leaders démontrant par là leur volonté de vouloir chaque fois plus partager ou déléguer leur autorité.

Enfin, le leader doit également chercher constamment un « équilibre entre l'imposition[373] et l'abdication », afin d'éviter l'« autoritarisme ». Tel que mentionné dans le chapitre précédent, selon Airton, César a songé à quitter COOPAN suite à une « […] dispute de pouvoir. Car cela est très fort ! Si le leader n'a pas le profil de céder, s'il a le profil du cacique, du chef, cela ne fonctionnera pas » (Entrevue avec Airton, 25 mars 2013). Dans une conversation sur la nécessité d'avoir des leaders dans une organisation, Airton décrit parfaitement la différence entre autorité et exercice du pouvoir :

> Airton : À l'époque, j'étais plus naïf aussi. Je croyais que ces histoires de leadership, du leader, ce n'était pas vraiment important. Mais aujourd'hui je

[373] En réalité, l'imposition est une option qui n'est presque jamais utilisée, car elle va à l'encontre des principes politiques de COOPAN. Mais, parfois, comme dans le cas de la transition vers l'agroécologie (et d'un exemple que nous donnons plus bas), même s'il existe encore des personnes réticentes, les dirigeants, appuyés par d'autres leaders, ont un peu « fini par l'imposer ».

> vois qu'il en va peut-être de la nature de l'être humain. Il faut toujours avoir des personnes qui coordonnent, qui ont une vision plus large, plus globale des choses. C'est important de penser à long terme pour le bien de la collectivité. Et, surtout, même lorsqu'on sait qu'on a raison, si on ne réussit pas à convaincre les autres, il faut respecter leurs opinions, ce qui est différent du type qui commande, qui impose.
> Chercheur : Autoritaire ?
> Airton : Oui, exactement. Il y a plusieurs profils de leader. Ce profil autoritaire dans un cadre comme le nôtre ne fonctionnera jamais. Nous avons encore certaines personnes avec un profil plus autoritaire, mais on les contrôle bien. Ce type de profil est très nuisible pour un projet collectif. Ce n'est pas une question de méchanceté de la personne. C'est vraiment son profil. Souvent le capitalisme crée ce type de profil. Et cela se reflète ensuite dans les organisations (Conversation avec Airton, 10 octobre 2013).

Autrement dit, selon les normes de COOPAN, l'exercice d'un « bon leadership » est cette capacité d'abandonner certaines opinions ou projets si la majorité n'est pas d'accord. La différence entre exercer une autorité et un pouvoir est précisément cette capacité d'obtenir l'écoute et le respect des individus non pas par la peur ou la contrainte, mais par l'expression de valeurs et de gestes approuvés par tous, car ils sont dans l'intérêt du bien de la communauté ; ils renvoient au moment fondateur des expériences politiques du campement en réaffirmant son autorité.

En même temps, le leader doit aussi savoir, « en de très rares occasions », imposer certaines orientations. Par exemple, Bosa raconte qu'une année on devait décider si on augmentait considérablement la production du secteur de porcs. Les associés étaient réticents, car ils doutaient de leurs propres capacités à entreprendre ce changement. La Direction a fini par imposer la nouvelle orientation, lorsqu'elle a présenté la planification annuelle en affirmant qu'elle faisait « pleinement confiance aux capacités des travailleurs d'entreprendre ce changement ». Le plan a très bien fonctionné et à l'époque « […] c'était nécessaire de le faire. Mais les personnes se sont moins impliquées, étaient moins dévouées cette année-là » (Conversation avec Bosa, 18 septembre 2013). La Direction leur

avait démontré techniquement la faisabilité du projet, « mais cela a pris du temps pour que les gens avalent et digèrent. Jusqu'à ce que le projet soit bien avalé et digéré par la majorité, il ne fonctionnait pas très bien » (Conversation avec Bosa, 18 septembre 2013). Les secteurs des porcs (abattoir et porcherie) sont ceux qui fonctionnent le mieux en terme de productivité et de rendement. Ils ne se sont jamais écartés de plus de 5% à 6% des prévisions.

Si la confiance envers les leaders est fondamentale, la confiance entre les associés l'est tout autant. Zanete disait que « [l]a question de la confiance mutuelle est cruciale. On doit être le plus transparent possible » pour ne pas créer des situations qui engendrent une méfiance entre les associés, comme nous l'avons vu, par exemple, dans le cas de la vente des produits par secteur. Par ailleurs, la question du leadership apparaît également entre les associés réguliers qui n'occupent pas une fonction formelle de leader. Par exemple, Kombi rappelle que la différenciation de revenus est importante pour récompenser « ceux qui tirent », c'est-à-dire les « travailleurs les plus dévoués », car l'effort mis dans le travail est une forme de leadership.

Une fois les caractéristiques d'un leader de COOPAN bien établies, la question qui surgit est celle de savoir comment – dans une communauté (et dans un mouvement social comme le MST) qui prône l'égalité de tous comme principe politique cardinal – les individus en sont-ils venus à la conclusion qu'ils avaient effectivement besoin de leaders, donc d'une certaine verticalité ou hiérarchie ? Reni, coordonnatrice du secteur des porcheries, est une des rares femmes leaders. Elle était enseignante dans sa communauté avant d'aller camper. Elle est entrée au campement en « tirant » le secteur éducation, et même en s'occupant de l'éducation au niveau étatique. Elle sortait beaucoup du

campement pour organiser des projets d'alphabétisation dans d'autres campements. Aujourd'hui, en plus de la porcherie, elle s'occupe de la *Ciranda*, l'espace de garderie. C'est aussi elle qui organise les *místicas* et les fêtes communautaires avec Bete (voir chapitre onze). Reni affirme, comme si c'était une évidence : « Il y a toujours des têtes qui tirent et d'autres qui suivent » (Conversation avec Reni, 5 mai 2014). Pour sa part, en expliquant la transition vers l'agroécologie aux Uruguayens, Bosa affirme que

> « le plus important est d'avoir 20% à 30% du groupe qui tire. Ces personnes doivent prendre l'initiative et mener le projet à bien. Les autres suivent. Les gens ont peur du changement. Jusqu'à ce que le projet se concrétise et fonctionne, les gens sont sceptiques. Si cela ne marche pas, comme cela est arrivé dans le cas de quelques récoltes, ils mettent la faute sur ceux qui ont tiré. Si cela fonctionne, ils applaudissent » (Conversation de Bosa avec les Uruguayens, 3 septembre 2013).

Ainsi, graduellement, une prémisse de base se dégageait de toutes les conversations et observations à propos du leadership. Cette prémisse sonnait comme une évidence pour tous les associés (ainsi que pour les sans-terre à qui nous avons parlé dans d'autres communautés du MST dans plusieurs États brésiliens), alors qu'elle semble paradoxale dans une organisation dont les piliers normatifs sont le travail collectif et l'égalité politique (en outre, cette prémisse est loin d'être évidente dans des mouvements progressistes contemporains, comme Occupy Wall Street ou les Indignados en Espagne). Cette prémisse est simple et se comprend de la manière suivante : pour édifier une coopérative (ou pour réaliser n'importe quel projet politique), il est nécessaire d'avoir des personnes qui « tirent » et d'autres qui « suivent ». Le verbe « tirer » (*puxar*) employé dans ce contexte signifie « prendre en main » un projet pour le mettre en pratique. Autrement dit, la prémisse affirme qu'il est indispensable d'avoir des individus qui prennent la responsabilité de « faire et de coordonner les choses », pendant que d'autres

exécutent les décisions (prises collectivement) pour mener à bien un projet (Conversation avec Reni, 5 mai 2014).

Dans une communauté où l'égalité de tous est une norme quasi sacrée – comme nous l'avons vu à propos de l'égalité des salaires, malgré tous les problèmes que cela cause – le constat d'une telle nécessité peut sembler pour le moins curieux. La notion d'autorité telle que la définissent Arendt et Revault d'Allonnes nous aide à comprendre à quel type de leader se réfèrent les sans-terre du MST : le leader dont il est question incarne une autorité qui n'est pas le pouvoir. Il n'impose pas, il conseille. Aidé par d'autres, il prend la responsabilité des dossiers, il prend en main des projets et les mène à bout. Il respecte les institutions fondatrices de la communauté, telles que les réunions et l'Assemblée générale. L'*auctor* « propose » : « Est qualifié d'*auctor*, celui qui propose (qui anticipe, qui précède la décision) et celui qui garantit (postérieurement). L'*auctor* intervient en amont (avant) et en aval (après) » (Revault d'Allonnes, 2006 : 28). Les leaders de COOPAN ont bien compris ce rôle. Ils proposent des procédures, des initiatives, des projets, et les manières de les exécuter. Ces suggestions sont alors débattues et doivent être approuvées par tous. Une fois approuvées, le leader intervient de nouveau pour « garantir » l'exécution de ces propositions. Cette personne peut ou pas être la même, mais c'est le rôle qui compte, l'institution doit être ré-instituée, s'inscrire dans la durée. C'est ainsi que prend forme une organisation collective à la fois verticale, reconnaissant la nécessité d'une hiérarchie sociale, et horizontale, par l'égalité de tous à l'Assemblée générale, forme d'autorité centrale dans l'orientation politique générale de la communauté.

8.2. Les réunions

La deuxième forme que revêt l'autorité est celle des réunions. Dans son livre, *Fazendo a luta* (1999), John C. Comerford, explique le rôle central des réunions dans les communautés rurales de Rio de Janeiro :

> « Les réunions peuvent […] être comprises comme un élément important dans la construction de cet univers social, dans la mesure où elles créent un espace de sociabilité qui contribue à consolider des réseaux de relations qui traversent la structure formelle des organisations, établissent certains paramètres et mécanismes pour les disputes de pouvoir au sein des organisations, possèdent une dimension de construction ritualisée de symboles collectifs et mettent en scène de multiples conceptions ou représentations de la nature des organisations de travailleurs et le rôle de ses dirigeants et membres […] » (Comerford, 1999 : 47).

Autrement dit, les réunions sont une institution en ce qu'elles sont un mécanisme ritualisé fait de symboles collectifs, reconnu et approuvé par tous, servant à baliser les rapports de pouvoir en offrant un espace permettant de questionner, entre autres, la nature même de l'organisation ou la forme de la communauté. Bien que le contexte ne soit pas le même, cette définition s'applique parfaitement à COOPAN. Lorsque nous avons demandé à Kombi comment les associés pouvaient retrouver leur motivation après une année de perte, il nous a répondu sans hésitation : « Ce qui faisait le plus d'effet, c'était les réunions ! On s'assoyait et on décidait collectivement » (Entrevue avec Kombi, 13 juin 2013). De même, en discutant avec Beto des actions entreprises pour contrer le découragement des troupes lors de conflits majeurs, il nous a spontanément affirmé :

> « La chose qu'on faisait le plus c'était les réunions[374] ! Des réunions de planification. On se réunissait de manière sacrée ! Tel jour de la semaine était sacré ! On réorganisait la coordination et on déterminait un plan pour savoir

[374] C'est également la réponse que nous a donné Romeu lorsque nous lui avons demandé quoi faire pour motiver les jeunes à prendre en main la coopérative : « Les réunions, à la coopérative et à la maison. Même s'il [Alan, son fils] ne fait pas les bonnes choses, au moins il écoute, il a deux versions des choses. Cela vaut dans la famille, dans les assemblées, dans les secteurs et même à l'heure du diner » (Entrevue avec Romeu, 21 juin 2013).

> ce qu'on allait faire. C'est très rigide ! On s'auto-disciplinait pour cela ! Et il y a toujours eu des gens qui disaient : "ah, encore une réunion ! Toujours des réunions !" Mais il n'y a pas d'autres moyens. Si tu n'en fais pas, tu n'avances pas ! Car c'est comme cela que tu reçois et discutes les idées et les solutions aux problèmes. Il y a beaucoup de personnes avec de bonnes idées, mais il faut s'asseoir pour en discuter. Et cela crée un sentiment d'appartenance ! Tu te sens responsable de la chose » (Entrevue avec Beto, 10 juin 2014).

Le caractère « sacré » et de récurrence des réunions traduit la « dimension de construction ritualisée de symboles collectifs ». La « réorganisation de la coordination » et la « détermination d'un plan » restructurent le travail des associés et leur permettent de reprendre confiance. Ce processus ouvre un espace de discussions où les disputes, les plaintes, les reproches, mais aussi les angoisses, les craintes et les inquiétudes, sont exprimés ouvertement (comme nous le verrons dans le détail au chapitre dix). Enfin, les réunions « créent un sentiment d'appartenance » en impliquant les membres du groupe dans le processus de décision, ce qui a pour effet de les responsabiliser. Elles agissent ainsi comme un espace rassembleur où « un caractère d'*union* est symbolisé » (Comerford, 1999 : 47. Italiques originaux). C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les associés se sentiront « moins impliqués dans leur travail quotidien », si la Direction impose une orientation générale, la non-participation à la décision ayant pour effet de miner l'union du groupe et de déresponsabiliser les individus (Entrevue avec Bosa, 3 mai 2013).

La réunion est, en outre, une occasion d'instituer et de ré-instituer la communauté, selon Zanete :

> Zanete : L'autre chose fondamentale est qu'on se réunit encore deux à trois fois par année [en plus du processus annuel d'évaluation et de planification, traité au chapitre dix]. On arrête chaque fois deux ou trois jours pour évaluer notre travail. On fait une planification à court, moyen et long terme, et en même temps on fait une formation. Par exemple, une analyse de conjoncture ou une conférence. Dans toutes ces occasions, il y a toujours des polémiques, des grands débats et discussions. Et je dis toujours : je suis heureux. Mais

> pourquoi ? Parce que tant et aussi longtemps qu'on discute, qu'on débat, et même qu'on s'engueule, on trouvera des solutions aux problèmes. Le jour où on s'asseoira ici [nous étions dans une salle de réunion] sans avoir de discussions, la coopérative disparaîtra. Car cela voudra dire que les gens se sont accommodés. Et l'accommodement ne fait avancer personne. Tant qu'on aura des discussions, des débats, cela signifie qu'on aura des idées différentes et qu'on pourra les mettre en partage et les confronter pour avancer.
> Chercheur : Donc, le conflit est ce qui vous nourrit…
> Zanete : Exactement. C'est comme un feu. S'il commence à s'éteindre, tu te lèves, tu le brasses un peu et il repart. C'est vital. (Entrevue avec Zanete, 24 mars 2013).

Ces paroles de Zanete expriment parfaitement une idée centrale de notre thèse, à savoir que le moteur de l'institution de la communauté, c'est-à-dire ce qui la maintient en vie, est la mise en scène du conflit et de la division sociale, qui fait apparaître le politique. Les réunions à COOPAN (comme dans d'autres milieux ruraux au Brésil) lors desquelles surgissent les « polémiques » et « les grands débats et discussions », constituent un lieu cardinal d'institution de la communauté, qui fait autorité et, en même temps, permet l'interrogation de sa forme dans un lieu où tous sont égaux. Ainsi, les réunions sont un espace formel d'expression du politique.

8.3. Le *companheirismo*

> *Je n'ai jamais pensé à retourner à la maison. Je n'ai jamais eu envie de laisser tomber. Car plusieurs personnes en ont eu envie. Si ce n'était pas de la complicité du groupe, de la parenté, des amitiés, beaucoup de gens auraient quitté.* […] *les relations personnelles, le* companheirismo *que nous avons construit au campement nous a tenu ensemble.*
> Entrevue avec Bete, 25 mars 2013.

La manière dont les réunions doivent être conduites en laissant la parole à tous et en prenant les décisions collectivement est intimement liée à une norme sociale très forte qui fait autorité, non seulement à COOPAN mais dans le MST en général, ce que les sans-terre appellent le *companheirismo* (compagnonnage). Rosane raconte comment elle a développé son sentiment d'appartenance à la communauté à travers le *companheirismo* des autres femmes. Partie dans un campement avec ses parents à quatorze ans, elle avait seulement dix-huit ans lorsqu'elle obtient une terre à COOPAN avec Dinho, son fiancé de l'époque et aujourd'hui son mari. Ses parents ont obtenu une terre dans un autre *assentamento* à six heures de COOPAN. Au début, elle disait que c'était très dur d'être loin de ses parents et de sa famille. Elle revenait constamment chez ses parents et y passait beaucoup de temps, parfois des mois. L'adaptation a pris du temps, mais elle a fini par aimer COOPAN grâce aux associés qui lui disaient toujours : « Ça ira mieux, on va s'améliorer, ne perd pas espoir » (Entrevue avec Rosane, 12 juin 2013). Dans cette période, elle était très consciente de ce qu'elle signifiait pour les autres : « Je savais que je ne pouvais pas trop perdre la motivation, car sinon j'allais finir par démotiver tout le monde » (Entrevue avec Rosane, 12 juin 2013). Même si elle avait beaucoup de difficulté à s'adapter, elle n'était pas contre le projet de coopérative, et ne voulait pas que son attitude influence négativement le groupe :

> « J'habitais ici, mais j'allais toujours chez mes parents. Parfois je passais deux mois là-bas. Dès que j'avais un moyen de transport, je partais. On aurait dit qu'ici ce n'était pas ma place. Dans ma tête, du moins. J'allais à Sarandi et mes parents et mes frères me disaient : "non, maintenant tu dois réaliser que ta famille est là-bas. Nous aussi on est ta famille, mais eux le sont plus". Ils m'ont beaucoup aidé. J'avais même tenté d'échanger mon lot de terre à l'époque. Mais je suis tombée enceinte […] et je passais plus de temps ici, car les femmes m'aidaient beaucoup. Dès que j'avais besoin de conseil ou

> que je devais faire le ménage, elles m'aidaient. J'ai commencé à bavarder davantage avec les gens, à mieux connaître tout le monde, et petit à petit j'ai commencé à me sentir à ma place. C'est le *companheirismo* qui fait cela » (Entrevue avec Rosane, 12 juin 2013).

Dans le même sens, Kombi, poursuit son intervention sur l'usage des réunions en affirmant que

> « César n'avait pas cet esprit qui met l'accent sur la participation de tous et la prise de décision collective. Je crois que l'union qu'on avait pour décider les choses était fondamentale. Avec nous, s'il y en avait un qui souffrait, c'était tout le bateau qui coulait. Cela aidait beaucoup. Il fallait s'arrêter, s'asseoir et réfléchir et on le faisait toujours ensemble. On le fait toujours aujourd'hui, mais c'est beaucoup plus facile [économiquement]. Avant, on a même dû arrêter de travailler ici pour réaliser des petits services ailleurs, à titre de *pião* [main-d'œuvre bon marché[375]]. On allait cueillir des pêches à Caxias, mais à chaque fois on s'asseoyait et disait : "écoutez, ce mois-ci on n'a pas d'argent pour acheter à manger". On en choisissait une douzaine [de travailleurs] et pendant une semaine ils allaient travailler à l'extérieur, pendant que les autres continuaient le travail ici. Tout ce qu'ils recevaient servait à acheter de la nourriture à tout le monde » (Entrevue avec Kombi, 13 juin 2013).

Cet esprit d'union, d'entraide, de partage et de solidarité est sans doute l'esprit social, pour ainsi dire, dominant sur lequel s'est construit le sentiment d'appartenance collective entre les associés de COOPAN. Ces familles, ayant vécu des situations d'extrême pauvreté, de violence et de répression politique, ont appris – par l'expérience de la nécessité – l'importance d'être unis et de travailler ensemble. Bien qu'il existe d'autres types de comportement, tel que nous l'avons montré dans les chapitres précédents, la norme dominante entre les associés est le *companheirismo*[376], défini comme l'entraide, le partage, la solidarité. Par exemple, bien que certains excellents travailleurs aient quitté la coopérative, car ils estimaient qu'ils « travaillaient plus pour que d'autres travaillent moins », pour la plupart des excellents travailleurs toujours à COOPAN cette situation ne

[375] Argot quelque peu péjoratif pour désigner un travailleur rural qui travaille comme main-d'œuvre bon marché généralement pour un grand propriétaire terrien.
[376] L'étymologie du mot « compagnonnage », d'origine romaine, indique qu'il vient de *cum* + *panis*, ce qui signifie « celui avec qui l'on partage le pain ».

pose pas de problème. Kombi, considéré par tous comme un bourreau de travail et qui a toujours fait partie de la Direction, nous explique sa vision des choses :

> « Il y a ceux qui disent : "regarde, il y en a qui travaillent moins et cela nous force à travailler plus". Oui, bien sûr, mais c'est comme cela. Moi je pense que si l'on doit choisir entre aider quelqu'un [en travaillant plus] ou quitter [la coopérative], moi je choisis de rester. Si je dois travailler pour deux, je le ferai. Tous ceux qui sont sortis de la coopérative étaient de bons travailleurs. Sauf qu'ils se décourageaient parce qu'ils pensaient qu'ils travaillaient beaucoup pour que d'autres puissent travailler moins. Moi, cela ne me dérange pas. On a une très belle vie ! Tout ce qu'on a est une conquête collective. Les gens l'oublient parfois. Je travaille fort, car je valorise ce qu'on a et on l'a construit grâce à l'esprit collectif du groupe. Et c'était justement par l'entraide, sans compter les heures de travail, sans regarder qui fait plus ou qui fait moins. C'est le *companheirismo* ! On a toujours pensé qu'il fallait aider l'autre et s'aider soi-même. On a toujours eu un minimum de 50% des gens qui croyaient au projet. Ceux qui n'y croyaient pas ou qui perdaient la motivation, on discutait avec eux pour les convaincre de rester et, s'il n'y avait rien à faire, tant pis, au moins on avait essayé » (Entrevue avec Kombi, 13 juin 2013).

Kombi reconnaît que tous les associés ne sont pas comme lui ; mais, remarque-t-il, il y a toujours eu un « minimum de 50% des gens qui croyaient au projet ». En pratique, selon nos observations, il y a bien plus que la moitié des associés qui croient au projet. Toutefois, la déclaration de Kombi illustre bien le fait que le *companheirismo* n'est pas une norme figée, mais plutôt une norme qui a été suivie à des degrés divers par la majorité du groupe ; en ce sens, elle fait autorité.

Au temps du campement, en plus de l'expérience de la nécessité et de l'insistance explicite du MST sur le *companheirismo*, l'adoption de l'esprit d'entraide par les associés s'est fondée également, selon eux, sur le fait qu'ils étaient jeunes et « aimaient être ensemble ». Quand nous demandons à Dinho et Rosane comment ils surmontaient les nombreux problèmes et difficultés des débuts de la coopérative, ils arrêtent un moment pour réfléchir et nous disent :

> Dinho : En réalité, je crois que cela [les problèmes et les difficultés] nous rendaient plus forts ! On était tous jeunes. On se sentait plein d'énergie, de jeunesse ! On allait semer toute la journée et le soir on jouait au soccer. On avait de la motivation pour faire des choses ! Et on voulait être ensemble ! Plus il y avait de monde avec nous, mieux c'était ! On ne voulait pas rester seuls. Je crois qu'une situation pareille à la nôtre ne se reproduira plus jamais. Car la jeunesse d'aujourd'hui, je ne suis pas sûr qu'elle ferait ce que nous avons fait. On lui en parle. Il y en a qui comprennent, mais d'autres non[377]. Certains croient même que ce n'est pas vrai. Mais on aimait tellement être ensemble ! Ah mon Dieu ! Les fins de semaine, on pouvait se rejoindre une dizaine dans une maison et faire quelque chose ensemble. C'était sûr qu'on le faisait !
> Rosane : Une personne apportait quelque chose, l'autre apportait autre chose, et on se faisait un repas ! La famille que nous avons laissée dans nos villages, nous l'avons recréée ici. La famille où on a été élevés est loin, mais ici c'est notre nouvelle famille (Entrevue avec Dinho et Rosane, 12 juin 2013).

Les difficultés et les problèmes avaient pour effet de renforcer l'esprit collectif, le mot d'ordre étant : « on va s'en sortir ensemble ». Plutôt que le décourager, les obstacles finissaient par renforcer le groupe. De plus, le fait d'être jeunes alimentait ce sentiment de « vouloir être ensemble ». Comerford (2003) a également écrit sur la signification de l'expression « comme une famille » dans des communautés rurales du Minas Gerais, dans le centre du Brésil. Il montre bien la création de ce sentiment d'appartenance si fort qu'on fait de ses amis une « famille nouvelle »[378]. Ce trait semble marquant dans les milieux ruraux brésiliens en général et chez les paysans du MST en particulier. La souffrance, les luttes, les expériences sociales et politiques de coexistence dans un campement pendant des années forgent un esprit de groupe difficile à défaire.

[377] Le problème de la transmission intergénérationnelle de l'expérience politique est traité en détail au chapitre onze.

[378] Bleil écrit que la communauté COPAVI au Paraná est « comme une famille » et que les leaders ont une responsabilité de donner l'exemple, notamment en traitant tout le monde comme des frères (Bleil, 2012 : 193). Ceci dit, il est essentiel de souligner qu'il ne faut pas comprendre ici le terme « famille » au sens de liens de parenté appartenant à la « sphère privée », dans les termes d'Arendt, mais simplement comme une manière plus forte, plus prononcée, d'affirmer un lien d'amitié qui, ultimement, fait communauté. C'est d'ailleurs une manière courante au Brésil d'appeler ses meilleurs amis des *irmãos*, des frères.

Comme dans toute « famille », il y a toujours des disputes, mais elles sont rapidement oubliées :

> Dinho : Vivre dans une coopérative, ce n'est pas facile ! Je crois qu'on a eu beaucoup de victoires et quelques défaites au cours des vingt dernières années. Mais ce n'est pas facile. Il faut endurer beaucoup de choses, il faut avaler beaucoup de divergences, il ne faut pas baisser la tête, sinon on n'y arrive pas. On a eu des bagarres très dures ! Mais aujourd'hui on s'entend bien. On s'est bagarré plusieurs fois ! Et aujourd'hui on parle comme des amis à nouveau.
> Rosane : Il y a des endroits où cette rivalité aurait perduré pour toujours. C'est pour cela que je crois qu'on réussit à avancer ici, car on a un esprit de famille. La coopérative est une famille. C'est comme des frères. On se dispute, mais après on fait la paix parce que nous sommes des frères.
> Dinho : Il y avait une époque où on allait au bar [de COOPAN], on prenait une bière et on commençait à s'engueuler ! On discutait trop ! On discutait des choses dont on ne devait pas discuter. Mais on discutait, on discutait, jusqu'à se battre ! Mais le lendemain, c'était revenu comme avant. […] Aujourd'hui si j'entends des discussions de travail au bar, je fais comme si je n'avais rien entendu, je m'éloigne et je vais parler à quelqu'un d'autre, car on sait aujourd'hui que ces discussions doivent se faire en réunion, en assemblée (Entrevue avec Dinho et Rosane, 12 juin 2013).

Ces commentaires rejoignent ceux de Zanete qui affirmait que les « grands débats et discussions » font partie intégrale de la coopérative : les conflits maintiennent en vie la communauté et lui permettent de grandir. Cependant, et cette remarque est capitale, cela n'est possible que parce qu'il existe cette autorité du *companheirismo*, ce sentiment d'être « comme une famille », qui balise les conflits[379]. En effet, en l'absence de cette norme dominante les conflits peuvent vite dégénérer en rupture, faisant éclater la communauté[380].

[379] Bleil écrivait à ce sujet qu'un « militant exemplaire » « est celui qui peut comprendre le rôle des échanges verbaux, et il ne ressent pas la peur lorsqu'il se sent contraint de contredire le point de vue de son voisin. Il peut parler, il est capable d'écouter, il adopte la volonté de la majorité et il est concerné par les problèmes des autres, et ces pratiques sont rendues visibles par sa conduite toujours soucieuse de résoudre les problèmes en commun » (Bleil, 2012 : 204). Bleil rapporte également la déclaration de Célia de Souza, une associée de COPAVI : « "Parce que la personne qui a le 'collectif dans le sang', tu peux lui parler, tu peux l'insulter, tu peux lui parler très fort… Mais, à la sortie de la réunion, elle comprendra que cela n'arrive que dans la réunion […]. Après êtres sortis de la réunion, on est tous amis. C'est passé. C'est du passé" » (Bleil, 2012 : 204).

[380] Ceci dit, il est important de mentionner que parfois le *companheirismo* n'est pas suffisant et que les associés doivent aussi être capables de simplement faire abstraction de certains conflits qui pourraient

Cet esprit de solidarité, cependant, n'est pas sans faille. Xuxa, quarante-quatre ans, récemment marié (2014), pas d'enfant, est déficient mental. Il peut travailler normalement[381], mais a le cerveau d'un adolescent timide. Il fait partie, avec Merlon et Kemi (et leurs épouses respectives), des associés qui ont des handicaps physique ou mental. Emerson disait que, dès le campement, le Groupe des Gringos avait choisi de prendre ces personnes « expressément pour en prendre soin, car on savait qu'ils n'iraient nulle part seuls » (Entrevue avec Emerson, 3 mai 2013). Il est honorable que COOPAN les ait pris sous son aile et leur ait donné des conditions de vie qu'ils n'auraient probablement jamais obtenues autrement[382]. Merlom et Kemi, parce qu'ils ont une famille depuis une quinzaine d'années et accomplissent leurs tâches de travail correctement, vivent une vie « normale » au sens où leur handicap n'est pas un facteur débilitant, même si leur productivité est inférieure à la normale.

En revanche, Xuxa a été célibataire jusqu'à tout récemment. Son handicap mental est plus lourd que celui de Merlom et Kemi et le fait de ne pas avoir de famille le poussait à socialiser dès qu'il en avait l'occasion. Il est timide mais aussi enjoué. Il aime participer

---

ébranler la coopérative. Par exemple, au fil des années, il y a eu énormément de commérages, parfois avec l'intention de blesser psychologiquement. Fatima dit, par exemple, qu'elle a toujours dû faire confiance à son couple et ne pas porter attention aux « commérages mesquins » de certains. Le « défi » a toujours été de « s'occuper du travail, s'occuper des enfants et de la famille et de ne jamais porter attention aux commérages. Parce que si ça avait été le cas, le collectif se serait déjà effondré. Les couples, il y en aurait beaucoup qui se seraient séparés. Nous, par exemple, on a déjà reçu des lettres qui disaient que l'un trompait l'autre et des trucs comme ça[380] » (Entrevue avec Fatima, 22 juin 2013).

[381] Il travaille à l'abattoir depuis dix ans, et a déjà travaillé dans le lait, les porcs et les volailles.

[382] Kemi et Merlom sont mariés à deux des sœurs de Xuxa, également atteintes d'un léger handicap mental. Merlom a une fille de vingt-trois ans, Débora, et Kemi a trois enfants (Gian, onze ans ; Gabriel, quatorze ans ; Gabriela, dix-huit ans). Roseclair et Rose, les femmes respectives de Kemi et Merlom, sont associées de COOPAN et travaillent à la cafétéria. Les trois hommes travaillent à l'abattoir.

aux actions politiques du MST[383]. Il souffre de dépression depuis des années, même s'il va mieux actuellement[384]. Il a toujours reçu un bon traitement de la part des associés, mais d'après nos observations et ce qu'il nous a confié, ce traitement n'est pas parfait[385]. Les associés ont de la difficulté à comprendre son handicap, ce qui fait que Xuxa se sent parfois délaissé. Dans un milieu rural presque sans contact avec la dépression, on ne sait tout simplement pas comment réagir.

Sans minimiser l'importance du cas de Xuxa, nous pouvons tout de même affirmer que le *companheirismo* demeure la norme dominante, sans laquelle COOPAN n'aurait jamais atteint son stade de développement actuel. Comme le dit Emerson, que nous avons souvent pu observer discuter amicalement avec Xuxa :

> « Nous, ici à la coopérative, avons des personnes avec des difficultés physiques et mentales. S'ils n'étaient pas avec nous, ils auraient probablement une vie très difficile. Il y a des personnes qui ont de la difficulté à mener leur vie et la coopérative est là pour les aider. C'est ce principe qui nous dit qu'il est possible de construire une bonne vie pour tous » (Entrevue avec Emerson, 3 mai 2013).

[383] Lors des révoltes de juin 2013, il est le seul associé adulte à avoir manifesté à Porto Alegre. En 2013 il est parti deux mois à Brasília pour participer à un vaste campement et à plusieurs manifestations en opposition à la Coupe du monde de football.

[384] Ses parents aussi étaient dépressifs et une de ses sœurs a vécu une grave dépression après une fausse couche.

[385] Il est intéressant de noter que lorsqu'il quitte la coopérative, il va mieux :

> Xuxa : On m'a toujours bien traité. Je veux dire, certains pas trop. Il y a eu un moment où je suis tombé malade, dépression, ce n'est pas facile. Chaque année, d'octobre à mars, je fais une dépression. Depuis des années déjà. C'est de famille. Mon père prend tout le temps des médicaments pour la dépression. Ma sœur, Rose, [qui travaille] dans la cuisine aussi.
> Chercheur : Et les gens te donnent un coup de main ?
> Xuxa : Non… ce n'est pas facile.
> Chercheur : Mais est-ce que tu les aimes quand même ?
> Xuxa : Oui, bien sûr !
> Chercheur : Est-ce qu'ils prennent bien soin de toi ?
> Xuxa : Plus ou moins [rires]. Après être allé à Brasília, j'allais beaucoup mieux. C'était bien. Sortir [de la coopérative] c'est bien, j'ai rencontré plein de gens que je ne connaissais pas, je suis passé par plein d'États que je ne connaissais pas. Je veux aller au Congrès [national du MST] en février [2014] (Entrevue avec Xuxa, 12 juin 2013).

Zanete complète ce raisonnement en l'élargissant aux personnes qui n'ont pas de déficience, mais qui ne sont pas les plus « dévouées » :

> « On a dû réaliser dès le début qu'il y avait des personnes qu'on allait devoir transporter sur le dos. Des personnes qui n'allaient pas beaucoup évoluer, qui feraient juste ce qu'on leur dit de faire. Et il arrivait souvent que nous devions travailler à leur place. Mais, on n'a toujours été inclusifs et on ne voulait pas discriminer personne. Au contraire, on les a pris avec le cœur ouvert, car c'est une question de principe » (Entrevue avec Zanete, 24 mars 2013).

Bref, depuis le moment fondateur du campement, la norme dominante du *companheirismo* s'est pour ainsi dire institutionnalisée et a toujours fait autorité ; c'est le principe même de la production et de la permanence du lien social à COOPAN.

8.4. La dimension économique de la vie quotidienne

La dernière forme d'autorité relève de la dimension économique. Lors de discussions informelles sur le sujet, plusieurs associés ont mentionné la capacité de la coopérative de progresser économiquement tout en respectant les principes politiques du travail collectif. Par exemple, lorsque nous avons demandé à Kombi comment on avait surmonté les difficultés des premières années, il a répondu :

> « Je crois que c'était [le fait] de réussir dans la production pour nous donner une bonne qualité de vie. Au début, c'était difficile, mais on a réussi à se stabiliser. On a vu que le maïs ne fonctionnait pas, donc on a misé sur le porc. Donc, l'économique est très important ! Si tu n'as pas d'argent, tu ne fais rien. Cela semble simple, mais c'est une règle qu'on a suivie. On a réussi à apprendre de nos erreurs et à instaurer des lignes de production qui fonctionnent. On a commencé à avoir un retour sur l'investissement, et cela a motivé les gens. Ceux qui se décourageaient au début, mais qui sont restés, un peu malgré eux, ont vu que c'était possible d'avancer économiquement tout en conservant les principes du travail collectif. On a aussi toujours mis l'accent sur le fait que le travail collectif avait plus de chance de fonctionner. Et les gens pouvaient toujours comparer la coopérative avec les individus à leur compte. Même avec nos difficultés, on s'en sortait mieux que les autres.

> On finissait par réussir à mieux se structurer. Quand on obtenait une aide du gouvernement, on réussissait à s'organiser pour manger. Mais pour les individus à leur compte, c'était beaucoup plus difficile. Si une famille recevait $1000 reais, elle ne pouvait même pas s'acheter une vache. Nous, à trente familles, on avait $30,000 [reais] et on achetait un tracteur. Donc, les gens voyaient que seul, c'était beaucoup plus difficile » (Entrevue avec Kombi, 13 juin 2013).

Il y a deux constats à faire ici. Le premier est la capacité de la coopérative de faire face aux problèmes économiques, de réévaluer les lignes de production, de conserver les plus rentables et de les développer afin d'obtenir un retour suffisant sur l'investissement. Quand les associés voient des résultats financiers positifs qui se traduisent par plus de revenus individuels et donc une amélioration économique, le moral des troupes remonte. Marcon abondait dans le même sens en affirmant que

> « […] notre bon coup, a été de réussir à bien choisir les lignes de production. Cela n'était pas facile au début. Je crois que les porcs étaient fondamentaux, car ils nous donnaient une rente quotidienne et cela motivait les gens. Ensuite, le fait d'avoir industrialisé le riz rapidement en donnant des postes de travail à plus de gens. Les volailles à l'époque ont été payantes aussi » (Entrevue avec Marcon, 23 juin 2013).

Il y a donc une corrélation directe entre la réussite économique collective, qui se traduit par une amélioration des finances individuelles et une augmentation de la motivation psychologique, individuelle et collective, ainsi qu'une croyance renforcée au projet collectif.

Le deuxième constat est la possibilité de se comparer au travail d'individus à leur compte. Le meilleur accès aux ressources gouvernementales (crédits agricoles, subventions, etc.) permet à COOPAN de maximiser l'aide étatique et de la traduire en investissements significatifs, ce qui est impossible pour les familles seules. Le fait de répartir les coûts et les revenus en cas de pertes amortit considérablement l'impact

économique sur les individus, ce qui montre clairement les avantages d'être en groupe. La comparaison se fait également avec leurs parents. Dinho raconte :

> « Nos parents [qui n'ont jamais fait partie du MST], dans nos villes natales, ont encore le même capital que lorsque nous sommes partis. On ne voulait pas se retrouver comme eux. Cela nous motivait à essayer d'autres solutions, jusqu'à avoir la bonne ! » (Entrevue avec Dinho, 12 juin 2013).

Enfin deux derniers exemples, déjà évoqués auparavant, mais pour d'autres raisons, peuvent également illustrer ces propos. Toujours en discutant de ce qui motive les troupes en temps difficiles, Kombi ramène l'exemple des coûts de l'électricité devenue la responsabilité de chacun. Il dit que cela a fonctionné, car la coopérative donnait l'argent aux associés et leur expliquait que s'ils économisaient l'énergie, il leur resterait plus d'argent à la fin du mois, « un montant de plus que vous n'aviez pas avant » (Entrevue avec Kombi, 13 juin 2013). Même chose pour la transition vers l'agroécologique : « "Écoutez, si on arrête d'utiliser des pesticides en avion, bientôt, à la fin du mois, plutôt que de vous donner $100 reais, on vous donnera $200 reais" » (Entrevue avec Kombi, 13 juin 2013). Dans un contexte économique des plus précaires, ces incitatifs financiers devenaient extrêmement importants.

En résumé, la dimension économique a toujours occupé une place centrale dans le discours et les pratiques de COOPAN. Cela s'observe, d'une part, à propos des sacrifices personnels que les associés ont dû consentir au début en investissant tout l'argent individuel dans le développement de la coopérative. D'autre part, nous constatons également les effets positifs générés par l'atteinte de la prospérité économique, autant individuelle que collective. Bien que COOPAN ait toujours priorisé la santé financière de la coopérative plutôt que celles des associés (notamment les premières années), les dirigeants et les leaders savaient pertinemment (comme l'atteste le témoignage de Kombi)

que les finances individuelles constituent un nœud capital. Les dirigeants ont démontré qu'ils étaient de bons gestionnaires, c'est-à-dire en équilibrant le montant du revenu à être consacré à l'investissement dans la coopérative et celui à être distribué aux associés.

Si le *companheirismo* est la norme sociale explicite à COOPAN, la dimension économique relève davantage d'une norme non dite, cependant très présente dans l'inconscient de tous. La coopérative n'a jamais eu comme objectif l'enrichissement personnel. Tous les associés réprouveraient une telle orientation. Il n'en demeure pas moins que tous aspirent à une qualité de vie décente économiquement. Dans les moments d'incertitude financière, individuelle et collective, la réussite économique de COOPAN et les incitatifs financiers personnels ont agi comme une pratique normative dominante faisant autorité, alimentant, par exemple, la confiance envers les leaders et la confiance dans le travail collectif.

8.5. Conclusion

En résumé, nous avons présenté quatre formes d'autorité. Les leaders incarnent une autorité dépendante de leurs qualités personnelles. Les réunions permettent l'expression du conflit et l'interrogation de la forme de la communauté en rassemblant les membres en tant qu'égaux. Le *companheirismo* est la norme dominante explicite de la communauté qui fait autorité comme garante de relations intersubjectives ancrées dans l'entraide, le partage et la solidarité. Enfin, la dimension économique constitue également une norme non dite, implicite, garante d'un équilibre entre intérêts individuels et intérêts collectifs. Il existe un principe d'équilibre entre ces formes d'autorité : d'abord l'autorité des leaders ne dégénère pas en abus de pouvoir grâce à l'autorité des réunions où tous sont égaux. Ensuite, le

companheirismo est le principe politique qui empêche la dimension économique de devenir trop importante au point d'occulter les fondations de la communauté.

Chapitre 9 – Le désenchantement du politique

L'expérience COOPAN (20 mars 2013)[386]

Le chemin pour me rendre à COOPAN à partir de Porto Alegre annonçait déjà quelque chose de totalement différent de ce que j'avais vu jusqu'à présent lors de mes visites d'occupations, campements et assentamentos *de São Paulo. Une ligne de métro et deux longs trajets d'autobus étaient requis afin de me rendre sur les lieux à partir de l'aéroport. Sur le chemin de terre, la différence avec les campagnes de São Paulo était flagrante ; un paysage idyllique, digne des imaginaires de la campagne stéréotypée : des champs d'une riche végétation, des fermes champêtres remplies d'animaux, verdoyantes, bien structurées, maisons élégantes de port moyen et de style allemand, que je n'avais pas encore vues ailleurs au Brésil. Lorsque l'autobus arrêta devant l'entrée de COOPAN, charmé d'avance, je m'apercevais que plusieurs des terres entrevues en route étaient en réalité des* assentamentos*. Quel contraste esthétique, d'organisation et d'infrastructure avec São Paulo.*

*De l'entrée principale de la coopérative, j'aperçois six immenses silos à côté d'un grand bâtiment utilisé pour le triage et l'emballage du riz. Je commence ma marche vers le bureau qui se situe, selon mes indications, en haut de la colline. Au passage, je remarque les infrastructures porcines, les vaches, les clôtures neuves, un petit ruisseau, un marécage aux allures d'un lac et les maisons très bien entretenues. Une voiture s'arrête et offre de me conduire jusqu'en haut. Les sympathiques associés me déposent à la cafétéria commune, un bâtiment d'architecture coloniale bien entretenue orné d'écriteaux du MST, située à côté d'une salle de bureau moderne à l'intérieur de laquelle je remarque des ordinateurs, des imprimantes et Internet. Ils m'invitent à manger et m'expliquent que tous les diners sont communautaires pour les associés de la coopérative. Je prends un excellent repas (il faut dire que j'ai toujours bien mangé avec le MST, même dans une occupation ; mais ce repas était particulièrement savoureux) et je rencontre mon contact, Valéria, une dame fort accueillante qui me souhaite la bienvenue et m'informe que je peux faire « comme chez moi ». Contrairement à l'*Assentamento Che Guevara *à São Paulo*[387]*, COOPAN possède même des logements pour les visiteurs. Elle me montre donc ma chambre où je dépose mes valises, une cuisine à ma disposition (qui est en fait la cuisine dont se servent les gardiennes des enfants de la* Ciranda *pour préparer des collations) et une salle de bain. COOPAN est habituée aux visiteurs. En plus des chercheurs, ils reçoivent souvent des stagiaires et des techniciens et réparateurs de machine qu'ils engagent pour les aider sporadiquement.*

Une fois installé dans mon chez-moi provisoire, j'explique à Valéria, en détail, le but de ma visite et mon projet de recherche. Elle comprend alors que j'ai besoin de faire plus d'entretiens qu'elle ne le pensait et me dit tout de suite : « Ici, tu vas devoir prendre

[386] Extrait de notre journal de terrain donnant nos premières impressions des lieux.

[387] Nous avons visité l'*Assentamento Che Guevara* dans l'ouest de São Paulo en mars 2013. C'est un *assentamento* bien organisé pour les standards de la région, mais incomparable à COOPAN, depuis l'arrangement esthétique, en passant par la stature des maisons, jusqu'à l'organisation de la production. L'*Assentamento Che Guevara* n'a pas de coopérative, seulement des associations de producteurs pour la commercialisation.

des rendez-vous avez les gens. Je vais essayer de faire ça pour toi ». C'était la première fois que j'étais confronté à ce genre de situation. Jusque-là, j'avais l'habitude d'arriver sur place et de rencontrer des paysans qui, presque sans exception, m'accordaient immédiatement au moins une demi-heure de leur temps. Cette fois, j'ai vite compris qu'ils avaient une routine de travail des plus chargée et que si je voulais vraiment comprendre la dynamique sociale de cette communauté, il me faudrait un véritable travail ethnographique.

*Je retourne dans ma chambre et rencontre Rodson, un étudiant en Service social à l'Université fédérale de Santa Maria, en stage à COOPAN. Après presque une semaine sur les lieux, Rodson pouvait répondre à plusieurs de mes questions. Je lui dis que j'aimerais me promener un peu, histoire d'avoir un aperçu géographique général. Équipé de ma caméra nous prenons une marche dans l'*agrovila*, structurée de manière semblable au* Che Guevara*. La différence notoire étant que les maisons ne sont pas construites sur le bord d'une rue principale droite, mais plutôt le long d'une figure ovale définie par un chemin de gravelle au milieu duquel se trouve un imposant potager communautaire de fruits, notamment des pèches, des clémentines et des mangues. À l'extrémité est de l'*agrovila *se trouvent le bureau, la boutique COOPAN, la garderie pour enfants, la cafétéria qui se transforme en bar les après-midis des fins de semaine, un terrain de football et prochainement un gymnase pour le sport et le loisir*[388]*. C'est également à cet endroit qu'aboutit la colline qui mène à l'entrée de la coopérative, aux infrastructures porcines et aux silos de riz.*

*Rodson et moi faisons le tour du chemin de gravelle qui nous permet d'observer les résidences. Leur beauté saute aux yeux. Toutes les maisons peuvent être associées à des familles de classe moyenne (voire moyenne élevée pour certaines) avec voiture neuve dans le garage, jardins riches, petits palmiers et fleurs, le tout fort bien aménagé : le souci du détail accordé à l'entretien et à l'esthétique est frappant. Nous continuons notre marche et je m'aperçois qu'il existe plusieurs maisons, moins jolies et visiblement plus pauvres, beaucoup plus éloignées et qui ne font pas partie de l'*agrovila*. Je m'informe et j'apprends que l'*assentamento *est constituée de cent familles, mais que seulement trente et une d'entre-elles sont des associées de la coopérative, les autres produisent individuellement.*

La fin de ma première journée s'est déroulée dans les silos de riz en aidant les coopérants dans leur routine de travail quotidienne d'emballage. Ma première impression a été de penser à Charlie Chaplin dans les Temps modernes. Paradoxalement, ce travail paraissait reproduire une partie du modèle que les Sans-Terre prétendaient pourtant combattre. Ce n'est pas tout à fait faux. Mais après quelques journées de travail[389]*, je réalisais que la différence capitale relève du fait qu'ils sont leur propre patron, ce qui signifie en outre que l'ambiance de travail est des plus décontractées. Ce sont des amis qui ont traversé des épreuves extrêmement difficiles de la vie et qui ont, malgré tout, réussi à tenir ensemble et bâtir une coopérative. Le fait de travailler collectivement dans un travail assez monotone et répétitif doit donc être réfléchi à travers leur parcours de vie et la légèreté avec laquelle ils entreprennent chaque jour ce travail, sachant qu'ils ont eux-mêmes construit ce quotidien. Il n'y a pas de pression pour produire plus rapidement, ils prennent des pauses lorsqu'ils veulent. J'en ai même aperçu un qui faisait une sieste*

[388] La construction du gymnase s'est achevée à l'automne 2015.
[389] Cette partie du récit a été ajoutée le 24 mars 2013.

sur des sacs de riz, pendant que les autres s'amusaient à le prendre en photo, non pas pour le dénoncer, mais bien pour rire avec lui ensuite. S'ajoute à cela toute la philosophie de production agroécologique et de coopération incarnée dans ce travail et dans leurs relations quotidiennes.

Bien entendu, cette routine n'est pas sans conflits. Tout cela n'est pas que le simple résultat d'un progrès linéaire de conquêtes, mené par des héros ou des presque saints. L'important pour moi, idée centrale de ma thèse, est de comprendre comment les innombrables conflits, divisions et déchirements ont largement contribué à instituer cette communauté et transformer politiquement ses habitants.

Après avoir longuement décrit et analysé l'histoire de la communauté COOPAN dans les chapitres précédents, nous examinerons à présent son fonctionnement actuel et les relations sociales, politiques et économiques des associés. Cette description de nos premières impressions sur le terrain fournit un aperçu général de la communauté et permet de présenter au lecteur l'ambiance qui y règne. Le présent chapitre vise à nourrir cette description en détaillant le fonctionnement quotidien actuel de la coopérative. Nous verrons que celle-ci n'a jamais été aussi prospère économiquement et que, par conséquent, les associés jouissent de la meilleure qualité de vie de leur histoire. Parallèlement, nous avançons la thèse centrale que ce progrès économique a un prix, soit l'effacement du politique. En effet, ce que nous observons est une baisse graduelle et significative de la participation des associés à des manifestations, des occupations, des marches et à toute action politique, notamment à l'extérieur de la coopérative. De plus, à l'exception des associés les plus politisés, les discussions politiques entre associés se font de plus en plus rares. D'action politique, il ne reste que les réunions de la coopérative où se mettent en scène des discussions de fond sur la forme de la communauté et, parfois, sur la conjoncture politique lorsque celle-ci les affecte directement. Ce chapitre vise donc à comprendre ce processus de déclin du politique dans la vie quotidienne des associés au

bénéfice, voire pour cause, d'une nouvelle domination des activités quotidiennes par la dimension économique, ce que nous avons appelé le désenchantement du politique.

9.1. Organisation de la production

COOPAN est composée de soixante et un associés pour un total de trente et une familles ; tous vivent uniquement des revenus de la coopérative[390]. Comme le dit Emerson, l'une des principales réussites de COOPAN est d'avoir développé une agro-industrie. En effet, en ce qui concerne le riz et le porc, les associés sont parvenus à intégrer tout le cycle de production, éliminant tous les intermédiaires en vendant directement le produit final. Cela leur a permis de créer suffisamment de postes de travail pour employer toute la main-d'œuvre dont ils disposaient. Depuis 2012, ils ont même été forcés d'engager quatre à cinq employés saisonniers. La valeur ajoutée très élevée du produit final leur procure un profit nettement supérieur à celui engendré par la vente de la matière première, ainsi qu'une situation financière très confortable pour toutes les familles. Une partie des profits est également versée au MST[391]. Les deux prochaines sections détailleront la division du travail au sein de la coopérative.

9.1.1. Structure organisationnelle

La coopérative se structure formellement, en ordre hiérarchique décroissant : la Direction, la Coordination et la Base. À cela s'ajoute le Conseil Fiscal (trois personnes),

[390] À l'exception de certains libérés dont nous parlerons plus bas.
[391] Cette partie est déterminée par des représentants des coopératives de la région qui ont décidé que 5% des profits par sac de riz seraient consacrés au Mouvement, l'équivalent de $0,09 reais par kilo. « Le MST demande une partie comme contribution au Mouvement et pour qu'ils puissent faire la promotion du riz dans d'autres États et auprès du gouvernement. Pour nous cette redistribution est normale » (Conversation avec Bosa, 3 mai 2014).

responsable de veiller aux finances de la coopérative, et les « libérés », soit sept individus (Emerson, Rascunho, Etelvino, Marcon, Geraldo, Rosimeri et Bete) dont les activités quotidiennes se déroulent à l'extérieur de la coopérative[392]. La Direction est composée de cinq individus depuis la fondation de la coopérative (actuellement, ces individus sont Airton, Bosa, Mauri, Pieri et Kombi). Trois s'occupent de l'administration des projets, des relations avec la banque et des divers partenariats ; un est responsable de la main d'œuvre[393] ; un autre s'occupe des achats et des ventes. La Coordination, aussi appelée « Conseil de délibération », est formée par les cinq dirigeants, un membre du Conseil fiscal, ainsi que les coordonnateurs des secteurs : Pelé (silos de riz) ; Romeu (champs de riz) ; Reni (porcherie) ; Dete (bureau) ; Flavio (abattoir) ; Dinho (lait). Chaque coordonnateur a également un vice-coordonnateur, mais qui n'a pas beaucoup de pouvoir (il remplace le coordonnateur en cas d'absence). Les coordonnateurs, en revanche, ont un certain pouvoir décisionnel sur des aspects de logistique quotidienne, mais qui exclut toute orientation générale du secteur (de telles décisions ne peuvent être prises qu'en assemblée générale). Les coordonnateurs et les dirigeants ont changé au fil du temps, mais ce sont souvent les mêmes individus qui finissent par occuper ces postes. À la Base se trouve la majorité des associés, des personnes qui n'ont d'autres responsabilités que leurs tâches quotidiennes.

[392] Tel que mentionné précédemment, ces derniers sont des associés (sans solde), mais ne travaillent pas à la coopérative. Dans le cas de Bete et d'Etelvino, ils sont payés par l'École *Nova Sociedade* où ils travaillent. Emerson travaille à COOTAP, la coopérative régionale du MST. Rascunho habite à Brasília (mais possède une maison dans l'*agrovila*) et se charge des relations avec le gouvernement fédéral. Le couple Geraldo et Rosimeri avait été libéré afin d'aider à construire l'École Nationale Florestan Fernandes (ENFF) du MST à São Paulo. Ils sont maintenant à Brasília pour construire l'ENFF du District Fédéral.

[393] Il doit savoir, par exemple, combien de travailleurs sont nécessaires dans chaque secteur et si on a besoin d'engager des personnes de l'extérieur.

9.1.2. Organisation des activités de production

COOPAN est organisée en six « secteurs » : 1. porcheries ; 2. silos ; 3. champs de riz ou de la plantation ; 4. bureau ; 5. abattoir ; 6. lait. Les familles sont distribuées dans les secteurs selon leurs affinités et la nécessité de main-d'œuvre[394]. Les deux principaux secteurs de production sont le riz et le porc, d'où COOPAN tire 90% de ses revenus (43% porc ; 47% riz). En 2014, les secteurs du riz (champs et silos), comptaient quinze travailleurs qui produisaient 1650 tonnes de riz par année et généraient des ventes de $4,5 millions de reais et des profits de $400,000 reais (en soustrayant déjà les salaires). Les associés sèment trois sortes de riz : *agulhinha branco* (blanc), *agulhinha integral* (blé entier) et *cateto* (blé entier, mais avec une forme plus ronde), tous biologiques depuis 2002, sur une terre de 800 ha. Cinq personnes travaillent à la plantation en utilisant trois tracteurs d'une valeur de $90,000 reais chacun.

Les secteurs du riz comprennent le secteur des champs de riz et des silos. Ce dernier est formé de six silos pouvant contenir 86,000 tonnes de riz en tout (2 x 15,000 ; 2 x 20,000 ; 3 x 6,000). On peut ainsi garantir un entreposage de deux ans, à condition de maintenir le riz sec et bien ventilé. Dix associés y travaillent, trois quarts sont des adolescents, fils et filles des parents fondateurs. L'agro-industrie dans ce secteur signifie que les associés sèment, cueillent, sèchent, sélectionnent et emballent, ce qui permet

[394] C'est la même logique de distribution des tâches que l'on retrouve au campement. Dinho explique : « Parfois j'étais coordonnateur d'un groupe, parfois j'étais coordonnateur d'autre chose. Cela changeait. C'est comme au campement. Une année tu es coordonnateur d'un secteur, tu restes un an, deux ans et après on décide de te changer » (Entrevue avec Dinho, 10 juin 2013). Dinho a un nouveau poste aux silos de riz depuis que le secteur du lait a fermé temporairement (2011-2015). Il s'occupe de l'épluchage, une tâche qui demande d'être présent à l'intérieur du bâtiment constamment, car le moindre problème bloque tout le processus de production. Comment s'adapte-t-il à ce poste ? « On voit que tu réussis à faire le service et tu finis par rester. Cela prend du temps avant de tout apprendre comment faire. Pour moi, en fait, ça n'a pas été long. Deux mois et j'ai tout appris. Maintenant je peux rester seul là-bas. Et Pelé (le coordonnateur des silos) n'est pas trop celui qui va t'enseigner comment faire, donc tu dois un peu apprendre par toi-même. Donc, je crois que j'ai bien appris. Normalement, cela peut prendre jusqu'à un an pour bien apprendre à manipuler les machines » (Entrevue avec Dinho, 10 juin 2013).

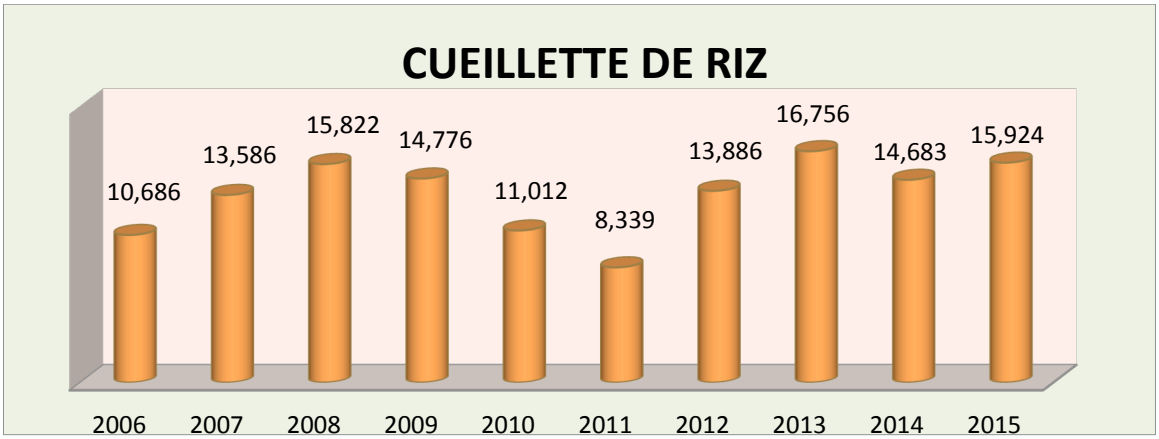
d'éliminer les intermédiaires en vendant le produit final directement aux consommateurs. Le produit est emballé soit avec la marque du MST, *Terra Viva*, soit avec leur propre emballage, *Arroz Coopan*.

Le travail dans le secteur des silos consiste essentiellement à s'assurer du bon fonctionnement des machines, gérer le transport et exécuter certaines tâches manuelles, comme mettre les paquets de riz[395] dans des boîtes en carton, qui seront ensuite transportées dans un entrepôt, prêtes à être livrées. Cette dernière tâche est la plus facile (peut-être aussi la seule) à apprendre pour quelqu'un qui ne connait rien au processus de production (c'est ainsi que nous nous sommes retrouvés à travailler dans le secteur des silos pendant plusieurs semaines). En résumé, le secteur est responsable de la fabrication des semences, du séchage, de l'épluchage, de la sélection des grains et de l'emballage.

COOPAN possède trois machines d'emballage. Une machine (valeur de $400,000 reais) emballe le riz sous vide (trente paquets par minute) qui peut se conserver pendant un an[396], contrairement aux autres deux machines (valeur de $200,000 reais) qui l'emballent normalement (seize paquets par minute) pour une conservation de trois mois. Le fait d'avoir plusieurs machines garantit un fonctionnement constant du secteur en cas de bris. Il y a également un technicien spécialisé qui vient de São Paulo dès qu'il y a un problème de fonctionnement. Enfin, le secteur des champs de riz est responsable de semer et de la cueillette. Cinq personnes y travaillent en utilisant trois tracteurs.

[395] Un paquet de riz contient 1 kg de riz. Un sac de riz équivaut à 60 kg de riz.
[396] Étant donné qu'une grande partie de la production de riz est destinée au programme gouvernemental qui fournit les écoles primaires et les crèches de l'État, ce dernier leur a demandé de se procurer la machine pour qu'ils puissent entreposer le riz plus longtemps, qu'ils sont donc sûrs de vendre.

Tableau 1

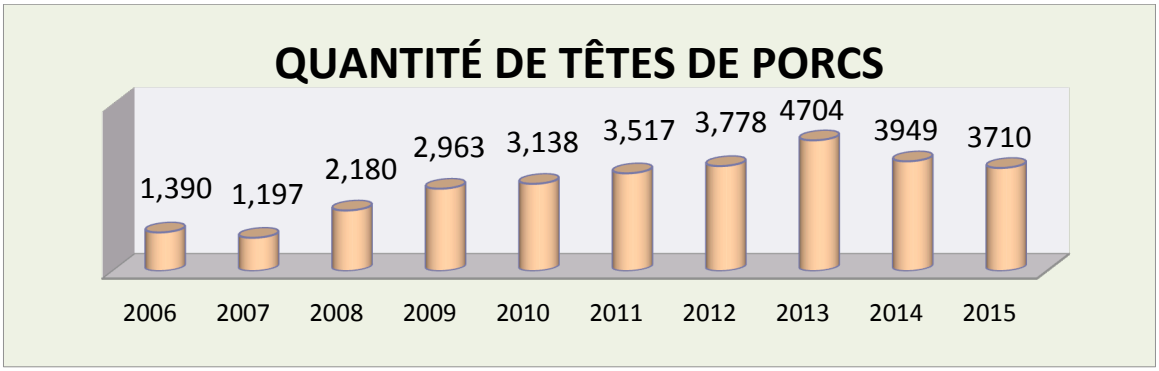


Par sac de riz séché (un sac = 60kg)
Source : États financiers de COOPAN, 2015

Les secteurs du porc (porcherie et abattoir) abattent en moyenne cent porcs par jour[397], à l'aide de vingt-trois travailleurs. L'abattoir est le secteur qui demande le plus de main-d'œuvre spécialisée, exigeant la connaissance de tout le processus d'abattage ainsi que des normes d'hygiènes, qui sont très rigoureuses. Nous avons, bien sûr, visité le secteur plusieurs fois, mais n'avons jamais pu y travailler. COOPAN possède le seul abattoir de la région, faisant en sorte qu'environ la moitié des porcs qu'on abat par semaine (250 têtes) provient de l'extérieur de la coopérative. Ces porcs sont livrés à COOPAN par les agriculteurs de la région deux à trois fois par semaine.

[397] Ce chiffre monte à environ cent trente durant la période de Noël, la plus achalandée de l'année.

Tableau 2



Source : États financiers de COOPAN, 2015

On fait l'élevage d'environ 3500 têtes de porcs et deux cent truies dans les porcheries. Ce secteur est plus accessible à un non-initié, qui peut nourrir les porcs. Par contre, l'application de vaccins et les tests de santé demandent des spécialistes. COOPAN attend que Cristiano, fils de Zanete, finisse ses études en médecine vétérinaire et revienne travailler, afin d'assumer tout le travail relié à la santé des animaux de la coopérative. Dans les secteurs des porcs, on a également développé tout le cycle de production, depuis l'insémination pour la reproduction, l'élevage, le graissage et l'abattoir. En 2015, COOPAN a obtenu un financement public pour construire un nouvel abattoir et se lancera prochainement dans les produits dérivés comme le saucisson et le jambon.

Le secteur du lait a traversé une crise très difficile en 2009. Certaines vaches ont été atteintes de la tuberculose et en ont contaminé d'autres. Pour des raisons de salubrité, COOPAN s'est vue forcée d'abattre toutes ses vaches et d'attendre six ans pour que le sol se décontamine entièrement. Heureusement, le secteur n'a jamais été la principale source de revenus de la coopérative. Les vaches produisaient surtout du lait (parfois étaient consommées). Ce fut néanmoins une perte considérable. Depuis juin 2014, on a

commencé à racheter des vaches et on a remis sur pied les installations pour la production de lait. Le secteur redémarre lentement et sert à la consommation des associés pour l'instant. Le lait n'était pas biologique à l'époque, car le pâturage ne l'était pas ; « erreur » que COOPAN veut maintenant corriger. À long terme, l'objectif est de construire une agro-industrie laitière qui deviendra éventuellement le troisième secteur le plus important de la coopérative. En plus du lait, on projette produire notamment du fromage, du yogourt et autres produits dérivés.

Après trois ans d'existence (et pendant douze ans), COOPAN a eu un secteur de volailles, relativement rentable, qui produisait essentiellement des œufs et des poulets commercialisés sur les marchés locaux. Mais la grippe aviaire a frappé. On a continué pendant six mois, mais les normes sont devenues plus strictes, ce qui a forcé à modifier presque toutes les installations ($150,000 reais d'investissement, ce qui représentait beaucoup pour les associés à l'époque) ; on a fini par mettre fin au secteur. Cette décision s'est néanmoins avérée stratégique, car on a pu dès lors se concentrer sur les deux secteurs qui rapportaient le plus, soit le riz et les porcs. Enfin, depuis 2014, on a lancé une petite production de pain artisanal. Cette ligne de production à petite échelle vise essentiellement, pour l'instant, l'approvisionnement des familles de la coopérative ; on vend aussi à des crèches et à des écoles primaires et secondaires de la région. Cette ligne de production est rattachée au secteur bureau.

Le secteur bureau est également composé de la cafétéria, de la *Ciranda* et de la boutique. Ce secteur est responsable de toute l'administration de la coopérative. La boutique est ouverte du lundi au vendredi de 09:00 à 18:30 et le samedi de 07:00 à 11:30. Elle sert essentiellement à vendre des produits en vrac ou la production qui n'est pas

prédestinée à de gros acheteurs. La boutique achète également des produits d'autres *assentamentos* comme du jus de raisins biologique et du lait en poudre biologique. Ces produits sont revendus aux associés au prix coûtant et à des clients avec une mince marge de profit.

Ciranda est le nom des garderies, non seulement à COOPAN, mais dans tout le MST. La *Ciranda* est une création de femmes Sans-Terre, à la fin des années 1980 et début des années 1990, ayant pour but de leur permettre de participer aux activités politiques du Mouvement (Bihain, 2001). À l'origine, quelques individus, hommes et femmes, ont constitué un espace de garderie où les sans-terre pouvaient laisser leurs enfants pour participer à des manifestations et à des réunions. Très rapidement, l'idée s'est propagée et l'on retrouve aujourd'hui des *Cirandas* dans la grande majorité des campements et des *assentamentos*. Au fil du temps, ces institutions ont évolué de simple garderie à des « espaces éducatifs de formation » (Bihain, 2001). À COOPAN, la *Ciranda* accueille les enfants jusqu'à l'âge de dix ans. Une dizaine de poupons sont à la garderie tous les jours. Les deux femmes qui travaillent à la *Ciranda*, Dete et Reni (enseignante), sont rémunérées au même taux que n'importe quel associé et développent des activités pédagogiques éducatives avec les enfants[398].

Trois femmes, Baixinha, Rose et Rosi, travaillent à la cafétéria. Elles s'occupent de cuisiner tous les repas du midi qui sont pris en communauté. La nourriture provient en

[398] Par exemple, elles font participer les enfants à des jeux pour apprendre à compter tout en enseignant la « valeur d'usage » des objets. Lors des fêtes des pères et des mères, de l'anniversaire de la coopérative et de Noël, c'est la *Ciranda*, avec l'aide d'autres jeunes, qui organise les *místicas*. À l'occasion des anniversaires des enfants, par exemple celui de Catieli (treize ans), la plus jeune fille de Valéria et Flavio, Dete avait cuisiné un gâteau et les enfants avaient préparé une « fête surprise » ; tous les enfants de COOPAN étaient présents en plus de trois amies venues d'ailleurs. Quelques semaines plus tard, c'était les quinze ans de Débora. Ses amies et certaines associées lui ont préparé une grande fête, comme il est de coutume au Brésil. Preta, la femme de Rivelino (couple qui n'est pas associé) était en charge de trouver la robe de Débora.

partie des jardins individuels des maisons de l'*agrovila*[399], de la production de riz et de porc, ainsi que des achats aux supermarchés et à d'autres *assentamentos*. COOPAN a décidé de construire cet espace en 2008 afin de permettre aux associés d'avoir une plus longue pause pour le diner en leur évitant de devoir cuisiner. L'idée était également de permettre aux individus de se rassembler le midi en créant un « espace social ». Pendant la journée les individus ne voient que les associés de leur secteur. La cafétéria permet ainsi de socialiser avec toute la collectivité. Nous avons mangé à cette cafétéria une centaine de fois et remarqué que chacun a sa place ou sa table « assignée », habituelle ; il est assez rare de voir quelqu'un changer de place. Les personnes bougent, toutefois, pendant le repas afin d'aller parler à d'autres qui ne sont pas assises à leur table[400]. La cafétéria se transforme aussi en lieu d'assemblées générales, de formation et de réunions. Enfin, elle se change en *bodega* (bar, en argot local) le samedi après-midi de 13h à 19h[401]. Le bar comporte une table de billard, très populaire, ainsi qu'une télévision qui sert surtout à regarder les matchs de football et le journal du midi.

Le bureau est fait de trois pièces, dont une centrale avec cinq bureaux, tous équipés d'ordinateurs. On dispose également d'un fax, d'un *scanner*, et de deux imprimantes. La coopérative range dans une autre pièce les archives et d'autres matériaux. La troisième pièce est une salle de réunion meublée d'une grande table rectangulaire et d'un tableau. Adjacente à la pièce centrale se trouve la boutique qui communique avec le bureau. Cinq

[399] On a longtemps essayé d'entretenir un jardin communautaire afin d'atteindre l'auto-suffisance, mais il faut pour cela de la main-d'œuvre et il en manque présentement.
[400] Nous avons nous-mêmes fini par nous trouver une place où nous mangions la plupart du temps.
[401] Pendant les premières années, on ouvrait le soir jusqu'à minuit, mais cela a commencé à attirer beaucoup de personnes de l'extérieur qui venaient boire (un peu trop) et cela finissait par déranger les associés. On a donc décidé de fermer en fin d'après-midi, les associés préférant passer leurs soirées à la maison.

personnes y travaillent en permanence, dont un employé non associé, Eder[402], engagé depuis quatre ans.

En termes de production, on ne sépare pas celle pour les membres de celle destinée à la vente. Tout ce qui est produit est vendu. La différence est que les membres bénéficient d'une réduction de 30%, ce qui revient parfois à un prix en dessous du coût de production. Les membres achètent les produits en fonction de leurs besoins. À chaque fois que quelqu'un prend un produit, il le signale à l'administration qui note combien il a pris. Lorsqu'il ira chercher son avance de revenu du mois, la viande de porc et le riz seront déduits. La garderie et le repas du midi sont également déduits des salaires. Tous les membres possèdent un « compte chèque » auprès de la coopérative et toutes leurs dépenses reliées à la coopérative sont déduites de ce compte et reflétées dans leur avance de revenu. Par exemple, ils peuvent boire et manger à la *bodega* les fins de semaine simplement en enregistrant ce qu'ils consomment sur leur compte.

Pour ce qui est du déplacement pour se rendre au travail, il varie selon le poste de travail. Par exemple, quelqu'un qui travaille dans les champs de riz devra prendre le tracteur et se rendra aux champs en dix minutes. Ceux qui travaillent dans les silos de riz doivent marcher une dizaine de minutes. Ceux de l'abattoir et des porcheries, un peu moins. Et pour ceux du bureau, très peu de temps suffit. Les jeunes se rendent à l'école dans un autobus public. Ces informations sont importantes afin de visualiser la totalité spatiale de la communauté et la relation étroite entre vie privée et vie commune.

En ce qui a trait à la productivité, en 2014, COOPAN se trouvait au sommet de son niveau de développement. Pour continuer de grandir économiquement, on devra franchir une étape supplémentaire, qui implique une série d'« ajustements internes » devant être

[402] Eder est le seul employé permanent.

réalisés sur plusieurs années ; il faudra, par exemple, briser la résistance de la part de certains associés à engager des travailleurs de l'extérieur. Emerson explique son point de vue :

> « Pour moi, qui travaille à la coopérative régionale, c'est la chose la plus normale au monde [engager des travailleurs de l'extérieur], c'est signe d'agrandissement, d'avancement, d'emploi. Pour les gens ici, c'est une inquiétude : trop de gens, pourquoi, etc. Ça fait un an qu'on en discute. Mais à un moment donné ils vont mûrir » (Conversation avec Emerson, 15 juin 2014).

Airton dit

> « qu'il faut qu'ils comprennent que ces gens vont et doivent travailler comme tout le monde et n'auront pas plus d'argent que personne et suivront les mêmes règles. Bien sûr que les nouveaux arriveront déjà avec un salaire contrairement à ceux qui l'ont construit. Mais c'est inévitable et je ne vois rien d'injuste là-dedans[403] » (Conversation avec Airton, 15 octobre 2013).

Même s'il y a présentement quatre à cinq employés, cela n'est pas suffisant. On a depuis 2013 atteint la capacité maximale de production de l'abattoir et pour continuer de grandir il faudra construire un nouvel abattoir et employer des gens de l'extérieur[404]. Contrairement aux employés de l'extérieur qui n'ont pas de lien direct avec les associés, les femmes et les enfants d'associés sont, sans surprise, accueillis à bras ouverts. L'augmentation du nombre d'associés au cours de l'existence de COOPAN est dûe exclusivement aux conjointes d'associés hommes, qui se sont marié après avoir obtenu la terre, ainsi qu'aux enfants des membres[405].

---

[403] De plus, les personnes engagées sont toujours des *assentados* du MST ou des sympathisants de la cause. Par exemple, Vejinha est un employé saisonnier qui est venu d'un autre *assentamento*, mais son père habitait dans l'*assentamento* où est située COOPAN. Il est sous contrat, sans papier de travail, la coopérative veut le convaincre de devenir associé.

[404] Les dix premières années de la coopérative il était interdit selon les règlements internes d'engager des individus de l'extérieur.

[405] Chaque six mois, en janvier et juin, de nouveaux associés peuvent se joindre à la coopérative. Il existe une échelle de niveau de travail pour les jeunes travailleurs fils d'associés. Vers l'âge de onze ans, s'ils le désirent, les jeunes peuvent commencer à faire quelques petites tâches rémunérées. À quatorze ans, ils peuvent commencer à travailler régulièrement (trois jours/semaine, une demi-journée). Pendant trois ans,

La plupart des associés ont travaillé dans tous les secteurs au fil des ans ; mais à mesure que les secteurs se développaient, les habiletés requises pour chaque tâche devenaient de plus en plus spécifiques, compliquant la rotation. On avait, au début, une politique formelle selon laquelle la rotation était obligatoire afin que tous apprennent comment fonctionne chaque secteur et que le travail ne devienne pas trop répétitif. Mais après un certain temps, la complexité a réduit la possibilité d'une rotation des tâches (on change de tâches maintenant seulement pour des raisons de santé[406] ou d'une insatisfaction profonde[407]). La Direction et la Coordination font face à la même réalité des qualités requises pour occuper les postes :

> « C'est ce que je disais à propos des profils de leadership. Il n'y en a pas beaucoup entre nous qui sont capables d'assumer la Direction. On a essayé de changer les coordonnateurs plusieurs fois, mais le secteur finit par avoir des problèmes et ne pas avancer » (Entrevue avec Airton, 25 mars 2013).

Certains se sont plaints de l'abandon de la rotation, mais tous ont fini par accepter[408]. Avec réticences parfois : par exemple, même si elle nous a répété plusieurs fois qu'elle aime son travail, Baixinha, la chef cuisinière, explique que « j'ai toujours été envoyé dans des secteurs où je ne voulais pas aller. J'étais le bouche-trou pour tout [rires] » (Conversation

---

entre treize et seize ans, ils travaillent, un peu dans tous les secteurs, en gagnant la moitié du salaire d'un adulte. Cette période de trois ans sert de « test », afin de voir si le travail leur plaît. À seize ans ils peuvent devenir associé. Une fois associé, la coopérative voit où il y a un besoin de main d'œuvre. Légalement, c'est seulement à l'âge de seize ans que l'on peut travailler au Brésil. Ils est déjà arrivé que COOPAN subisse une inspection suite à une dénonciation anonyme. Mais les inspecteurs ont vu que les conditions de travail étaient excellentes et que les jeunes étudiaient en même temps et appréciaient leur travail. Comme le rappelle Dido : « Nous aussi on travaillait beaucoup pour nos parents et on aimait cela. Nos grands-parents le faisaient aussi et nos arrières grands-parents avant eux » (Conversation avec Dido, 3 octobre 2013).

[406] Par exemple, Petita a changé de secteur parce que sa santé l'empêchait de travailler dans le secteur des porcs.

[407] Chiariello et Eid (2015) remarquent à propos de COPAVI au Paraná que les postes de gestion et de bureau ne peuvent être occupés que par très peu d'associés qui possèdent la formation requise. Les associés se montrent très peu disponibles pour assumer ces tâches, entre autres aussi parce qu'elles ne sont que très peu mieux rémunérées.

[408] Bosa explique qu'à l'époque la pression économique pour produire est trop grande et qu'on ne peut plus se permettre de perdre de temps dans la formation. Parfois cela prend des mois, voire un an, à former un travailleur pour une tâche. Parfois aussi certains associés ont suivi des cours, par exemple pour cultiver le riz, et de les faire travailler à l'abattoir est perçu comme un gaspillage.

avec Baixinha, 29 juillet 2013). Le développement d'expertises spécifiques pour chaque secteur peut poser problème à l'avenir. Zanete s'inquiète : « on n'a pas beaucoup de personnes avec les compétences nécessaires pour travailler dans la partie administrative. Les jeunes vont devoir nous aider » (Entrevue avec Zanete, 25 mars 2013).

9.2. Désencastrement de l'économique

Les prochaines sections visent à exposer les défis actuels que COOPAN doit surmonter afin de poursuivre son évolution sociale, économique et politique. Selon toutes nos observations, conversations et entrevues, le constat est clair : au début, les personnes s'entraidaient davantage, n'avaient presque pas de problèmes de relations de travail, participaient fortement aux mobilisations politiques, faisaient plus de *místicas*, plus de formations politiques, de réunions et de cours. Ces temps coïncident avec la période de construction de la coopérative, quand tout était à faire et que les associés ne possédaient rien en termes de biens matériels. Tout devait être partagé, encore plus qu'au campement. Or, dès que la situation économique s'améliore, que les avances de revenus sont suffisamment élevées et stables, que toutes les maisons sont construites, que les associés peuvent s'acheter des voitures, que la production et les ventes se stabilisent, que la routine de l'agro-industrie s'installe, alors, les personnes s'isolent davantage, l'esprit collectif s'effrite, les *místicas* deviennent quasi-inexistantes, les tensions dans les relations interpersonnelles et de travail augmentent et les actions et réflexions politiques deviennent secondaires, voire s'effacent carrément. Lors d'une conversation avec tous les « jeunes de COOPAN[409] » (les fils et filles des associés fondateurs), Bruna (dix-huit ans) et Ana Paula

[409] Cette conversation était une entrevue collective à laquelle étaient présents dix-sept fils et filles d'associés qui travaillent tous à COOPAN, la plupart depuis plusieurs années. Aucun adulte n'était présent.

(vingt-et-un ans), deux des jeunes les plus politisées de la coopérative, nous ont livré leurs réflexions sous un ton qui frisait la dénonciation. Leur analyse est une comparaison – fort semblable à celle établie par d'autres associés ressentant la même ambiance de travail négative – des deux « temps » de la coopérative :

> Chercheur : Vous connaissez bien la coopérative, cela fait très longtemps que vous travaillez ici[410]. Comment voyez-vous son évolution ?
> Bruna : Je crois qu'aujourd'hui il y a beaucoup de gens qui ne pensent plus comme coopérative, coopérer, aider. Beaucoup de gens pensent plus en termes individuels qu'avant. Avant, on pensait plus ensemble, on s'aidait plus, on pensait plus comme un collectif. Maintenant on va vers trop d'intérêts particuliers.
> Ana Paula : La coopérative va mieux qu'avant économiquement, mais sur ce point [ce que Bruna vient de dire] les choses ont empirées. Avant, on faisait tout ensemble, on s'aidait. Aujourd'hui c'est comme si on s'excluait un peu.
> Chercheur : Économiquement ça va mieux, mais les relations personnelles vont mal…
> Ana Paula : Oui, avant les gens participaient plus.
> Bruna : Avant les préoccupations étaient de grandir et de s'améliorer. Aujourd'hui les préoccupations sont tournées vers les disputes dans la coopérative ; résoudre les problèmes personnels.
> Ana Paula : Il y a beaucoup plus de problèmes personnels qu'avant.
> Chercheur : Et pourquoi pensez-vous que cela a changé ?
> Mateus : Trop d'argent ! [Tous se mettent à rire]
> Chercheur : Vous le pensez vraiment ?
> Bruna et Ana Paula : Bien sûr que c'est cela !
> Bruna : Avant on sortait prendre un *chimarrão* chez le voisin. Aujourd'hui on reste enfermé à l'intérieur dans nos airs climatisés. Avant les personnes faisaient leur travail pour voir la coopérative grandir. Aujourd'hui ils vont juste faire les heures [de travail] et c'est tout. Ils attendent juste leur salaire. Tout le monde pense à recevoir à la fin du mois. Mais il y en a qui ne pense qu'à recevoir à la fin du mois (Entrevue collective avec les jeunes de COOPAN, 10 juin 2014).

Nous tenterons ici de comprendre ce changement d'état d'esprit et de pratique en analysant, dans un premier temps, des facteurs susceptibles d'influencer de tels changements : l'évolution de l'organisation du travail, le type de travail, les interactions hors travail et les effets socio-économiques que ces changements provoquent chez les

[410] Bruna travaille à la coopérative depuis sept ans et Ana Paula depuis dix ans.

associés. Nous constaterons que s'il est indéniable depuis un certain temps que l'économique prend le dessus sur le politique, comme semblent en témoigner les jeunes, la relation entre les deux dimensions est plus nuancée que le portrait présenté plus haut. Il existe une véritable tension ou division entre ces deux champs d'activité humaine, que reflètent seulement en partie la division entre individualisme et collectivisme. Comprendre cette relation dialectiquement permet de saisir l'un des plus grands défis que semble devoir relever COOPAN actuellement, soit le réenchantement du politique.

9.3. Le politique et les pratiques quotidiennes

À COOPAN, la relation entre l'économique et le politique semble devoir être saisie, en partie au moins, en examinant l'évolution de l'organisation du travail et des interactions entre les associés. Airton confie que le « social » est un « des plus grands défis », un

> « défi qui relève de la sociologie, de la psychologie, de comprendre l'être humain, d'avoir cette compréhension plus large. Il faut comprendre comment cela se reflète dans les relations de travail et du quotidien. Les relations de travail sont un immense problème aujourd'hui » (Conversation avec Airton, 6 août 2013).

Dans sa période initiale, COOPAN était organisée sur la base de plusieurs secteurs de production afin de tester lesquels seraient les plus appropriés en termes de rentabilité économique, mais aussi en termes d'appréciation du travail par les associés. Il y avait alors peu de travailleurs dans chaque secteur (sauf pour les légumes), car ces derniers étaient plus nombreux et il n'y avait pas encore d'agro-industrie. Les infrastructures étaient précaires, pas très mécanisées, ce qui impliquait un travail manuel difficile et exigeant physiquement. Des nombreuses heures de travail étaient requises et beaucoup de

difficultés sociales et économiques devaient être surmontées. Cette situation créait une coexistence quotidienne régie par le labeur et la coopération entre les associés, où dominait largement l'esprit collectif. Autrement dit, le *companheirismo* était le sentiment dominant, nourrissant les forces psychologiques et physiques des individus. Elenice et Romeu témoignent de cette ambiance initiale :

> Chercheur : Que faisiez-vous pour vous remonter le moral[411] ?
> Elenice : Je me souviens qu'on travaillait sans arrêt ! D'ailleurs, on commentait ces jours-ci, à l'abattoir, que si l'on compare aujourd'hui avec le début, on s'aidait beaucoup plus au début. On donnait des forces à l'autre ! On avait la plantation de légumes où tous travaillaient ensemble, on était très dévoué, on cueillait les samedis et on vendait au marché les dimanches. Avec ou sans pluie, tout le monde s'aidait dans le collectif. On tuait encore les porcs en dessous d'un arbre. Il n'y avait pas d'abattoir. Et personne ne se plaignait outre mesure. Bien sûr, qu'il y avait des discussions, mais on n'avait même pas de temps pour se disputer, pour se bagarrer. Après tout ce qu'on avait vécu, on créait le courage et on regardait devant nous ! (Entrevue avec Elenice et Romeu, 21 juin 2013).

La première remarque que l'on peut dégager ici est que la notion de « temps » formulée par les associés semble se diviser en trois périodes : le temps du campement, celui des débuts de la coopérative et le temps actuel. En effet, dans presque toutes nos conversations informelles et entrevues, ce sont ces trois « périodes » qui revenaient sans cesse dans les récits des associés. À cet effet, le temps dont les associés se souviennent le plus facilement et avec un grand luxe de détails est sans équivoque celui du campement. La plupart étaient capables de nous raconter avec précision le moment où ils sont partis camper, combien de temps ils sont restés dans tel ou tel campement, les principales actions entreprises, les répressions politiques, les difficultés économiques et l'esprit général de « lutte » qui régnait durant ces années. En revanche, les vingt-trois ans de coopérative sont

[411] Nous faisions ici référence aux premières années de la coopérative.

beaucoup plus flous dans la mémoire. En fait, pour la très grande majorité, il y a un « avant », premier temps, et un « aujourd'hui », second temps[412].

Comme nous l'avons soulevé auparavant au sujet de la mémoire, le premier temps, l'« avant », aussi désigné comme « le début » ou « à l'époque », représente le temps des difficultés sur les plans organisationnel, financier et matériel. L'« aujourd'hui » fait référence à la période de stabilité économique, d'organisation adéquate de la production et de confort matériel. Mais ces références temporelles nous en apprennent également beaucoup sur l'esprit ou le sentiment commun partagé par la majorité du groupe. Comme en témoignent Elenice et les jeunes de COOPAN, les réalités matérielles propres à ces deux périodes peuvent être associées à des manières de vivre le lien social. En effet, ces deux « temps » dans l'histoire de la coopérative délimitent deux normativités ou états d'esprit dominants. Le premier est celui de l'entraide, de l'union, du partage, de la solidarité et de la lutte commune, en un mot le *companheirismo*. Le second est celui des problèmes dans les relations de travail, du confort individuel, du repli sur soi des individus, du manque d'enthousiasme pour le travail et le politique, en résumé ce que nous avons catégorisé comme l'idéal type de l'esprit individualiste.

Les récits des associés sur l'évolution de la coopérative sont tous fondés sur ces deux temps et ces deux normativités, comme s'il s'était produit une rupture donnant lieu à une discontinuité radicale. Or, si cette grille d'analyse est sans doute la plus évidente qui se dégage à prime abord, à mesure que notre enquête ethnographique avançait, une compréhension distincte et plus nuancée du phénomène s'est présentée à nous. En réalité, pour être davantage fidèle à l'histoire de COOPAN, il apparaît également nécessaire de

[412] Nous avons demandé à plusieurs reprises à des associés s'ils pouvaient délimiter ces deux temps. Les réponses variaient entre « il y a cinq ans » à « il y a dix, quinze ans ».

chercher une certaine continuité dans l'évolution ; certains aspects demeurés inchangés et indispensables afin de comprendre comment on a pu en arriver au niveau de prospérité économique actuel sans sacrifier les principes politiques.

Revenons aux facteurs explicatifs des changements encourus entre les deux temps. Le premier changement entre le premier et le second temps, plusieurs fois mentionné par les associés, concerne la quantité d'interactions entre eux dans leurs activités quotidiennes. Voici comment Mauro compare leur routine de travail dans le premier et le second temps :

> « À l'époque, on était plus jeune, mais le travail était plus lourd. Il n'y avait pas de routine avec un horaire fixe. Maintenant on doit travailler dix heures par jour avec un horaire fixe. Il y en a qui font douze, treize heures par jour. On part de chez nous la nuit [car souvent le soleil n'est pas encore levé] et on revient la nuit. Plus on augmentait les heures de travail, moins de temps on avait pour être ensemble. Avant on finissait de travailler et on allait prendre un *chimarrão* chez le voisin. Aujourd'hui, on arrive à la maison, on donne une douche aux enfants, on mange et la journée est finie. Cela devient une routine de travail et c'est tout. Parfois on n'a même pas le temps de parler à nos enfants. Le samedi et le dimanche on fait le ménage et parfois on travaille le matin. Et plus tu en as, plus tu veux en avoir, alors les gens pensent seulement à travailler ![413] » (Conversation avec Mauro, 15 août 2013).

Cette analyse est partagée par une majorité qui semble dire que, dans le premier temps, même si les associés travaillaient beaucoup et étaient éparpillés dans plusieurs secteurs, ils se voyaient plus souvent hors travail, ils se visitaient davantage et passaient plus de moments de loisir ensemble. Une des plaintes récurrentes consiste donc à affirmer que, dans le deuxième temps, le travail a pris le dessus sur le loisir. Les interactions actuelles se limiteraient ainsi à travailler toute la journée avant de retourner fatigués à la

[413] Dinho, un des frères de Mauro, et son épouse Rosane, par exemple, expriment leur perception de leur routine sensiblement de la même manière que Mauro : « Tu pars le matin à 6h20, tu vas manger à 11h30, tu retournes travailler à 13h20 et tu reviens à la maison le soir [à 18h30]. On a l'impression de ne plus avoir de temps avec la famille. Je pars le matin il fait nuit, je reviens chez moi et il fait nuit encore. J'arrive fatigué, je mange, je joue un peu avec les enfants et je vais me coucher. On ne se voit presque pas ». Rosane complète : « L'autre jour j'ai appelé aux silos pour lui [Dinho] parler et ils m'ont dit : "mais vous ne vous voyez pas le soir ?" J'ai répondu : "presque pas !" ». Dinho renchérit : « l'hiver c'est encore pire. Il n'y a pas de lumière » (Entrevue avec Dinho et Rosane, 12 juin 2013).

maison, interagir un peu avec la famille et aller se coucher. Dans le premier temps, en revanche, même s'ils travaillaient beaucoup, le travail était moins structuré et plus flexible en terme d'horaire, ce qui avait pour effet de donner plus de temps, entre autres, pour se rendre visite en fin de journée, pour jouer régulièrement au football, pour faire des repas communs les fins de semaine, pour boire un *chimarrão* chez le voisin. Ces interactions perdues sont considérées par eux comme des « loisirs » perdus. Dinho et Rosane, par exemple, donnent le cas du football et des visites pour illustrer leurs propos :

> Chercheur : Est-ce qu'il y a plus d'activités hors travail maintenant ou y en avait-il plus avant ?
> Dinho : Avant on faisait beaucoup de choses en dehors du travail.
> Rosane : Ils allaient jouer au foot tout le temps !
> Dinho : On allait visiter les autres.
> Chercheur : C'est les jeunes qui jouent au foot maintenant.
> Dinho : Mais pas beaucoup. Comparé à nous, ce n'est pas beaucoup. On allait semer du riz toute la journée, on sortait des champs et on organisait déjà les équipes pour jouer. On pouvait être morts de fatigue, mais on jouait tout de même. On partait en courant des champs de riz, environ 6 km, pour aller jouer au foot ! (Entrevue avec Dinho et Rosane, 24 juin 2013).

Ce sentiment de perte d'interactions entre les associés est généralisé chez la plupart d'entre eux, nourrissant la thèse des deux temporalités de COOPAN, associées à deux normativités correspondantes. Or, plus nous partagions le quotidien des associés et discutions avec eux, plus nous nous apercevions que, en réalité, ce n'était pas tellement la quantité d'interactions entre les associés qui avait diminué, mais la *forme* par laquelle se produisent les interactions. Ce dialogue avec Romeu et Elenice illustre ce changement de forme :

> Elenice : Aujourd'hui on se visite beaucoup moins à l'intérieur de la coopérative.
> Chercheur : C'est ce que tout le monde semble dire.
> Elenice : Parce qu'on sort du travail et on va directement à la maison. Parfois, en été, tu prends un *chimarrão* avec le voisin, samedi ou dimanche.

Mais très peu. Maintenant, on se voit davantage à la cafétéria, qui n'existait pas à l'époque.
Romeu : Donc cela aussi finit par diminuer les visites.
Elenice : Tu vas travailler, par exemple à l'abattoir où il y a dix, quinze personnes, et tu finis par bavarder là-bas, tu passes ta journée là-bas de toute façon, et en fin d'après-midi tu retournes à la maison. Les fins de semaine les gens essaient de se reposer, faire quelque chose sur le terrain de la maison, sortir le soir pour s'amuser de temps en temps. Parfois on voyage, parce qu'on a de la famille ailleurs. Mais se dire qu'on devrait aller visiter la voisine, on ne le fait plus beaucoup…
Romeu : Mais cela n'a jamais été un point fort de la coopérative, non plus…
Chercheur : Ah non !?
Elenice : C'est qu'au début on habitait tous ensemble et lorsqu'on travaillait on était moins nombreux dans les secteurs.
Romeu : Et il n'y avait pas de cafétéria ni de *bodega*. Je crois que cela favorise beaucoup les rencontres avec tout le monde aujourd'hui. On n'avait pas de bar le samedi et le dimanche. Au lieu d'aller au bar, on allait chez le voisin bavarder. On jouait au football aussi, mais après le match, tous retournaient à la maison. Donc je crois que le fait de se rendre visite entre les familles n'a pas tellement changé.
Chercheur : Est-ce qu'au travail aussi vous vous voyiez moins ?
Romeu : Oui, partout. Parce qu'aujourd'hui c'est vrai qu'on se rend moins visite. En même temps, comme j'ai dit, avant on n'avait pas la cafétéria qui aujourd'hui est un point de rendez-vous très important où l'on se voit souvent, et avec plus de monde. Avant, à l'heure du midi, chacun allait manger à la maison. Donc, en réalité, même si l'on se visite moins, il y a plus de moments en groupe, tous ensemble. Avant on voyait seulement ceux qui étaient de notre secteur. Aujourd'hui tu peux bavarder avec toute la coopérative à l'heure du midi, le samedi au bar, ou le dimanche matin, ou quand on sort à une fête. Et les fêtes les fins de semaine, les jeunes sont souvent là ! (Entrevue avec Elenice et Romeu, 21 juin 2013).

Pour la première fois, nous pourrions remettre en perspective le « fait » que les associés se voient moins qu'« avant ». En réalité, c'est bien la *forme d'interaction* qui a changé. Dans le premier temps, c'était les visites et le football, dans le second temps on a des espaces communs et d'autres types de loisirs communs (par exemple, les fêtes[414]). « Avant » ils se voyaient très peu pendant le travail (absence de cafétéria et plus de

[414] Les fêtes communautaires, normalement le samedi soir, étaient moins accessibles dans le premier temps simplement par le fait que les associés n'avaient pas de voiture (en campagne sans voiture, il est impossible de se déplacer), ni d'argent pour payer l'entrée (même si le montant était dérisoire du point de vue de leur standard de vie actuel) et boire à l'intérieur. Dans le second temps, ces fêtes sont très populaires auprès de la grande majorité des associés, adultes comme jeunes.

secteurs, ce qui les dispersait davantage), mais prenaient le temps de se rendre visite en fin de journée et de jouer au football. « Maintenant », ils se voient davantage pendant le travail, car en général il y a plus d'associés dans chaque secteur[415] et, surtout, ils mangent ensemble tous les midis. « Au début », ils habitaient ensemble dans une poignée de maisons sans beaucoup de vie privée. « Aujourd'hui », ils ont chacun leur maison et sont habitués au confort du foyer ; mais il y a des espaces communs d'interactions. Enfin, depuis qu'ils ont suffisamment de ressources financières, un de leurs loisirs préférés est le « voyage à la plage ». Ils se séparent en deux groupes, histoire de ne pas arrêter la production de la coopérative, et prennent des vacances à la plage. Cette pratique de loisir se fait une fois par année et représente l'occasion de passer du temps de repos ensemble, loin des préoccupations du travail. Elle démontre également leur union en tant que communauté ou « famille », les vacances se passent ensemble même s'ils coexistent déjà quotidiennement toute l'année.

Le changement de la forme d'interaction entre les associés s'illustre également par des contradictions entre discours et pratiques, dont le cas de Mauro et Marli est significatif. Le couple se plaint davantage que les autres du manque de loisirs en commun. Ils disent qu'« avant », il y avait plus de sorties les fins de semaine, ils se voyaient plus pour « faire la fête » (chez un associé) ou simplement pour partager un repas ou un *chimarrão*. Pourtant, tout de suite après la formulation de ces remarques, nous leur demandons s'ils iront à la fête communautaire qui aura lieu le lendemain. Nous leur

[415] Cependant, il est important de préciser que l'interaction quotidienne au travail varie beaucoup selon le travail de chacun. Dinho dit que « si tu travailles dans les champs de riz, tu ne vois pas beaucoup de monde. Quand je travaillais avec les vaches, je voyais beaucoup de monde, car je marchais beaucoup. J'allais à l'abattoir, au bureau, aux porcheries, je descendais dans les silos. Aujourd'hui, je ne fais plus cela. Aujourd'hui je suis enfermé dans le silo à éplucher le riz. Et je ne peux presque pas sortir » (Conversation avec Dinho, 23 août 2013).

signalons que nombre d'associés nous ont confirmé leur présence avec beaucoup d'enthousiasme. Mauro et Marli répondent qu'ils sont au courant, mais « on ne sait pas trop si on va y aller. Tu sais comment c'est, on dit qu'on y va, le soir arrive et la paresse nous tombe dessus et… on finit par s'accommoder » (Conversation avec Mauro et Marli, 16 août 2013). Marli se met à rire, visiblement consciente de leur propre contradiction, et renchérit : « Maintenant qu'on a une voiture on ne sort plus de la maison. Il y a cinq *assentamentos* ici dans la région de Nova Santa Rita. On connaît plein de monde pourtant ! » (Conversation avec Mauro et Marli, 16 août 2013). Nous avons participé à plusieurs de ces fêtes communautaires et, chaque fois, la grande majorité des associés était présente, autant les adultes que les jeunes. Nous avons remarqué que, même si les fêtes sont bondées et, surtout, pleines d'amis et de connaissances, les associés choisissent souvent de rester entre eux. Ils arrivent et saluent toutes leurs connaissances sur les lieux, leur parlent un peu, mais assez rapidement finissent par former un grand cercle et bavardent, boivent et dansent entre eux. Autrement dit, plutôt que le *chimarrão* en fin de journée ou le repas du weekend[416], ils font la fête tous ensemble dans un village voisin. Enfin, il est important d'ajouter qu'en plus des fêtes communautaires, il y a aussi le bar les weekends, ainsi qu'un gymnase très fréquenté. Ces espaces communs sont sources de nouvelles formes d'interactions.

L'autre aspect important de la relation entre organisation du travail et interaction est le type de travail en soi. Tel que mentionné plus haut, « au début », le type de travail était manuel, physique et à l'extérieur, donc constamment soumis aux intempéries

[416] Mauro nuance toutefois ce phénomène du *chimarrão* chez le voisin, en confiant qu'en vingt ans de coopérative « il y a plusieurs maisons de l'*agrovila* dans lesquelles je ne suis jamais entré. Et plusieurs personnes ne sont jamais venues chez moi. On finit par s'accommoder. Avant on allait dans d'autres *assentamentos* aussi, mais maintenant presque jamais » (Conversation avec Mauro, 15 août 2013).

naturelles. Cela s'explique par le fait qu'il n'y avait presqu'aucune machine et que les agro-industries n'existaient pas encore. Mauro qui a travaillé dans le secteur des vaches, des porcs, des volailles et des champs de riz, raconte que c'était « […] beaucoup plus dur avant. Avant, on tuait les porcs à la main, en dessous d'un arbre. Même la ration, il fallait la préparer à la pelle et la mélanger ! » (Conversation avec Mauro, 15 août 2013). « Aujourd'hui », le travail s'est beaucoup mécanisé, le rendant bien plus facile physiquement. En même temps, avec le développement de l'agro-industrie, le type de travail est devenu monotone et répétitif, semblable parfois au travail à la chaîne. Dinho, par exemple, dit qu'il a eu envie de changer de poste (actuellement responsable de l'épluchage de riz, travail particulièrement répétitif). Il avait travaillé auparavant comme coordonnateur du secteur des vaches jusqu'à sa fermeture et à l'abattoir pendant sept ans. Il avait quitté l'abattoir pour des raisons de santé. Forcé de quitter le secteur des vaches, il raconte qu'à la fin il trouvait aussi son poste des plus ennuyeux. « Mais maintenant, j'aimerais y retourner [rires]. Je n'aime pas rester enfermé toute la journée. J'aimais bien l'abattoir aussi. Mais c'est un travail lourd. Mais entre les silos et l'abattoir, je choisirais l'abattoir, parce que je me sens enfermé dans le silo » (Entrevue avec Dinho, 10 juin 2013). Nous lui faisons la remarque que l'abattoir aussi est un bâtiment fermé. Il répond qu'« au moins, on peut sortir dehors. C'est fermé le matin lorsqu'on doit rester en dedans. Mais l'après-midi tu peux marcher dehors, faire autre chose à l'extérieur » (Entrevue avec Dinho, 10 juin 2013). Rosane, son épouse, complète en disant que le travail aux silos est « toujours le même ». Nous lui disons que Mauro aime son travail aux silos, même si c'est répétitif, ce à quoi Dinho réplique que c'est parce que Mauro ne travaille pas dans

l'épluchage de riz, mais dans l'emballage, ce qui lui permet de faire des pauses plus souvent. Malgré ces plaintes quant à la nature du travail, Rosane s'empresse d'ajouter :

> « J'avais neuf, dix ans quand j'ai commencé à travailler dans des champs. C'est un travail très dur ! Il n'y avait pas de machine. C'est pour ça que même si le travail aujourd'hui est répétitif, on ne peut pas se plaindre. Et puis il y a l'âge. Avant lorsqu'on était jeune, c'était plus facile. Maintenant qu'on est plus vieux, il nous faut les machines » (Entrevue avec Dinho et Rosane, 12 juin 2013).

Le fait d'avoir un travail qui ressemble à une chaîne de production conventionnelle, modèle que le MST a toujours combattu, doit être analysé dans le contexte d'une trajectoire historique de la vie de ces personnes et de ce que représente pour elle ce travail.

> « Il y a des jours où on pense vouloir faire autre chose, mais on finit par s'habituer à cette routine et on finit surtout par l'aimer. Je ne trouve pas cela mauvais de travailler là-bas. Malgré le fait que ce soit un endroit fermé et qu'on passe nos journées à l'intérieur, je me suis habitué. Et on est beaucoup à travailler là-bas, donc on bavarde, on joue, le temps passe très vite. Parfois, il y a des petites querelles, mais cela passe rapidement. Cela fait partie » (Conversation avec Mauro, 15 août 2013).

Bref, de manière générale, malgré le caractère répétitif, ce changement dans la nature du travail a eu pour effet de diminuer l'effort physique en créant une ambiance de travail plus désinvolte et moins épuisante.

En résumé, deux éléments sont à retenir de ces transformations. Le premier est le changement opéré dans la forme d'interaction qui résulte non pas en moins d'interactions, tel que le pensent beaucoup d'associés, mais à des interactions différentes (moins de visites, plus d'espaces communs). La forme d'interaction « loisirs » subit également les effets de ce changement. Les associés n'ont pas moins de loisirs qu'« avant », mais des loisirs différents (moins de football, de repas communs, mais des fêtes communautaires et

des espaces communs)[417]. Le second est le changement dans le type de travail. Ils ont « maintenant » un travail plus répétitif et monotone, mais moins exigeant physiquement, ce qui crée une ambiance de travail plus décontractée, avec pour résultat d'augmenter les interactions au travail, en plus des repas collectifs du midi.

En quoi ces analyses nous aident-elles à comprendre le constat ou le sentiment généralisé d'une détérioration dans les relations de travail et les interactions quotidiennes ? La première analyse permet d'exclure l'idée selon laquelle la diminution d'interactions et de loisirs communs aurait favorisé l'isolement ou la réclusion des familles en contribuant à une diminution de l'esprit collectif. La seconde invalide la perspective qui nous induirait à croire que la nature ou le type de travail devenu quasiment « fordiste » aurait, en quelque sorte, aliéné les associés, les rendant plus individualistes[418].

Une troisième analyse que nous pouvons mettre de l'avant concerne le processus d'amélioration des conditions économiques : à mesure que les conditions de vie des familles et de la coopérative s'améliorent, le politique tend à s'effacer. Pour être en mesure de faire face à toutes les difficultés économiques qu'ils ont traversées, les associés ont dû sacrifier non pas des valeurs et des principes, mais des pratiques. En effet, plus le temps passait, moins ils organisaient des *místicas* (comme ils le faisaient régulièrement au début de chaque réunion[419]), moins ils participaient à des manifestations, à des occupations, à des réunions pour la mobilisation, à des formations et à des cours, et plus ils se concentraient à bien organiser le travail et la production. Cette stratégie a évidemment

[417] Selon Leite *et al*. (2004), certains aspects que nous constatons à COOPAN, valent également pour les *assentamentos* au niveau national. L'*assentamento* est le centre de loisir lorsqu'il y a des événements sportifs, festifs, de célébration ou religieux. Lors de tels évènements ont lieu les visites et plus d'interactions en général entre les *assentados*. Ces rencontres s'effectuent principalement dans les espaces collectifs, les maisons et les espaces religieux (Leite *et al*., 2004 : 119).
[418] Sur l'aliénation du travail dans les agro-industries du MST voir notamment Christoffoli, 2000.
[419] Une analyse détaillée du phénomène de la *mística* est présentée au chapitre onze.

porté ses fruits et COOPAN a réussi à prospérer économiquement tout en préservant une organisation collective du travail. Toutefois, cela a eu un prix, soit de laisser se désenchanter le politique.

Nous relèverons maintenant quelques phénomènes venant appuyer cette thèse. Bosa et Airton nous ont dit qu'à chaque fois que la question du nombre d'heures de travail était discutée en réunion, afin de déterminer si on devait les diminuer pour satisfaire ceux qui se plaignaient du « manque de loisir »[420], les associés finissaient toujours par opter pour le maintien des dix heures quotidiennes, plutôt que d'accepter une baisse de revenus. « Cela a toujours été une bataille de convaincre les gens à moins travailler[421]. Même depuis que nous avons des revenus stables et suffisants pour pouvoir couper les heures de travail tout en maintenant le même niveau de vie » (Conversation avec Airton, 15 octobre 2013). Cette décision de travailler autant se fait au détriment non seulement du loisir, mais du temps qu'ont les associés pour faire autre chose que travailler, comme par exemple

[420] Mauro résume bien les plaintes récurrentes à propos du loisir : « Je crois qu'il faut améliorer la question du loisir. La seule chose qu'il y a, c'est le bar les fins de semaine pour boire une bière et jouer au billard. Les jeunes n'ont même pas de loisir dans la coopérative. Ils jouent à peine au football. Les jeunes qui jouent au football sont ceux de l'*assentamento*, les nôtres ne jouent presque pas. Notre jeunesse n'a pas d'organisation pour faire quelque chose. Peut-être que maintenant que le gymnase sera construit, cela va changer. Au début, il y en avait. Ils faisaient des fêtes, des bals [fêtes dansantes]. Les gens se réunissaient plus, ils jouaient plus au football, prenaient un *chimarrão*. Mais les personnes s'accommodent à la maison. Ils vieillissent. Ça doit faire une dizaine d'années déjà qu'il ne se passe rien. À chaque année dans le temps de l'évaluation, on discute de cela. Tout le monde se plaint, mais personne ne « tire » [ne prend l'initiative de faire quelque chose]. Ceux qui devraient « tirer » ce sont les jeunes. Maintenant ils sortent toutes les fins de semaine s'amuser dans les bals à l'extérieur. Mais ici à l'intérieur, rien. Il y a juste l'anniversaire de la coopérative. Avant on faisait des *festa junina* [fête de la Saint-Jean, très célébrée au Brésil]. C'était beau. Mais on vieillit, les jeunes aussi, et on s'accommode. Il y a la plage aussi qui aide un peu, mais c'est juste une semaine par année. Les fins de semaine les gens ne sortent pas beaucoup » (Conversation avec Mauro, 15 août 2013). Il complète plus tard en parlant du fait que les femmes, particulièrement, se sont retirées de la vie publique de la coopérative : « Avant, elles allaient au bar les fins de semaine et jouaient au football. Maintenant, elles restent chez elle » (Conversation avec Mauro, 15 août 2013).

[421] Bien sûr, ce n'est pas le cas pour tous. Dinho, par exemple, dit : « Nous avons passé par beaucoup de difficultés. Mais je crois que malgré le confort économique qu'on a atteint, on travaille trop si l'on regarde combien de temps on est *assentado*. On n'a pas de temps de repos. On pensait que lorsqu'on arriverait à un certain stade [de développement], on serait capable de se reposer. Mais on dirait que la demande est toujours plus grande et qu'on doit toujours travailler plus. La tendance est de grandir encore plus. Mais vient la question : qui réussira à « tirer » tout ça ? La jeunesse ? Ce ne sera pas facile » (Entrevue avec Dinho, 10 juin 2013).

participer aux activités du MST, à des formations ou à des cours. Cette autre déclaration de Romeu est très significative :

> « Nous ne sommes pas venus ici pour la terre. Parce que si tu veux seulement la terre, tu choisis ton lot de terre et tu t'en vas. Bien sûr que la cible principale était la terre, comme le Mouvement le voulait. Mais notre objectif était le travail collectif en vue d'améliorer nos conditions de vie. Peut-être que les personnes aujourd'hui ne s'en rendent pas compte, mais c'est cela qui nous a tous tenus ensemble ! Aujourd'hui nous sommes une coopérative agricole, mais le fondamental n'est pas la terre. Ce sont les agro-industries ! C'est eux qui ont beaucoup renforcé le collectif ! On a toujours dit qu'il fallait produire pour mettre sur le marché. On aurait pu sauter des étapes. Mais on a toujours eu cela en tête. Et encore aujourd'hui on se bat pour les mêmes objectifs. On veut du lait, pour mettre sur le marché. Un nouvel abattoir, pour mettre sur le marché. Plus tard, les viandes transformées [saucissons, jambons, etc.], pour mettre sur le marché » (Entrevue avec Romeu, 21 juin 2013).

Comme nous l'avons vu précédemment, l'objectif d'améliorer les conditions de vie était présent dès le temps du campement. On avait un but clair, tel que déjà mentionné par Emerson : travailler collectivement et créer des postes de travail par l'agro-industrie, ce qui permettrait de boucler tout le cycle de production, éliminant les intermédiaires et augmentant considérablement la valeur ajoutée des produits. C'était du moins l'objectif des leaders et de plusieurs associés. Romeu explique le raisonnement : « Le rêve de chacun était quoi ? Bonne maison, électricité, eau, téléphone, voiture et une stabilité économique. C'était cela le rêve. Je crois que nous avons atteint ce rêve. Mais avec beaucoup de souffrance[422] » (Entrevue avec Romeu, 21 juin 2013). Si tout cela devait se réaliser à partir du travail collectif, ces « rêves » étaient néanmoins à saveur d'abord économique. Certes, comme le dit Romeu, avec beaucoup de souffrance, l'objectif matériel est atteint. Cependant, en réalisant ce rêve, et même si tous n'en sont peut-être pas

[422] Ces propos rejoignent ceux de Beto, au chapitre huit, qui disait que certains associés ne travaillent que le minimum, car leur rêve est atteint. Cependant, la différence ici est que, pour des associés comme Romeu et tout le camps des collectivistes, l'atteinte de ce rêve n'a pas freiné leurs ambitions de croissance de la coopérative.

conscients, les associés ont abandonné certaines pratiques politiques essentielles qui alimentaient l'esprit collectif, le socle normatif depuis le Groupe des Gringos.

Lorsque nous avons posé la question à Beto, à savoir pourquoi il pensait que la coopérative avait réussi à retenir les personnes malgré toutes les difficultés, sa réponse est venue en termes purement économiques :

> « Un élément qui a beaucoup facilité nos vies, c'est la question économique. On est proche de la ville [de Porto Alegre]. Les porcs, par exemple, c'est un grand marché avec encore beaucoup de potentiel ! Si l'on compare à Piratini[423], par exemple, ils sont situés à 30, 40 km de la ville la plus proche, qui n'est pas très grande, et les autres villes sont encore plus loin. Ils produisent peu, car ils n'ont pas beaucoup d'options de marché. Ils n'ont pas d'agro-industrie. Donc, cela ne va pas très bien. Il y a des familles à leur compte là-bas qui sont beaucoup mieux structurées que la coopérative. Donc, je crois qu'une question extrêmement importante est la proximité des marchés ! Le porc et le riz, peu importe combien on en produit, on le vend ! Et en tant que coopérative, comme personne juridique, on a davantage accès aux marchés. Le nom a plus de visibilité aussi. […] Au début, le travail était plus dur, mais comme la question économique était mauvaise, tous travaillaient très fort. Aujourd'hui, les gens sont dans le confort de leur maison, ils ont déjà ce qu'ils voulaient. Les gens changent de voiture aux deux ans [rires] ! Ma voiture je crois que c'est la plus vieille qu'il y a ici, car lorsque j'ai une entrée d'argent, j'investis dans un camion qui me donnera un retour. […] La conscience politique a toujours été la même. Ce qui faisait la différence, c'était la nécessité » (Entrevue avec Beto, 10 juin 2014).

L'intervention de Beto appuie la thèse de l'espace occupé par le fait économique dans l'organisation du travail collectif. La localisation géographique de COOPAN donnant accès à des marchés importants a contribué au succès économique. Ce succès, aux dires de Beto, a été l'un des facteurs essentiels ayant retenu les familles dans la coopérative. Il va même plus loin en affirmant que la « volonté de travailler dur et de s'aider en tant que collectif » venait simplement de la précarité matérielle. Beto sous-estime toutefois, selon tous les témoignages des autres associés, les effets des expériences politiques durant le

[423] C'est le nom de la ville où se situe un autre *assentamento* du même âge que COOPAN. À l'époque quatre coopératives avaient été fondées presque en même temps. Seules COOPAN et la coopérative de Piratini existent encore.

campement et le premier « temps » de la coopérative ; expériences, certes, de moins en moins présentes à mesure du développement de COOPAN. Néanmoins, force est de constater l'emprise de la dimension économique dans le quotidien des individus, autant « avant » qu'« aujourd'hui ».

De l'autre côté de l'équation, soit du côté politique, le cas suivant illustre le phénomène. Voici un extrait de notre journal de terrain daté du 22 juin 2013 :

Les mobilisations populaires les plus importantes des vingt dernières années au Brésil ont eu lieu cette semaine. Le 19 juin, un million de personnes sont descendues dans les rues du pays. Une révolte qui a commencé contre l'augmentation des tarifs de transport public a rapidement élargi ses causes pour inclure le mauvais investissement des finances publiques, notamment dans la Coupe du Monde et des Confédérations plutôt que dans les écoles et les hôpitaux.

J'ai parlé à Airton et Bosa et, à mon grand étonnement, ils ne semblaient pas exaltés par la situation. Ni même un peu enthousiastes. En fait, de manière générale, personne à qui j'ai parlé ou qui j'ai entendu discuter ne semblait se préoccuper des évènements. Certains avalaient même le discours des médias qui ne montraient que les actes de vandalisme, occultant la foule dans les rues. Ces gens auraient-ils perdu leur verve politique ? Serait-ce le « gap » générationnel, les révoltés dans les rues étant surtout des jeunes, qui crée une distance entre les évènements et leur temps ? De fait, personne ne semble se servir d'Internet pour lire des analyses, approfondir le sujet. Et bien sûr, ils n'ont plus de formation, de conférence ou de réunion spécifiquement sur la conjoncture politique comme ils en avaient avant. Peut-être pour ces raisons sont-ils incapables de prendre le pouls des évènements. Bosa, m'a dit que le Mouvement l'a contacté en vue d'une grande action la semaine prochaine, mais il n'a pas plus de détails. Le MST a toutefois pris position officiellement et assez rapidement à travers une déclaration d'appui aux révoltes signée par plusieurs mouvements sociaux.

Il est important de souligner qu'à l'époque ces révoltes populaires n'étaient pas « canalisées » par aucune organisation politique importante, qu'elle soit de droite ou de gauche[424]. Elles possédaient un caractère spontané, qui manifestait un mécontentement de la population, jusque là latent, face à une série de problèmes sociaux que vivait le Brésil. Selon beaucoup d'analyses, le « Brésil s'était réveillé » ; après plusieurs années où régnait une certaine tranquillité politique, « quelque chose se passait ». Autrement dit, pour des

[424] À part le *Movimento passe livre* (Mouvement passe libre) qui milite pour la gratuité des transports en commun et qui a organisé les premières manifestations, mais qui a vite perdu le contrôle de la situation.

individus politisés, la situation devait logiquement susciter un intérêt, ce qui n'était pas du tout le cas chez les associés.

Quelques jours plus tard, une grande manifestation était prévue à Porto Alegre à laquelle prendraient part plusieurs mouvements sociaux, dont le *Levante Popular da Juventude*[425] (Mouvement populaire des jeunes). Après quelques discussions entre les dirigeants et à la demande de Bruna et d'autres jeunes qui voulaient participer, COOPAN finit par mettre à leur disposition un bus, conduit par un militant d'un *assentamento* voisin. Il faut se rappeler que les associés sont payés à l'heure s'ils vont manifester. La même journée de la manifestation, qui avait lieu en fin d'après-midi, se tenait une assemblée générale de la coopérative. Avant le début de l'assemblée, Bosa annonce la disponibilité d'un transport pour celles et ceux qui aimeraient aller manifester. Seuls Xuxa, le conducteur et nous-mêmes y sommes allés[426].

Un autre témoignage de Marli vient appuyer la thèse du désenchantement :

> « Beaucoup de gens [pas nécessairement de COOPAN, mais les sans-terre en général] pensent comme ça : "j'ai une maison, j'ai une voiture, et c'est tout. Je ne fais plus partie du Mouvement". Aujourd'hui l'ambition, l'argent, sont au-dessus de la religion. Et dans le campement on avait une sorte de religion. On s'unissait pour prier et pour remercier pour les choses qu'on avait. Maintenant que la question matérielle est réglée, la question politique s'efface » (Entrevue avec Mauro et Marli, 14 juin 2013).

Mauro complète en affirmant qu'avant ils « participaient toujours aux actions politiques et maintenant il n'y a plus personne » (Entrevue avec Mauro et Marli, 14 juin 2013). Dans les deux cas, ils déplorent des pratiques disparues. Marli, en affirmant qu'ils avaient une

[425] Le *Levante Popular da Juventude* est un mouvement populaire des plus dynamiques aujourd'hui au Brésil. Comme son nom l'atteste, il est un mouvement de jeunes anti-capitalistes préoccupés par la justice sociale et fondée initialement par des fils et filles de paysans du MST. Il associe art et politique et suscite un vif intérêt et une mobilisation croissante des jeunes Brésiliens. Nous les rencontrons chaque année depuis 2014 dans le cadre du cours offert par Bishop's University.

[426] Environ cinq jeunes de la coopérative, dont Bruna, étaient partis le matin pour Porto Alegre pour aider à organiser la manifestation.

« religion », se réfère à la fois aux origines chrétiennes du Mouvement, mais aussi au fait que les associés se réunissaient dans des sortes de rituels dont le but était de marquer un moment d'arrêt afin de se rappeler le sens de leurs actions. Ces rituels, les *místicas*, rappelaient leur trajectoire commune paysanne et remettaient en contexte leur vie dans le cadre de la lutte pour la justice sociale. En même temps, bien que Mauro et Marli déplorent l'inaction des associés, eux-mêmes n'agissent pas plus.

Pour les sans-terre *assentados*, les actions politiques ont pour fonction non seulement de défendre, par exemple, une cause immédiate, mais aussi de rappeler qu'ils sont « déjà passés par là » et que leur vie actuelle est le fruit d'actions semblables réalisées dans le passé[427]. Tous les associés, sans exception, nous ont dit qu'« avant » ils quittaient beaucoup plus souvent la coopérative pour participer à des actions du MST, des manifestations, des formations, des cours, des occupations, des distributions de denrées alimentaires dans des campements, des rencontres étatiques et nationales. Dès lors, nous constatons que le politique apparaît dans la pratique. Il incarne une forme d'action, au sens d'Arendt : ce sont des gestes qui lient les hommes entre eux, qui enracinent les individus dans un monde commun. Si ces pratiques s'arrêtent, la routine quotidienne fondée sur la répétition, la satisfaction et le confort matériel prend le dessus. S'ensuit un effritement du discours politique qui autrefois nourrissait ces mêmes pratiques. La conséquence est que l'activité quotidienne, auparavant régie par une dialectique entre économique et politique, voit le premier se « désencastrer » du deuxième, pour reprendre le terme de Karl Polanyi (1944) et le détourner quelque peu de son sens, et agir comme normativité dominante. Un

[427] Comme l'écrivent Novaes *et al*., « […] la conception de la coopération dans le MST cherche à transcender la simple question de la production ou même de l'organisation juridique bureaucratique. Elle doit également potentialiser la formation politique et idéologique nécessaire pour que les *assentados* participent aux luttes et revendications solidaires d'autres catégories au-delà de la question rurale » (Novaes *et al*., 2015 : 114).

tel « désencastrement » se répercute également sur les relations sociales, provoquant des effets néfastes (analysés tout au long du chapitre) sur les relations interpersonnelles au travail.

9.4. L'explicitation du politique

Si ces conclusions à propos des rapports entre l'économique et le politique semblent plausibles et convaincantes à première vue, une analyse plus approfondie des récits nous révèle cependant une perspective plus nuancée sur l'évolution de COOPAN. Cette perspective n'invalide pas nos conclusions précédentes, mais permet d'ajouter une couche explicative supplémentaire en ce qui a trait aux formes de manifestations du politique. Lors d'une conversation avec Emerson, celui-ci nous livre le discours suivant qui mérite d'être retranscrit dans son intégralité :

> Emerson : Je crois que nous traversons des difficultés importantes par rapport au manque de réflexions politiques du fait que l'on se dédie trop au travail. Donc, on a besoin de faire des ajustements. Toutefois, en réalité, la grande action politique que nous avons accomplie, ce fût à travers la production ! C'est la grande relation que nous avons bâtie avec la société ! En montrant le résultat de la production ! Bien sûr que c'est un aspect économique. Mais c'est en montrant ce type de résultat que tu construis une relation politique. Par exemple, la fête de demain [anniversaire des dix-neuf ans de COOPAN], pourquoi penses-tu que les gens viennent ? Parce qu'ils aiment venir ici, parce qu'ils voient que cela fonctionne. C'est avec ce résultat social, productif, que tu établis une relation avec la société. À l'époque, tout le monde disait : "il faut construire des relations politiques, il faut construire des relations politiques". Bien sûr. Mais une relation politique avec une matérialité ! Tel est le changement qui se produit actuellement dans le Mouvement. Tu ne fais pas de relation politique sans une certaine matérialité, simplement dans le champ des idées. Le champ des idées, c'est le champ avant l'*assentamento*. Comment peux-tu construire une relation avec la société à partir d'un *assentamento* qui est dysfonctionnel économiquement ? Si les familles vivent mal, s'il n'y a pas de résultats ? Ton travail politique, ta relation politique, passe par l'aspect économique : il faut montrer des résultats avec un modèle [de production] différent ! C'est ici

qu'entrent en conflit les rationalités[428]. C'est elle la grande priorité du Mouvement[429] [Au Rio Grande do Sul] : survivre aux grandes offensives de l'agrobusiness en montrant la force du modèle coopératif[430]. Jusqu'à temps que la société se réveille de nouveau pour les mobilisations, comme ce fut le cas en d'autres périodes[431]. Car nous vivons aujourd'hui un dégonflement des masses. La gauche a abandonné beaucoup de principes. Nous avons donc besoin de nous maintenir en vie en tant qu'organisation, ne pas abandonner nos principes, nos valeurs […].

Chercheur : Les théories qui vous ont influencé, le marxisme, Paulo Freire, la Théologie de la libération, est-ce que vous les discutez encore ?

Emerson : En réalité, le problème n'est pas vraiment là. Le problème c'est le changement de conception de la gauche elle-même. Selon notre lecture, la gauche a abandonné beaucoup de revendications prioritaires, beaucoup de principes, beaucoup de comportements qu'elle avait auparavant. Cela a affaibli les outils que nous avions : affaiblissement des syndicats, des centrales syndicales, des partis, et, de l'autre côté, la droite a misé là-dessus. Par conséquent, aujourd'hui, les revendications des mouvements sociaux n'ont plus la même force que les revendications des hommes d'affaires, car nous n'arrivons plus à construire une pression sociale. Donc ce n'est pas parce que la théorie est équivoque, Marx s'est trompé. C'est parce que les personnes qui véhiculaient ces théories, beaucoup d'entre elles ont lâché prise. Bien sûr qu'il y a une offensive du capital ; c'est indéniable. Organiser un travailleur aujourd'hui, c'est très différent des années 1980. Organiser un sans-terre aujourd'hui, c'est très différent des années 1970. Ce changement prend un certain temps avant d'être complètement absorbé, de restructurer les tactiques et de repenser la stratégie. C'est ce que nous faisons à l'heure

[428] Il fait ici référence à deux « rationalités » à l'intérieur du MST. La première défend l'idée que le MST doit toujours prioriser la mobilisation de masse, quitte à sacrifier la consolidation des *assentamentos* dans certains États où les ressources sont limitées. L'autre rationalité est défendue par Emerson et par le MST dans le Rio Grande do Sul, qui prônent la consolidation et le développement des *assentamentos* pendant la période actuelle de « dégonflement des masses ».

[429] Airton abonde dans le même sens : « Le MST essaie d'organiser des rencontres de jeunes et de les motiver, mais il fait face à beaucoup de difficultés. Le MST change sa stratégie en ce moment. Même si le slogan du Mouvement était « Occuper, résister et produire », la production n'a jamais été une priorité. La priorité a toujours été « occuper » et « résister », organiser les sans-terre à la base. C'était là que les énergies étaient dépensées. Maintenant, compte tenu du contexte où il est difficile d'organiser la lutte pour cause de l'agrobusiness et d'autres facteurs, le Mouvement priorise la production jusqu'à ce que le vent tourne de nouveau. Mais c'est un moment très difficile » (Conversation avec Airton, 15 octobre 2013).

[430] Il existe, en effet, une grande inégalité en termes de développement entre les *assentamentos*. À cet effet, COOPAN est une exception en terme de développement économique. Rivelino faisait remarquer que dans la région sud de l'État, « la situation est très compliquée. Il y a encore des gens en dessous de la bâche noire même en étant *assentado* ! Il y a des grands *assentamentos*, comme à São Gabriel, qui existent depuis quatre, cinq ans et les gens n'ont toujours pas de maison. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que plusieurs soient partis. L'*assentamento* est situé à 70, 80 km de la ville, sans accès à des routes, avec un autobus qui passe une ou deux fois par semaine. Le jeune, par exemple, aujourd'hui, ne restera jamais dans de telles conditions. Il ira en ville se trouver un emploi, gagner $600, $800 reais par mois » (Entrevue avec Rivelino, 15 juin 2013).

[431] Il est important de noter que cette conversation a eu lieu le 3 mai 2013, donc avant les grandes manifestations de juin 2013 auxquelles nous faisions référence plus haut.

actuelle et ceci est naturel dans le cycle de la société. La société avance, change les moyens de production et nous devons savoir nous adapter. Cela fait vingt-cinq ans que nous, les familles de COOPAN, sommes ensemble dans cette vie. Il faut se repenser. Mais ce qu'on ne doit pas faire, c'est repenser les principes, les valeurs, les objectifs. Nous avons une clarté par rapport à où nous voulons arriver. Mais c'est un moment difficile.
Chercheur : Mis à part les procédures que vous avez trouvées pour surmonter les problèmes, il y avait aussi un idéal auquel vous vous êtes attachés et il me semble que cela vous…
Emerson : On n'en a jamais douté ; c'est non-négociable. Les familles qui sont ici aujourd'hui n'ont jamais douté. Car tu as beau avoir des résultats économiques, des procédures, un bon niveau socio-économique, si tu n'y crois pas… donc les familles qui sont ici aujourd'hui dans la coopérative ont la conviction de vouloir vivre cette vie. Certaines plus, d'autres moins, mais la masse pensante [au sens de masse critique] de la coopérative n'a jamais été ébranlée.
Chercheur : Et que serait ce « non négociable »[432] ?
Emerson : Notre unité politique, notre idéologie, nos principes d'être politiques [*princípios de ser político*] du Mouvement. Je crois que cela a été un grand pilier face aux moments les plus difficiles. Se dire : "nous faisons partie de l'Organisation [le MST] et nous allons surmonter nos problèmes ensemble". Ce n'est pas parce que nous avons un tracteur, une machine à cueillir, un certain bien-être matériel, que nous allons hésiter du côté idéologique. En ce sens, nous avons toujours vu très clair. Et l'autre chose, c'est l'unité interne. Être unis, c'est une chose qui peut paraître évidente, mais elle est extrêmement importante. Car du moment que tu perds l'unité, tout devient plus difficile. Et heureusement, on ne l'a jamais perdu : autant dans la planification, dans le *companheirismo* que dans la croyance dans les outils que nous construisions. Et bien sûr, le plus fondamental dans tout cela est de toujours, toujours, toujours, concilier l'économique et le politique. Les deux marchent ensemble. Cela ne sert à rien de voir l'économique fonctionner et regarder ton compagnon et réaliser que tu as oublié son passé. Comme cela ne sert à rien d'avoir un discours révolutionnaire en regardant les familles en difficulté financière. L'économique et le politique doivent toujours marcher ensemble. Si un jour ils se séparent, on aura des problèmes. Au-delà de croire qu'il est possible d'être différent, de construire des choses différentes, de grandir ensemble, que tous peuvent travailler et vivre une vie décente (Entrevue avec Emerson, 4 mai 2013).

Cette conversation que nous avons eue avec Emerson révèle une lecture et une compréhension d'une grande finesse quant à la relation entre l'économique et le politique

[432] Romeu dit exactement la même chose : « Nous avons eu des bagarres, des disputes, mais nous avons jamais abandonné notre idéologie du travail collectif. Peu importe ce qui pouvait arriver, cela était non-négociable » (Entrevue avec Romeu, 21 juin 2013).

au sein de COOPAN. Le fait d'avoir misé toutes les énergies sur la construction de la coopérative a été, dans l'immédiat, une décision nécessaire afin de procurer une vie décente aux associés. Dans une perspective à plus long terme, le succès de l'entreprise a démontré empiriquement la possibilité d'arriver à une production agricole très rentable *et* ancrée sur le modèle coopératif. Autrement dit, le but immédiat a été de construire une source de rendement économique, mais l'objectif dans la longue durée était de montrer la « *force politique* » de cette forme d'organisation. D'où l'affirmation d'Emerson selon laquelle les relations politiques doivent se construire « avec une matérialité » : l'économique et le politique ont toujours « marché ensemble »[433].

Ces observations, plutôt que d'entrer en contradiction avec les conclusions exposées plus haut, les complètent. En effet, ce que dit Emerson est que l'acharnement des associés pour construire la coopérative, en sacrifiant en chemin certaines pratiques politiques, doit être analysé dans une perspective où *la construction même de la coopérative est en soi un geste politique*. Qui plus est, ce geste politique ne peut être poser qu'à travers une matérialité, c'est-à-dire des pratiques économiques qui illustrent une force politique. Il est difficile, bien sûr, de savoir si une majorité d'associés a toujours été consciente de ce fait. Mais aux dires d'Emerson, et selon nos constats établis dans les

[433] Eid *et al*. font la même remarque à ce sujet, à savoir qu'il doit y avoir « collaboration » entre le champ économique et le champ politique pour que l'autogestion fonctionne (Eid, *et al*., 2015 : 144). Le MST lui-même est pleinement conscient de ce fait : « Il y aura toujours une tension entre les deux faces du système de coopératives, c'est-à-dire entre faire la lutte politique et être une entreprise économique. Si on ne faisait que de la lutte politique, on n'aurait pas besoin de construire des coopératives. Si on n'agissait qu'en tant qu'entreprises, on s'orienterait dans la voie du tout économique » (MST, 1998 :12). Hannah Wittman, offre une analyse semblable : « The MST co-operatives are guided by general principles that offer an alternative to the capitalist model of co-operative production, but recognize the tension between the two faces of the "new co-operativism" to carry out political struggle while also producing food for local and regional consumption as a means for settlement survival » (Wittman, 2007 : 130). Enfin, Almeida *et al*., constatent la même situation : « For the MST leadership, "there will always be a contradiction between the two faces of the SCA [Système coopérativiste des *assentados*]: carrying on the political fight while still functioning as an economic undertaking. […] The challenge is always to strive to succeed at both, which will necessarily bring us to a new contradiction" » (Almeida *et al*., 2000 : 16).

chapitres précédents, la « masse pensante » a toujours cru au travail collectif. Et cette croyance peut inclure le fait que le fruit de ce travail – le succès de COOPAN – démontre à la société la force politique du modèle coopératif. On ne peut tirer de conclusions objectives de ces remarques quant à l'intention subjective de chacun et chacune[434]. Néanmoins, si Emerson a raison, alors tout le processus de construction de COOPAN aurait été porté par une majorité suffisamment politisée pour savoir qu'elle construisait un futur modèle d'organisation ou, mieux, *un modèle de communauté politique*.

Ceci dit, il est fort probable – comme l'attestent les nombreux récits d'associés – que cette « majorité pensante » ne s'est pas aperçue que, dans le processus de construction de COOPAN, on a fini par délaisser les pratiques politiques autres que la construction même de la coopérative. En d'autres mots, et paradoxalement, même en admettant qu'une majorité d'associés était consciente qu'ils consacraient toute leur énergie à un grand projet politique, ils ont tout de même fini par effacer le politique : ce projet politique qui dépendait d'un succès économique a fini par perdre son caractère formellement politique à mesure que le succès économique se matérialisait. Cette opération a pris forme dans le délaissement de certaines pratiques politiques essentielles, qui leur apportaient, en réalité, la *conscience explicite du fait politique*.

Le fait politique « macro » ou la forme de la communauté se reflète dans les activités quotidiennes d'institution de la coopérative. En même temps, de manière contre-intuitive, à mesure que les principes politiques de fonctionnement de la communauté s'ancrent dans des pratiques quotidiennes et que la communauté « fonctionne » sans trop

[434] Car cela impliquerait de demander à chaque associé si, pendant les vingt ans de construction de COOPAN, ils étaient conscients que la coopérative était un projet éminemment politique et si cette idée a toujours était dans leur tête. Même s'ils disaient « oui », cela ne voudrait pas nécessairement dire que c'était effectivement le cas.

de difficultés, le politique tend à s'effacer. C'est pourquoi les actions, réunions et mobilisations hors travail ont pour fonction de faire réapparaître le politique – de le rendre visible et explicite dans la conscience des individus qui en font l'expérience. Comme le dit Emerson, le politique est toujours là, car il est la forme de la communauté. Mais dans un stade de développement économique avancé, permettant un confort matériel aux membres de la communauté, sa présence devient évanescente, comme si elle devenait un paysage dans le tableau des activités quotidiennes des associés. En revanche, lorsque ces derniers s'engageaient, par exemple, dans une *mística* ou dans une « analyse de conjoncture » avant une réunion, le politique quittait le paysage de fond pour occuper l'avant-scène. Si les associés partaient tous pour manifester ou suivre une formation, cela les forçait à sortir de leur routine de travail et à mobiliser leur énergie pour poser des actes explicitement politiques. C'est, en réalité, cette *explicitation du politique* qu'ils ont réussi à maintenir jusqu'à ce qu'ils se stabilisent économiquement en permettant un niveau de vie confortable à tous les associés. L'atteinte de ce niveau de prospérité économique a eu pour effet le *dépérissement de la nécessité de l'explicitation du politique*. Tout se passe comme si, maintenant qu'ils ont tout ce dont ils rêvaient matériellement, ils n'avaient soudainement plus besoin de « sortir » de la communauté, ni même d'intégrer certaines pratiques politiques à l'intérieur de celle-ci. Le politique retourne et demeure en arrière-plan, tel le paysage d'un tableau, pendant que l'économique se dispose à l'avant-scène, porté par le travail.

9.5. Conclusion

En conclusion, nous avons tenté de montrer comment le délaissement de certaines pratiques politiques a eu pour conséquence la rupture de l'équilibre entre l'économique et le politique ; équilibre qui avait permis à COOPAN d'atteindre le succès économique tout en préservant ses principes politiques. La perte de cet équilibre s'arrime au passage entre les deux « temps », l'« avant » et l'« aujourd'hui », où se produit un changement d'état d'esprit dominant, passant du collectivisme à l'individualisme. L'analyse des facteurs susceptibles d'influencer de tels changements – l'évolution de l'organisation du travail, le type de travail, les interactions hors travail – nous montre qu'il s'est produit un changement dans la forme des interactions et la nature du travail, mais que ces changements n'expliquent pas la détérioration des relations de travail et personnelles. La thèse la plus plausible retenue pour expliquer cette situation est la présence d'un conflit entre les dimensions économique et politique dans les activités quotidiennes des associés, ayant pour résultat un désenchantement du politique.

Au cours de l'histoire de COOPAN, afin de faire fonctionner le projet de coopérative, les associés ont dû sacrifier non pas des principes et des valeurs, mais des actions. Ceci dit, ce ne sont pas toutes les pratiques politiques qui ont été laissées de côté par les associés, mais bien celles qui explicitaient le politique, qui le rendaient visible au-delà de ses manifestations liées à la forme de la communauté COOPAN. Les actions sacrifiées ont été celles susceptibles de provoquer une mise entre parenthèses de la routine afin de permettre l'interrogation, *non pas de la forme de la communauté elle-même, mais de la société en général*. Ce sont des pratiques qui replaçaient les gestes quotidiens dans une perspective globale, associant le projet coopératif, compris comme « force politique », au projet de « transformation sociale » de la société (ou « socialisme ») véhiculé par le

MST[435]. Autrement dit, le politique semble s'être désenchanté dans la dimension fondamentale qui lui permet d'agir comme médiation entre le local et le global, le micro et le macro. S'il apparaît encore régulièrement dans les discussions et les réunions portant sur l'organisation de la coopérative – certes, un projet politique en soi – il s'efface ou se désenchante dans sa dimension totale ou holiste, celle qui lie les êtres humains entre eux à travers l'universalité latérale des luttes sociales.

[435] Il est important de préciser qu'il existe encore une action, qui lie le projet politique de la construction de la coopérative à celui plus large de « transformation sociale ». Cette action se produit au début de ce que les associés appellent le « processus d'évaluation et de planification » (objet du chapitre dix). Ce processus se déroule sur cinq semaines et a lieu chaque année depuis la fondation de COOPAN. En guise d'ouverture, les associés font parfois une « analyse de conjoncture » de la situation politique au pays ou dans le monde.

Chapitre 10 – L'action politique

Depuis la fondation de COOPAN en 1994, chaque année, pendant tout le mois de juin et le début du mois de juillet, se déroule le « processus d'évaluation et de planification » de la coopérative. COOPAN a toujours réfléchi son avenir sur une période de cinq ans par rapport à ses objectifs, orientations et investissements. Une année sur deux, ce processus prend une forme plus substantielle. Il se concentre alors sur les grandes orientations futures de la coopérative et se traduit en un travail de planification ou de révision du plan quinquennal. L'année suivante, s'organise plutôt un processus « d'ajustement de la planification », ce qui a été le cas lors de notre séjour en 2013. Or, bien que cette année était censée en être une d'« ajustement », les dirigeants nous ont confié que l'heure était davantage à « repenser des stratégies », ce qui signifiait beaucoup de nouveaux projets (machine de riz, gymnase, recommencer la production du lait, nouvel abattoir, etc.) qui font partie de la nouvelle ligne d'horizon visée d'ici cinq ans (2012-2017). Emerson indique que cette vision à long terme et les décisions prises en fonction du plan quinquennal, « peu de gens sont véritablement conscients de tout ce que cela implique, même si on en discute beaucoup en assemblée. Les leaders doivent jouer un rôle clé ici » (Entrevue avec Emerson, 3 mai 2013). Ceci dit, indépendamment du plan quinquennal, l'importance du processus d'évaluation et de planification réside dans le fait qu'il constitue un moment et un espace de grande intensité politique, où se déploie un questionnement et une critique de l'ensemble du mode de vie de la coopérative.

Le processus d'évaluation et de planification débute généralement par une « formation », sur un thème général ou spécifique, reliée à des besoins actuels et parfois au contexte politique. Il prend forme ensuite à travers différents types de réunions et

d'assemblées générales qui ont lieu tout au long des cinq semaines de l'activité. Pendant ce temps, la coopérative suit presque normalement sa routine, les associés étant invités à intégrer les diverses activités du processus à leur horaire. Cet exercice annuel est le moment clé et formel où les associés peuvent exprimer ce qu'ils croient positif ou négatif à propos des pratiques de l'organisation et de leur vie en communauté. Pour le chercheur, cette période apparaît comme un condensé d'informations et d'observations des plus significatives portant sur de multiples dimensions de la coexistence collective. Des données qui autrement prendraient des mois à récolter se donnent à voir en un court laps de temps.

Les observations quotidiennes que nous avons réalisées en milieu de travail ne correspondent pas nécessairement aux commentaires des associés prononcés en réunions d'évaluation. En effet, d'un côté, sur la plupart des lieux de travail pendant notre séjour, régnait une ambiance conviviale, plutôt bon enfant, où les travailleurs se taquinaient mutuellement et ne semblaient pas exercer une pression les uns sur les autres ; de l'autre, en évaluation, est ressorti comme problème principal la tension et les conflits dans les relations de travail. Dinho déclare à ce sujet : « ce ne sont jamais des choses très graves en termes de relations de travail, mais dans l'évaluation les gens disent tout ce qu'ils pensent donc tu peux avoir l'impression que c'est pire que la réalité » (Conversation avec Dinho, 23 août 2013). Dès lors, méthodologiquement, il s'agit de trouver un juste équilibre entre observations des pratiques de travail et discours sur ces mêmes pratiques.

L'objectif de ce chapitre est de décrire la forme d'action politique la plus importante à COOPAN, le « processus d'évaluation et de planification ». Ce moment est considéré comme une action politique, car il est lieu et le moment où est interrogée la

forme de la communauté. C'est le temps du dialogue, du débat, mais aussi de l'expression des conflits et des sentiments. Cette action, systématiquement répétée annuellement depuis la fondation de la coopérative, constitue l'expression politique la plus explicite de l'institution de la communauté. Elle est cet espace par excellence où interagissent les différents niveaux d'apparition du politique : les conflits propres aux interactions, l'interrogation de la forme de la communauté, ainsi que celle de la société en général par le biais des formations ou des analyses de conjoncture à l'ouverture. Il s'agit d'un moment de manifestation des conflits de la coopérative qui révèlent des contradictions entre idées et pratiques[436].

10.1. Principes et pratiques du coopérativisme

En 2013, le « processus d'évaluation et de planification » s'est déroulé du 8 juin au 6 juillet [437] et a débuté par une « formation » intitulée « Les principes du coopérativisme[438] ». Cette formation était offerte par Emater, un organisme public actif dans plusieurs États brésiliens, qui fournit de l'assistance agricole technique aux *assentamentos*[439]. Le thème a été choisi par la Direction et la Coordination qui considèrent les conflits dans les relations de travail comme étant l'un des principaux défis que doit surmonter COOPAN présentement. Une formation sur les principes du coopérativisme vise, dans ce contexte, à rappeler aux associés les raisons d'être d'une coopérative dans l'espoir qu'ils changent certaines pratiques. Bien qu'il s'agisse d'une formation théorique

[436] Sauf indications contraires, toutes les interventions des individus pendant le processus ici rapportées proviennent de nos notes de terrain, juin-juillet 2013 et mai-juin 2014.
[437] Ces dates varient selon les années, mais le processus se déroule toujours aux mois de juin et juillet, lorsque l'année agricole est terminée.
[438] Cette formation a eu lieu le 8 juin 2013.
[439] Emater a été très présent au début de COOPAN, donnant de précieux conseils sur comment cultiver la terre marécageuse sur laquelle la coopérative se trouve.

sur le coopérativisme en général, nous avons constaté que COOPAN applique presque à la lettre les principes présentés. Ces principes constituent le socle théorique de ce que devrait idéalement être une coopérative. Pour cette raison, nous décrirons en détail cette formation qui informe sur le fonctionnement actuel de COOPAN, en la complétant par des interprétations et des analyses.

Dans la cafétéria transformée en salle de réunion, avant que la formation ne commence, Bosa accueille les associés, leur rappelant les objectifs de l'exercice et les félicitant pour une autre excellente année accomplie. Il prend ensuite les présences[440] et rappelle que samedi il n'y aura pas d'activités d'évaluation, car se tiendra la messe catholique à la paroisse São-Francisco (située dans l'*assentamento* où se trouve COOPAN) et que la coopérative veut permettre à tous d'y assister[441]. Il dévoile le calendrier des activités du processus, indiquant les jours et les types de réunions qui auront lieu durant le prochain mois, et donne enfin la parole à Luciana, « éducatrice d'Emater » pour la formation.

Cette activité est en fait la deuxième et dernière partie d'une formation en deux temps sur les principes du coopérativisme[442]. Luciana commence en posant la même question qu'elle avait posée lors de sa première rencontre avec les associés : « Que représente une coopérative pour vous ? ». Les réponses ne viennent pas rapidement. Les associés, plutôt timides, prennent un certain temps avant de se risquer. Elle remarque que les participants étaient plus « énergiques » la dernière fois. Luciana insiste et finit par obtenir quelques réponses, les mêmes qui sont ressorties au moment de leur première rencontre : « *companheirismo*, solidarité et coopération ». Ce sont effectivement des

[440] Il manquait seulement deux ou trois personnes.
[441] S'il y avait eu une réunion ce jour-là, comme disait Bosa, « plusieurs choisiraient d'aller à la messe ».
[442] La première partie a eu lieu en février 2013.

principes piliers de toute organisation qui se veut coopérative, mais qui, comme nous le verrons plus bas selon les critiques des associés en réunion, se font plus discrets au sein des pratiques actuelles de COOPAN. Elle poursuit en affirmant qu'il « existe sept principes coopérativistes qui sont les mêmes partout dans le monde[443] ».

Le premier principe est « l'adhésion libre et volontaire ». Elle demande à tous : « Pourquoi avez-vous créé COOPAN ? ». Moment de silence, encore une fois, avant que Bosa finisse par répondre : « Parce qu'on voulait organiser la production de manière collective. Tout était plus facile : payer les comptes d'électricité, produire, construire les maisons, etc. De plus, c'est le principe du travail collectif qui nous a toujours tenu à cœur ». Tous semblent d'accord avec Bosa et Luciana poursuit en énumérant le deuxième principe, soit la « gestion démocratique par les associés ». Elle explique que c'est en assemblée générale[444], « principale instance démocratique », que se prennent les décisions importantes d'orientation générale de la coopérative. À ce sujet, lorsque nous lui avons demandé si les personnes ont toujours participé aux assemblées, Kombi nous a répondu :

> « Tu as vu que, jusqu'à aujourd'hui, on prend les présences ? Car c'est important que les gens participent [aux assemblées] ! C'est où on donne les informations les plus importantes. C'est plus commun que les gens s'absentent d'une réunion du secteur que de l'assemblée. L'assemblée a toujours été la principale activité que personne ne doit manquer ! Il a toujours fallu justifier les absences. Depuis toujours jusqu'à aujourd'hui. On n'a jamais eu une assemblée où on n'a pas réussi à faire approuver une

[443] Ces sept principes sont les mêmes définis par l'Alliance internationale des coopératives, le plus grand regroupement mondial de coopératives.

[444] Dans la deuxième partie de la formation, Luciana entre plus en détail sur le rôle et la fonction de l'assemblée générale. Elle explique qu'il existe les assemblées « ordinaires et extraordinaires ». Les premières, en plus d'être l'instance majeure de prise de décision se situant hiérarchiquement au-dessus de la direction, ont lieu au moins une fois par année et servent à approuver les comptes financiers annuels, à distribuer les « surplus », ainsi qu'à élire les dirigeants et coordonnateurs. Les assemblées extraordinaires, quant à elles, peuvent avoir lieu plusieurs fois dans l'année ou pas du tout. Elles servent, par exemple, à délibérer et à décider de la sortie d'un associé de la coopérative ; à l'acquisition et/ou à la vente d'équipements ; à la dissolution de la coopérative ou à son démembrement (dans le cas d'un groupe qui voudraient quitter) ; de sa fusion avec d'autres coopératives ; de l'augmentation des quote-part ; de la réforme du *Estatuto/Regimento* Statut/Règlement) ; etc.

proposition par manque de participation » (Conversation avec Kombi, 27 juin 2013).

Bosa explique comment les dirigeants et les coordonnateurs se préparent aux propositions et changements d'orientation générale. Bien que l'assemblée générale soit l'instance ultime de prise de décision, il affirme que c'est le « processus » qui compte et non l'assemblée finale où sont simplement entérinées les nouvelles directives :

> « L'évaluation, c'est surtout beaucoup de réunions avant d'arriver à un accord. C'est un mois de deux, trois, quatre réunions par semaine, parfois plus, avant de présenter à l'assemblée, qui ne sert qu'à formaliser ce qui a déjà été décidé. On laisse les gens discuter beaucoup, car cela les responsabilise. On les implique dans les décisions, car le travail pendant l'année qui suit est de qualité très supérieure justement du fait que tous ont été impliqués dans les décisions. Mais parfois il faut savoir quand terminer une discussion[445]. Aucune année n'est pareille à l'antérieure. Il arrive qu'on planifie en réunion, mais ça ne fonctionne pas en pratique. Parfois on n'arrive pas à finaliser une discussion et alors c'est encore plus de réunions. Cela fait en sorte que les gens se sentent responsables des pratiques. On créer un sentiment d'appartenance. C'est cela le but : impliquer tout le monde. Si seulement la Direction décide, on n'avance pas, car les gens ne se sentent pas responsables. Alors on laisse discuter jusqu'à épuisement, jusqu'à ce que tous aient l'impression d'avoir tout dit. Après on arrive en assemblée et il n'y en a pas un qui est contre la planification ! Personne ! Un ou deux parfois s'abstiennent parce qu'ils n'étaient pas présents lors de telle ou telle discussion » (Conversation avec Bosa, 2 juillet 2013).

Pour le dire autrement, en réunion, toutes les idées et opinions, autant de la part de la Direction, de la Coordination que du reste des associés, sont pour ainsi dire mises en scène et débattues jusqu'à épuiser l'écoute et la parole de tous. Toute idée ou projet discutés au courant du processus d'évaluation est scruté à la loupe par les dirigeants et les coordonnateurs en fonction de leur réceptivité générale parmi les associés, de leur faisabilité technique et financière et de leur rapport avec les principes politiques de la

[445] Bosa nous donne l'exemple de l'emballage de riz. En 2012, on a passé plus de trois réunions à discuter de l'emballage. « C'était un sujet sans grande importance et qui était devenu redondant dès la première réunion. Mais on sentait que les gens prenaient la question à cœur et qu'il fallait les laisser discuter. Mais rendu à la troisième réunion sur le même sujet, on a dit que c'était assez… et tous ont compris [rires] » (Conversation avec Bosa, 2 juillet 2013).

coopérative. Pendant cinq semaines, les thèmes débattus font l'épreuve de leur résilience face aux critiques de tous pour qu'enfin, lors de l'assemblée générale finale où sont votées toutes les résolutions, « tout soit plus ou moins décidé d'avance » ; en vertu d'une réflexion murie sur le sujet. Cela veut dire que le caractère démocratique de la prise de décision à COOPAN ne tient pas au vote égal, mais plutôt dans le « long, lent et fastidieux processus » de discussion et de délibération.

De plus, et nous touchons ici à l'élément central, les réunions servent à « responsabiliser les associés », à « créer un sentiment d'appartenance » à travers un espace commun de participation et d'expression. Le processus d'institution de cet espace commun passe toutefois par l'affirmation et l'expression du soi, du particulier. Dans ce processus, soulignons que ce n'est pas la somme des expressions individuelles qui constituent le tout, mais que c'est plutôt un « nous » qui se matérialise dans une triple responsabilisation : de chacun envers soi-même, envers les autres et envers le projet commun. Arendt écrit que la parole et l'action constituent l'expression de l'être. Dans la pluralité, le caractère unique de chaque être rend la parole et l'action indispensables à la compréhension mutuelle. Ce sont les modes sous lesquels les êtres humains apparaissent les uns aux autres, non pas comme objets physiques, mais en tant qu'êtres dotés de la capacité d'expression politique. Le « processus d'évaluation et de planification » constitue donc le moment par excellence où les sujets stylisent leurs expériences vécues en l'exprimant en communauté, dans une double institution de soi et du commun. La pluralité humaine, caractérisée à la fois par l'égalité et la distinction, est la condition fondamentale de l'action et de la parole. Tous les associés sont uniques en même temps qu'ils sont

égaux. Ainsi, les réunions sont des actions qui instituent un commun par une mise en scène de la différence, du conflit.

Le troisième principe du coopérativisme est la « participation économique des associés ». Dans le document *Estatuto Social da Cooperativa* (Statut social de la coopérative) qui représente la « loi » ou le « régiment interne » de la coopérative, l'« article 14 » stipule que « tous les associés ont une quote-part qui est la valeur initiale pour s'associer » (Estatuto Social COOPAN, 1994 : 3). Ce principe signifie que tous les associés contribuent financièrement et de manière égale aux actifs financiers de la coopérative, ce qui leur confère une part de propriété et une responsabilité envers celle-ci.

« Autonomie et indépendance » constitue le quatrième principe. Après 1971, lorsque la loi brésilienne 5.5764/71 sur les coopératives a été adoptée, les coopératives agricoles ont été régulées par un organisme public de fiscalisation (l'INCRA) qui contrôlait tout, restreignant l'autonomie des coopératives (Gaiger, 2013). Cette situation s'est complètement transformée depuis la nouvelle Constitution de 1988, qui a interdit l'ingérence de l'État dans la gestion et la création des coopératives, marquant le début de l'autogestion de ces dernières (Gaiger, 2013).

Le cinquième principe coopérativiste est « l'éducation, la formation et l'information ». Après la redistribution des surplus aux associés, le reste des revenus est destiné au « Fond de réserve » et au « Fond d'assistance technique et sociale (FATS) ». Ce dernier fond sert à des investissements dans des thèmes associés à ce cinquième principe, par exemple, des cours de formation technique ou des voyages pédagogiques. COOPAN possède un tel fond.

COOPAN collabore beaucoup avec d'autres coopératives de la région et de l'État du Rio Grande do Sul. Le sixième principe appelé « Interopération » résume cette pratique de partenariat qui a pour principal objectif de créer des relations inter-organisationnelles « basées sur la coopération plutôt que la compétition ». Un exemple concret de cette volonté est la marque de commerce des produits du MST, particulièrement présente dans le Rio Grande do Sul, nommée *Terra Livre* (Terre libre). C'est sous ce logo que sont vendus la plupart des « produits de la réforme agraire » issus des *assentamentos* du MST. Sur les emballages on retrouve leur drapeau, la symbolique du Mouvement. Bien que chaque *assentamento* produit des biens différents, ils se rassemblent tous néanmoins, autant sur le plan économique que social, sous la bannière d'une marque de commerce qui symbolise leur « unité dans la diversité ».

Un autre exemple de partenariat est la coopérative régionale de la région de Porto Alegre, COOTAP, dont le président actuel est Emerson de COOPAN. COOTAP, située dans la municipalité d'Eldorado à 30 km de Porto Alegre, est une coopérative de commercialisation des produits des *assentamentos* et des coopératives de production agricole du MST. COOPAN et cinq autres coopératives du MST de la région en font partie. En plus de la commercialisation, COOTAP s'occupe également de la gestion des contrats, ce qui signifie que tous les contrats commerciaux qu'obtiennent les coopératives membres de COOTAP sont centralisés à Eldorado. En fonction des besoins financiers, de la capacité de production et des produits offerts par chaque coopérative, COOTAP redistribue les demandes des contrats aux coopératives de façon à supprimer toute concurrence entre elles : « On prend un contrat à travers COOTAP et on le distribue parmi les coopératives en fonction des capacités de chacune. On se partage les marchés ! »

(Conversation avec Emerson, 17 mai 2015)[446]. Ce même mécanisme existe également au niveau étatique avec la coopérative COCEARGS, qui joue essentiellement le même rôle que COOTAP, impliquant plus de produits et d'*assentamentos*.

Enfin, le septième et dernier principe est le « compromis envers la communauté ». Cela signifie que les coopératives s'engagent à « produire des biens de qualité », c'est-à-dire des produits biologiques ou, mieux, agroécologiques. La vente de ces produits, accessibles et commercialisés localement, participe à développer une relation de confiance avec les populations des municipalités voisines qui accueillent un *assentamento* dans leur région (Leite *et al*., 2004). Cette pratique est d'autant plus importante lorsqu'on connaît le scepticisme des citoyens par rapport aux effets qu'aura un *assentamento* sur leur mode de vie (Leite *et al*., 2004 ; Bleil, 2012). Un tel engagement paraît en ce sens bénéfique pour la communauté, pour les sans-terre, ainsi que pour l'environnement.

La deuxième partie de la formation se concentre sur le fonctionnement des deux principaux organes d'une coopérative : le Conseil d'administration (que COOPAN appelle Direction) et le Conseil fiscal[447]. Le premier, explique Luciana, se réunit une fois par mois et a l'obligation de renouveler un tiers de ses membres à tous les quatre ans (dans le cas de COOPAN, c'est aux deux ans, mais en pratique, comme on l'a vu, COOPAN a presque toujours eu la même Direction). Ses principales responsabilités sont les suivantes : établir

[446] Les *assentamentos* (coopératives ou pas) ont aussi un mécanisme similaire. Par exemple, à l'*Assentamento Capela* où est située COOPAN, il y a le « Groupe gestionnaire du riz » composé de quatre *núcleos* à l'intérieur de l'*assentamento* (COOPAN et trois autres). Un des *núcleos* est celui de Beto, Rivelino et Lumbriga, dont Beto est le coordonnateur. Chacun des coordonnateurs de ces groupes (quatre en tout pour l'*assentamento*) participent aux réunions de COOTAP, œuvrant en coopération plutôt qu'en compétition.

[447] Le Conseil fiscal est chargé de tout ce qui concerne les impôts. Théoriquement, le renouvellement d'un tiers de ses six membres (trois titulaires et trois suppléants) doit impérativement se faire une fois par année lors de l'assemblée générale. Ses membres doivent idéalement se réunir une fois par mois afin de faire les comptes financiers et ensuite les faire approuver par l'assemblée pour que celle-ci les approuve. Ses responsabilités se résument à : « Analyser la caisse et sa balance ; fiscaliser la comptabilité, fiscaliser le plan d'activités pour vérifier s'il fonctionne tel qu'approuvé en assemblée ; fiscaliser les actes du Conseil d'administration ; fiscaliser les livres et documents correspondants et, enfin, engager des vérificateurs externes s'ils n'arrivent pas à résoudre un problème à l'interne ».

des normes de règlements internes en développant des propositions et en les soumettant à l'assemblée pour que celle-ci les approuve ou pas et proposer des plans et des programmes[448]. À COOPAN, la structure organisationnelle est un peu différente, car s'ajoute à ces deux conseils un troisième appelé Conseil délibératif ou Coordination. Ce dernier est composé des coordonnateurs des secteurs qui délibèrent sur les mêmes questions citées ci-haut avant de les soumettre à la Direction. Cet exercice ajoute un moment supplémentaire de discussions et de débats par un groupe intermédiaire entre la Direction et les travailleurs, rendant le processus plus démocratique[449].

Pour la troisième et dernière partie de la formation, Luciana a divisé les individus en trois groupes et a demandé à chacun de décrire trois fonctions d'un des deux conseils, le résultat étant inscrit au tableau. Écoutant les discussions parmi les groupes, nous étions étonnés de constater le silence qui y régnait. Personne ne disait rien ; on s'inquiétait davantage de faire des fautes en écrivant (ce qui est compréhensible vu le bas niveau d'éducation de la plupart et la honte persistante qui en découle). Certains y réfléchissent, d'autres discutent de différents sujets, d'autres encore se taisent simplement. Tous semblent intimidés ou timides. Dans un des groupes, celle qui écrit est une adolescente. Les jeunes garçons ne disent rien et semblent plutôt s'ennuyer. Le groupe finit par réussir à décrire les trois fonctions avec l'aide de Luciana, venue stimuler la conversation. Un représentant de chaque groupe va au tableau et écrit. L'exercice est réussi, malgré l'ambiance d'indifférence qui a caractérisé l'activité. Cette ambiance générale

[448] Le Conseil d'administration est également responsable des tâches suivantes : convoquer des assemblées extraordinaires ; évaluer les ressources financières ; développer des plans de travail ; gérer les nouvelles associations et désaffiliations d'individus ; gérer l'embauche et la démission d'employés salariés, ainsi que contracter des dettes

[449] En pratique, toutefois, la Coordination se réunit rarement sans la Direction ou du moins quelques dirigeants. En revanche, la Direction se réunit plus souvent sans la Coordination.

d'indifférence ou d'ennui peut également être contrastée avec celle qui régnait aux premiers temps de la coopérative. En effet, des conversations avec les associés nous ont indiqué qu'au moment de la formation de la coopérative, ce type de question suscitait au contraire beaucoup d'attention et de curiosité de la part des associés.

10.2. Une assemblée générale d'évaluation ou l'absence d'expression politique[450]

Deux jours après cette séance de formation, se tenait une assemblée générale de la coopérative. Bosa commence, comme d'habitude, en prenant les présences. Cette fois, il manque douze personnes de l'abattoir, une du bureau et trois des autres secteurs, ce qui signifie que sont présents trente-six individus sur cinquante-neuf. Visiblement déçu, Bosa affirme : « C'est la réunion la plus importante du processus. Comment faire pour résoudre cela ? ». Pieri, de la Direction, prend la parole et présente les états financiers en prenant soin d'expliquer comment se calculent les comptes totaux et par secteur. Bien qu'ils aient dépensé plus dans tous les secteurs par rapport à ce qui avait été planifié l'année précédente, tous les soldes par secteur sont positifs, sauf celui du lait. Total du solde positif en banque : $1,8 million de reais. Cette situation financière s'explique par le fait que les affaires ont été meilleures que prévu : on a abattu plus de porcs et augmenté le volume de vente de riz et de porcs. Airton prend le relais en présentant plus en détail la planification comparativement à l'exécution par secteur :

[450] Cette assemblée générale s'est déroulée le 10 juin 2013.

Tableau 3

Total production			
	Investissement	Dépenses de production	Dépenses d'administration
Planifié	$7,4 millions	$6,5 millions	$507,000
Exécuté	$8,22 millions	$6,9 millions	$638,000
Solde	+9%	+ 7%	+ 26%

Tableau 4

Total administration + contribution sociale	
Planifié	$109,000
Exécuté	$204,000
Solde	+ 87%

Tableau 5

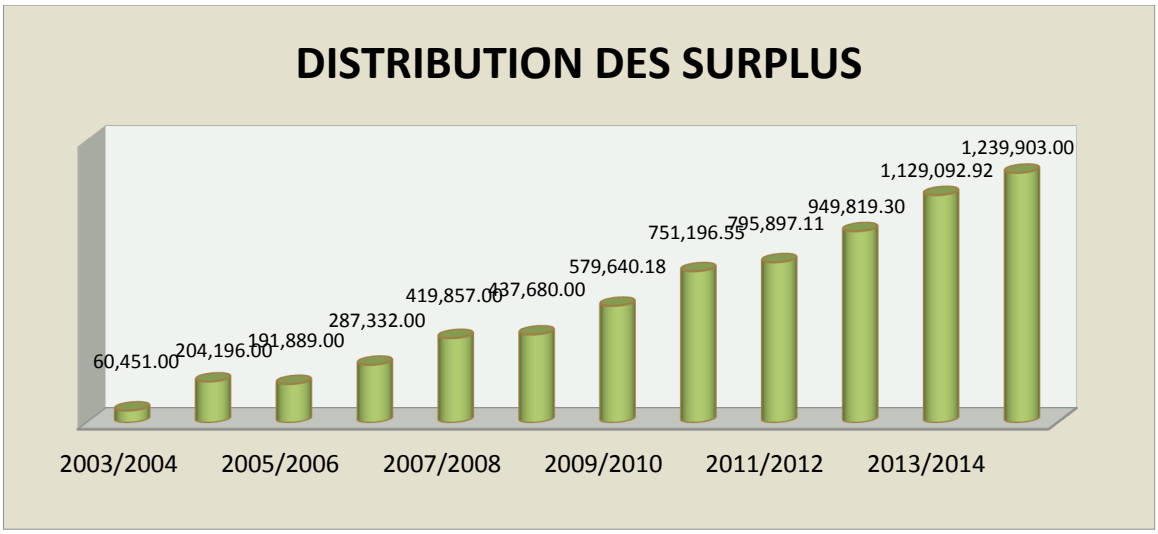
Revenus et dépenses totaux	
Revenus	+ 12%
Dépenses	+ 8%

Source : États financiers de COOPAN 2013
Note : Toutes les valeurs sont en reais

Airton met l'accent sur le fait que le marché a considérablement fluctué cette dernière année, faisant perdre des revenus à beaucoup d'acteurs, pendant que la performance de COOPAN, au contraire, s'est améliorée. En effet, depuis 2004, la coopérative n'a cessé d'augmenter son chiffre d'affaires, ses profits et les « surplus » redistribués aux membres (voir Tableau 6 ci-dessous). Depuis 2006, 2013 a été la meilleure année en termes de productivité. Alors que depuis 2009 on achetait toujours plus de riz qu'on ne pouvait transformer, en 2013, pour la première fois, on a inversé la

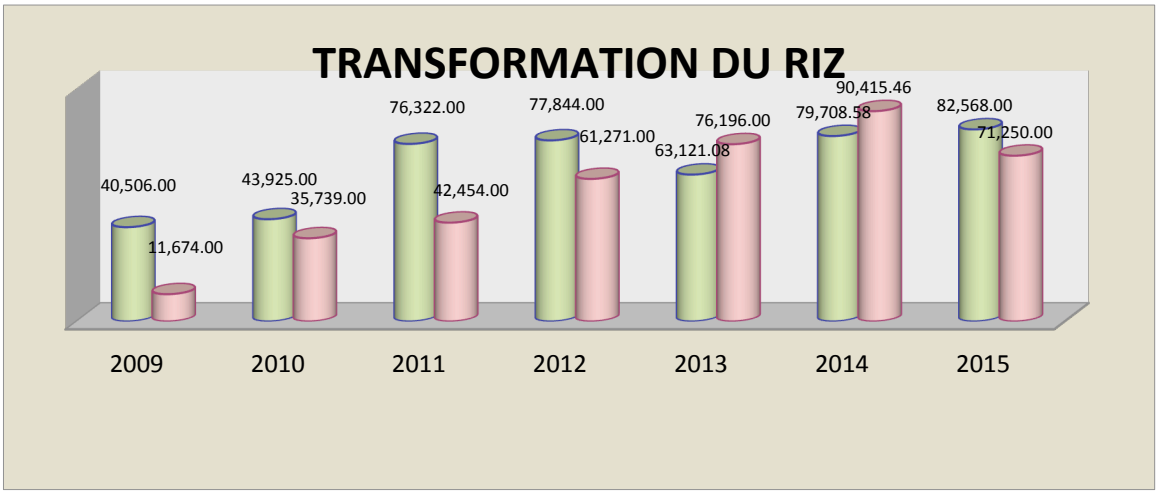
situation et transformé plus de riz qu'on en a acheté[451] (voir Tableau 7 ci-dessous). On a également constamment augmenté le nombre de porcs abattus depuis 2006 (1390 porcs abattus en 2006 contre 4104 en 2013), ainsi que les ventes (voir Tableau 8 ci-dessous).

Tableau 6



Source : États financiers de COOPAN, 2015 (les valeurs sont en reais)

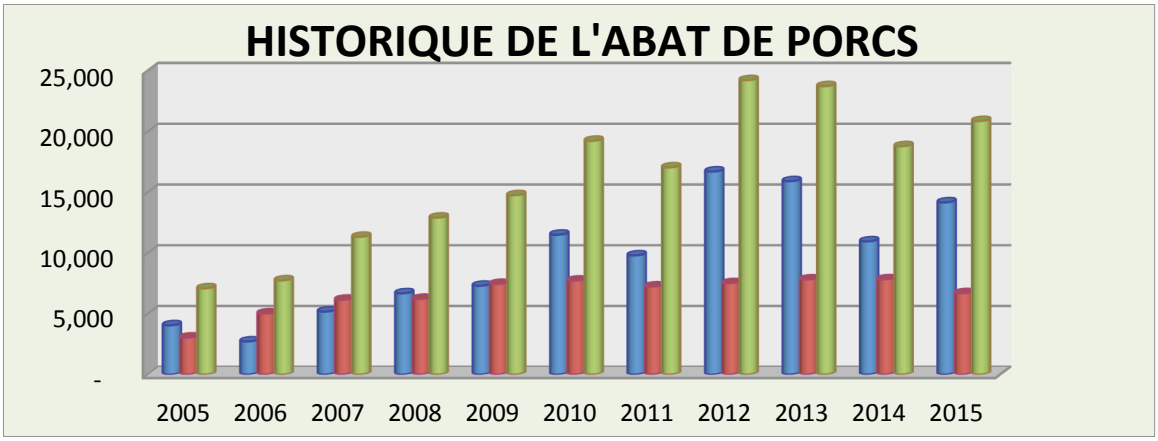
Tableau 7



[451] COOPAN sème son propre riz, mais achète également du riz de producteurs de l'*Assentamento Capela* et de la région. COOPAN est la seule organisation à posséder une agro-industrie de transformation du riz brut en produit commercialisable pour le marché. Leurs machines sont capables de transformer beaucoup plus de riz que la coopérative en produit, d'où l'achat de riz d'autres producteurs. L'équipement étant souvent en panne, on achetait souvent plus de riz que ce qu'on pouvait transformer. C'est ce déficit qui a été aboli pour la première fois en 2013 grâce à une amélioration de la productivité.

Vert : Quantité de riz reçu en sacs
Rouge : Quantité de riz transformé
Source : États financiers de COOPAN, 2015

Tableau 8



Bleu : Les porcs d'ailleurs[452]
Rouge : Les porcs de COOPAN
Vert : Total
Source : États financiers de COOPAN, 2015

Mauri, de la Direction, rappelle le fait connu que l'abattoir est à pleine capacité et que si on veut poursuivre l'expansion, il faut définitivement un nouvel abattoir. D'autres associés soulèvent d'autres problèmes : manque d'individus dotés d'une formation dans le maniement des machines et des tracteurs dans le secteur du riz ; fournisseurs de semences insuffisants ; et problème d'irrigation. Nous remarquons que la majorité semble très peu intéressée par la présentation. Ceux qui prennent la parole sont toujours les mêmes et personne ne prend de notes.

Pieri poursuit en parlant de la mauvaise gestion des coûts des machines, qui a obligé à contracter une dette de $2,59 millions de reais (tout en ayant des réserves prévues à cette fin de $2,39 millions reais). Pieri suggère que la manière la plus efficace de

[452] COOPAN abat les porcs de toute la région.

rembourser cette dette est d'acheter plus de riz pour le transformer, la part la plus importante du profit provenant de l'industrialisation et de la commercialisation et non de la production. Par contre, tous s'accordent sur le fait qu'il faut maintenir la production de riz, à la fois « par principe », car ils sont « agriculteurs avant tout », et pour « stabiliser la structure organisationnelle de la coopérative ». De plus, en mars 2013, on a investi $600,000 reais dans l'acquisition d'une nouvelle machine à emballer le riz[453].

En plus des problèmes de gestion et quelques autres problèmes administratifs mineurs, un élément qui ressort est le non-respect de certaines normes d'hygiène dans l'abattoir et la transformation de riz[454]. Bosa souligne le fait que les « normes [sanitaires] deviennent plus strictes à mesure qu'on devient plus gros, ce qui nous oblige à nous adapter ». Le marché des produits biologiques a des normes parmi les plus sévères[455]. Airton renchérit en rappelant qu'il y a eu une inspection par des fonctionnaires publics et que quatre infractions ont été signalées[456]. « Quoi faire ? », demande Airton, « il faut changer nos pratiques ». Il insiste sur « l'impossibilité de se battre contre les inspecteurs. Il faut simplement l'accepter. La loi, c'est la loi. S'ils veulent, ils peuvent fermer l'abattoir ». Zanete remarque que lorsque les inspecteurs sont venus, personne ne s'est même donné la peine d'accompagner les visiteurs. C'est donc une planification des procédures standard d'accueil que doit développer la coopérative en vue des inspections. La question reste en suspens.

---

[453] La machine emballe soixante sacs au lieu de trente à chaque minute. Les deux machines seront en fonction simultanément.

[454] Bosa rappelle « qu'il y a déjà eu des cheveux, des pelures de clémentines et d'autres saletés retrouvées dans certains sacs de riz ». Cela a déjà causé le retour d'un camion complet, ce qui a engendré des pertes importantes.

[455] Il cite un autre exemple de mauvaise pratique : étiqueter la date de production sur un sac de riz ultérieurement à la date de livraison au client, comme si le riz n'avait pas encore été produit au moment de sa livraison.

[456] Par la suite, la coopérative a reçu un rapport officiel pointant soixante-deux irrégularités dans les pratiques de production et transformation, « certaines justifiées, d'autres non ».

Airton poursuit en parlant des projets à venir, dont le principal consiste à construire un nouvel abattoir. COOPAN a fait enregistrer son projet auprès de l'INCRA, mais il y a plus de deux cents projets au niveau national qui attendent à être approuvés, tous en concurrence les uns avec les autres. Rascunho, un associé libéré de COOPAN qui habite et travaille à Brasília, essaie de « pousser le dossier », mais c'est « limité ». Peut-être qu'il y aura seulement entre vingt et soixante projets approuvés[457]. En terminant l'assemblée, Valéria souligne le fait que le projet de boulangerie, financé par COOPAN et par la municipalité de Nova Santa Rita (et non par l'INCRA), « se déroule très bien et comme prévu ». Avant que l'assemblée ne se termine, Pelé se plaint que la Direction n'a consulté personne avant de faire venir l'Emater pour la formation. Nous relevons également qu'aucune femme, à part Valéria, n'a pris la parole pendant l'assemblée.

En gros, cette assemblée initiale a servi à présenter les états financiers et à ouvrir les discussions sur les principaux problèmes d'ordre général auxquels fait face la coopérative (normes d'hygiènes, problèmes administratifs). Il est cependant important de souligner que personne n'a soulevé l'épineuse question des relations de travail, alors que nous verrons que cette question constitue présentement le principal point d'achoppement des relations sociales à COOPAN. Ce fait vient appuyer la thèse précédente selon laquelle la véritable pratique démocratique de COOPAN a lieu dans les réunions plutôt que dans les assemblées. Rosane remarquait d'ailleurs : « C'est toujours les mêmes qui parlent [en assemblée]. La plupart parlent dans les [réunions de] secteurs et c'est tout. Il y en a beaucoup en assemblée qui chuchotent et ne font pas attention à ce qui se discute » (Entrevue avec Dinho et Rosane, 12 juin 2013). C'est comme si les associés savaient

[457] Depuis cette assemblée, le projet de nouvel abattoir a été approuvé en 2015 et sa construction a débuté en 2016.

qu'ils sont dans un espace et un moment d'écoute. Le véritable espace d'expression n'est pas là, mais plutôt dans les réunions où on a le temps de prendre la parole et de faire sortir « ce qui est pris dans la gorge » (Entrevue avec Dinho et Rosane, 12 juin 2013).

10.3. Le politique intercommunautaire[458]

Cette section décrit la réunion de la Direction et du secteur du riz, qui nous renseigne sur les pratiques politiques de COOPAN au niveau intercommunautaire. Bosa entame la réunion en présentant une situation de demande d'aide à COOPAN par un petit *assentamento*. Cette demande est faite par l'intermédiaire de l'INCRA et de COOTAP. Ces derniers tentent d'aider treize familles récemment installées sur une terre et qui n'ont pas beaucoup de ressources pour produire. Le problème est qu'elles ne possèdent qu'un seul tracteur et ne produisent pas agroécologiquement (ou ne savent pas le faire). Si COOPAN accepte des les aider, elle devra semer plus de la moitié de leur production et Bosa constate qu'il faudrait envoyer trois associés pour vivre et travailler avec les familles temporairement, ce que « personne ne voudra faire[459] ». Airton dit que l'*assentamento* ne produit rien pour l'instant et a un problème d'approvisionnement d'eau pour la production.

Tous s'accordent pour dire que l'obstacle technique majeur, « c'est vraiment le manque de main-d'œuvre. Même si on avait trois personnes disposées à y aller, on ne pourrait pas les envoyer, car cela pèserait sur notre production » (Romeu). À cela s'ajoute le fait qu'il n'y a personne parmi les treize famille possédant les compétences requises

[458] Cette réunion, où n'étaient présents que des hommes, s'est déroulée le 10 juin 2013, tout juste après l'assemblée.

[459] Emerson, qui est absent, avait suggéré d'envoyer des personnes habiter avec les treize familles temporairement, mais tous semblent dire que personne ne voudra y aller et ils remettent en cause cette option, soulignant même qu'Emerson se montre « déconnecté de la réalité de la coopérative en proposant de telles choses » (Zarpa).

pour conduire le tracteur, « qu'ils [les associés de COOPAN] se font vieux pour prendre un tel projet, que c'est une main-d'œuvre très exigeante physiquement et que si on décide, par exemple, d'engager une main-d'œuvre externe, elle doit être de confiance » (Romeu). On discute également des profits potentiels (quasiment nuls) qu'on pourrait tirer du projet, de même que l'état général du sol (fertilité, inclinaison, climat, etc.). Enfin, Bosa touche au cœur de la question en affirmant que c'est « un problème politique. Si on ne les aide pas, c'est mal vu politiquement. À la fois pour nos consciences et pour notre image ». Il suggère d'engager de la main-d'œuvre externe payée par COOPAN. « S'il y a des pertes, tant pis. On aura réglé le problème politique ». Kombi et Mauri n'ont pas dit un mot de la réunion, qui a porté exclusivement sur ce cas.

Bien que la réunion ait été courte et accaparée par une seule discussion, elle est néanmoins révélatrice de la relation politique qu'entretient COOPAN avec d'autres communautés de paysans issues du MST. COOPAN a décidé de venir en aide aux treize familles malgré un manque de main-d'œuvre et l'absence de bénéfice monétaire. Le fait d'aider un autre *assentamento* est considéré un devoir politique régi par le principe de solidarité intercommunautaire au sein du MST. Il est cependant important de contraster cette décision politique prise par les dirigeants et certains leaders avec le climat politique interne morose de la coopérative. Cet exemple nous révèle qu'envers l'extérieur, COOPAN demeure une communauté politique conséquente avec ses principes, qui doivent se refléter dans des pratiques. Elle fait preuve de solidarité et d'entraide en venant en aide gratuitement à treize familles, consciente du fait que ce geste est d'abord et avant tout un acte politique. En même temps, COOPAN a du mal à gérer l'indifférence de plusieurs associés face à ce type de décision. Comme le dit Beto, il y a un groupe assez grand

d'associés pour qui le fait d'avoir de nouveaux campements ou *assentamentos* du MST n'est pas synonyme de victoire, ni de célébration, alors que ce genre d'évènement constitue le cœur même de la lutte paysanne.

10.4. Le moment démocratique[460]

Les réunions d'évaluation par groupe constituent les moments démocratiques par excellence à COOPAN, faisant ressortir tous les problèmes de relations de travail et de vie en communauté. Comme l'écrit Bleil, « [c]'est dans les réunions qu'un problème devient visible pour l'ensemble des associés » (Bleil, 2012 : 232). Les associés sont divisés en cinq groupes de travail choisis au hasard et associant ainsi les secteurs entre eux. Cela leur permet d'entendre les commentaires qui se dégagent des différents secteurs afin de comparer les problèmes et les réussites et de côtoyer des personnes qu'ils ne voient pas souvent dans leur milieu direct de travail. L'absence de familiarité quotidienne au travail fait en sorte qu'ils ont « plus tendance à écouter l'autre » (Conversation avec Bosa, 20 juin 2013). Aussi, comme ils ne s'adressent pas uniquement à leurs coéquipiers directs, ils sont plus « portés à exprimer leurs plaintes », car ils ne sont pas toujours devant ceux et celles qu'ils accusent, en même temps qu'ils font savoir leurs mécontentements aux autres secteurs (Conversation avec Bosa, 20 juin 2013). C'est à ces moments qu'apparaissent les contradictions entre discours et pratique. La plainte qui peut-être formulée de manière assez sévère, ne reflète pas toujours la pratique, et vice-versa. Par exemple, Dinho constate :

> « moi, en évaluation, j'ai dit que je voulais quitter le secteur des silos et personne n'a rien dit. Le lendemain je suis allé travailler et, mon Dieu, tout le

[460] Ces évaluations par groupe ont eu lieu le 15 juin 2013.

> monde me disait de ne pas partir ! Parce que je joue beaucoup avec eux, et ils aiment cela ! Je crois qu'ils aiment mes blagues, surtout les jeunes ! » (Conversation avec Dinho, 13 juin 2013).

Bosa commence l'activité en annonçant la fête de la communauté voisine qui aura lieu le lendemain et il incite tous à y participer. Zanete renchérit, donnant un autre exemple de la préoccupation pour les relations intercommunautaires : « ils sont tous venus à notre fête et ce serait bien de leur rendre la pareille […] il faut qu'on aille à leurs fêtes si on veut qu'ils viennent aux nôtres. Il faut avoir quelqu'un qui "tire". On doit mieux connaître [Nova] Santa Rita[461] ». Bosa sépare les groupes en prenant soin de rappeler que « c'est surtout la production qui doit être évaluée, mais que n'importe quel autre aspect peut l'être aussi ». Nous présenterons ici les principales discussions des groupes en ce qui a trait aux relations de travail et à la dynamique en général[462].

10.5. Le conflit démocratique et la complexification du mode de production

Composé de dix personnes (sept hommes, trois femmes) dont deux de la Direction (Airton et Kombi) et le coordonnateur de l'abattoir (Flavio), ce groupe a eu la discussion la plus révélatrice en termes de problèmes liés aux relations de travail. Airton commence en demandant s'il y a des questions par rapport à ce qui a été présenté en assemblée. Aucune réponse, donc on commence l'évaluation par secteur en choisissant celui de l'abattoir. Les associés sont timides au début ; personne ne parle (Airton nous en avait prévenus). Mais voici la conversation qui s'ensuit. Dido, qui travaille dans le secteur, décide de se lancer :

[461] Dans une autre assemblée Romeu avait également soulevé l'importance « d'aller en masse à la fête de la communauté de Pelego ». Cette communauté avait envoyé environ trente à quarante personnes pour la représenter lors des dix-neuf ans de COOPAN. Romeu dit que « [c]es gens viennent régulièrement à toutes les fêtes de COOPAN, cela fait donc longtemps que COOPAN leur doit cela ».
[462] Nous nous sommes déplacés d'un groupe à l'autre afin de pouvoir écouter le plus d'associés possible.

> « C'est le secteur le plus difficile à coordonner. Certains aident, d'autres nuisent. Tous doivent aider. Est-ce que c'est mieux [qu'avant] ? Oui. Mais il faut toujours l'améliorer. Il faut se motiver davantage ! La planification a été un peu en dessous [de ce qu'on a fait réellement]. On doit avoir plus de réunions dans le secteur ».

Dido appelle à « plus de réunions » pour régler les problèmes. Fatima, l'épouse de Bosa, redevenue associée depuis trois mois seulement et placée dans l'abattoir où on avait besoin de main-d'œuvre supplémentaire, prend la parole :

> « Il y en a qui n'arrêtent pas de faire des [mauvaises] plaisanteries[463] et cela ne peut plus continuer. J'ai failli tout laisser tomber. Si on ne se parle pas, cela ne marche pas. Flavio coordonne bien, mais les gens ne lui obéissent pas. Je suis entrée dans le collectif pour aider, mais cela ne marche pas. Les plaisanteries doivent arrêter. Je me sens très mal. J'aime travailler dans l'abattoir, mais si cela continue, cela ne marchera pas. C'est mon évaluation ».

Fait notable, Fatima disait au début de la réunion qu'elle n'avait rien à dire. Flavio, coordonnateur du secteur, prend à son tour la parole :

> « L'abattoir est différent de tous les autres secteurs[464]. Les tâches doivent être faites. Il faut du professionnalisme. Le manque de discipline – des tâches simples à faire, mais pas faites –, c'est compliqué. On doit avoir de la discipline. Le matin, l'après-midi, parfois il y a trop de main-d'œuvre. Parfois il n'y en a pas assez. Il faut mieux regarder cela. Si on ne s'assoit pas pour discuter de la formation, de la coopération, ça ne sert à rien de construire un nouveau « réfrigérateur »[465]. Les personnes doivent accepter les règles [d'hygiène]. C'est la loi. Les personnes arrivent là-bas et choisissent la tâche [qu'elles veulent faire] en se disant: "Celle-là, c'est mieux"[466]. Il faut commencer à changer les personnes. Il faut mettre la jeunesse. Les gens disent que quatre, cinq ans là-bas détruisent les personnes. Imaginez l'été [467]! Ce sont des choses simples, ce changement de comportement, mais il faut que tous comprennent ».

[463] Fatima nous a dit en privé qu'elle savait que certaines femmes faisaient des « mauvaises blagues » à son sujet. Nous ne savons pas exactement en quoi ces blagues consistent, mais Fatima était visiblement fâchée.
[464] Il est fait référence ici à l'exigence plus élevée de respecter les normes d'hygiène, puisqu'il s'agit de viande. La discipline personnelle devient donc un facteur clé dans ce secteur.
[465] Parfois, on appelle l'abattoir le « réfrigérateur », car il y a aussi un frigorifique dans le bâtiment où se trouve l'abattoir pour conserver la viande.
[466] Indiquant une volonté de faire moins d'effort.
[467] La chaleur rend le travail beaucoup plus pénible.

Puis, nouvel appel à « discuter de la formation, de la coopération », faute de quoi cela ne sert à rien de continuer à grossir et de formuler de nouveaux projets. Kombi renchérit :

> « Les chiffres, si l'on compare cette année avec l'année passée, il y a une grande différence ! On a tué plus de porcs, augmenté la main-d'œuvre et les coûts. Cela a exigé plus de personnes, mais notre valeur de vente n'a pas augmenté. Il faut mieux planifier ! Des gens sans rien faire, c'est intolérable ! Rester sans rien faire, c'est des pertes[468]. Et c'est cela le problème [le non-respect des règles d'hygiènes] : il faut avaler, il faut avaler[469]. Mais en même temps, on ne peut pas se taire ! Il y a des gens qui doivent changer. On dit qu'on manque de discipline, qu'on se laisse traîner[470]. On fait la peinture une fois par année seulement ! Il faut créer une routine pour qu'on repeigne dès que c'est sale. L'autre chose, c'est la main-d'œuvre engagée. Il faut engager pour qu'un d'entre nous puisse se reposer de temps en temps. Il faut enseigner aux gens à tout faire[471]. On engage pour qu'ils apprennent[472]. La décision de la coopérative était d'engager pour travailler dans l'abattoir ».

Est soulevé ici le problème de la gestion des tâches de la main-d'œuvre, ainsi que le besoin de changement de comportement de certains. Rosa intervient pour la première fois :

> « Cette histoire de *companheirismo*, c'est seulement deux ou trois [personnes] qui l'ont. Il faut améliorer cette question du *companheirismo*. Et pas seulement là-bas, mais dans tous les secteurs. J'avais un bras cassé avant et les gens s'en fichaient ».

Dans une autre réunion, Azaleia, une femme plutôt timide qui ne parle pas beaucoup et qui travaille dans l'abattoir, s'exprime :

> « Il y a des gens qui ont mal au ventre et ne vont pas travailler. Et ils savent qu'ils seront payés leur moyenne de l'année par le coordonnateur[473]. Ou

[468] Allusion à l'excès de main-d'œuvre l'après-midi, lorsqu'on arrête d'abattre et qu'on se concentre sur les autres tâches qui demandent moins de travailleurs.
[469] Avaler ici signifie « se taire ». Il y a un parallèle à faire entre ce commentaire et notre impression que tout allait bien sur les lieux de travail. En réalité, les tensions étaient peut-être présentes, mais les associés « avalaient » leur mécontentement. En même temps, cette tension varie certainement selon les journées, certaines calmes et sereines et d'autres où « rien ne fonctionne ».
[470] Une référence aux toilettes sales et au manque de respect envers certaines règles d'hygiène. Les secteurs s'accusent mutuellement.
[471] Pour permettre une rotation des tâches.
[472] Il existe une sorte de scepticisme quant à l'idée de former les salariés engagés de l'extérieur pour qu'ils apprennent certaines tâches plus difficiles. Au lieu de les former, on les maintient dans les tâches plus faciles, ce qui finit par épuiser ceux qui sont les seuls à savoir faire certaines tâches plus complexes.
[473] C'est la politique de COOPAN par rapport aux absences au travail. Comme cette rémunération varie selon les mois, les absences sont comptabilisées tout au long de l'année et à la fin les associés reçoivent une moyenne de leur salaire pendant leur temps d'absence.

> alors, la personne arrive à 7 heures du matin[474] et s'en fiche, car elle sait que le coordonnateur va la payer tout de même. Je ne dirais pas que je fais plus que d'autres, mais je veux apprendre. Pourquoi devrais-je me forcer plus alors ? On dit à Flavio : "demandes-y pourquoi il n'est pas venu travailler [l'autre jour] ?" [Flavio répond :] "Ah, je ne sais pas". Il faudrait faire beaucoup plus de réunions parce qu'il y a beaucoup de choses incorrectes. Il faudrait se le dire dans les yeux pour résoudre les problèmes. Zanete s'est assis avec moi et m'a expliqué ce que je ne faisais pas bien et je l'ai accepté ».

Airton clôt la discussion sur l'abattoir :

> « Il faut également regarder les solutions. Je crois que nos habitudes se sont améliorées. La production d'aliment ce n'est pas la même chose que s'occuper de notre jardin. Cela ne sert à rien de se battre contre eux [les inspecteurs et vétérinaires]. C'est la loi. Si le radar te prend à 120 km/h, tu as une amende et tu dois la payer. C'est simple, il faut respecter les règles. On doit changer cette attitude. Peut-être qu'on va devoir engager quelqu'un. S'il n'y a personne pour appliquer les règles, on laisse de côté, on laisse de côté [et elles ne s'appliquent pas]… Et il faut se parler, il faut maintenir les formations ! On ne peut pas faire en sorte que cela devienne une routine. Il faut avoir une plus grande diversité des tâches pour ne pas surcharger les personnes. Dans l'agro-industrie, il faut changer la façon de travailler. Il faut se subdiviser les tâches. Un coordonnateur [par secteur], ce n'est pas suffisant. On a de la difficulté avec un truc, comprendre la complexification [de notre organisation]. On doit changer la culture, l'attitude, le comportement. L'autre chose, ce sont les relations de travail et cela me préoccupe beaucoup. Parfois le travail est dur, mais si l'ambiance de travail devient dure elle aussi, alors cela ne marchera pas. Il faut se respecter. Si je ne m'entends pas bien avec une personne, je dois la respecter quand même. La question financière, je ne m'en inquiète même pas. La question de l'utilisation de la main-d'œuvre et des relations de travail, par contre, nous devons la régler[475] ».
>
> Cette discussion a été la plus instructive dans la compréhension du principal

problème auquel fait face COOPAN actuellement : les conflits dans les relations de travail

[474] Le travail commence à 6h30.

[475] Dans une autre réunion, Romeu dit : « Il faut avoir plus de respect. Les personnes culpabilisent le coordonnateur pour tout. La question du respect est en train de se perdre. La jeunesse a une autre manière de penser. Il faut voir cela. La question d'accompagner l'inspection est une chose sérieuse. Il faut les respecter. Il faut avoir quelqu'un pour bien les accompagner. Il y a beaucoup de choses qu'on doit avaler. La main-d'œuvre dispersée, c'est un problème [dans l'abattoir]. Il faut mieux la planifier. Comme le coordonnateur n'est pas respecté et tout le monde fait ce qu'il veut, comme il arrive dans tous les secteurs, alors cela ne marche pas. Il faut respecter davantage les normes. Combien de choses irrégulières qu'on a faites là-bas ? La question du travail de mineurs est délicate, il faut s'en inquiéter. Quand vient l'inspection, il ne peut pas avoir de gens [mineurs] dans le silo et l'abattoir ».

entraînés par une attitude fondée sur le manque de respect ou sur une déresponsabilisation envers le groupe. Pourtant, toutes les nombreuses fois que nous avons travaillé dans le secteur de transformation du riz[476], nous n'avons jamais perçu une quelconque tension importante entre les associés. Au contraire, tel que décrit précédemment, l'ambiance était plutôt bon enfant. Par exemple, lorsqu'on a acheté une nouvelle machine à emballer le riz, le rythme de travail a plus que doublé. Nous avons eu la chance de travailler avant et après l'arrivée de la nouvelle machine ce qui nous a permis de comparer la différence de rythme de travail, qui était effectivement considérable. Or, ce nouveau rythme ne semblait pas du tout affecter l'attitude des travailleurs. Personne n'argumentait, ni ne se plaignait du nouveau rythme de travail[477].

Or, selon toutes les interventions, le manque de respect ressort comme un problème central. Comment comprendre l'apparent écart entre le travail tel qu'il semble être vécu sur les lieux et les plaintes formulées en réunion ? L'élément central à considérer est que la façon parfois agressive et directe par laquelle s'expriment les plaintes doit être liée à la manière dont, depuis le campement, les sans-terre sont entraînés à s'exprimer. Cela découle d'un des principes politiques cardinaux du MST, soit celui de la « critique et de l'autocritique ». Les associés ont été incités dès leur entrée dans le Mouvement à porter un regard critique sur leurs pratiques et celles des autres. Rappelons-nous que Zanete disait à cet effet que le conflit et les discussions sont le moteur de COOPAN : « dès qu'on

[476] Bien que la plupart des interventions rapportées plus haut fait référence au secteur de l'abattoir, celui de la transformation du riz affrontait des problèmes similaires, comme nous le verrons plus bas.
[477] Bien entendu, notre présence a pu avoir un effet inhibiteur. Mais il convient de faire remarquer que notre présence n'était pas exceptionnelle, que nous avons participé de très nombreuses reprises au travail et que nous avons réussi, au moins partiellement, à nous intégrer au groupe. Il nous semble donc plutôt plausible de supposer que le mécontentement était latent et qu'il s'est exprimé en réunion plutôt que sur place.

ne se disputera plus, cela voudra dire que la coopérative est finie ». Par conséquent, nous pouvons donc relativiser le ton et la virulence des plaintes.

On passe ensuite aux secteurs de plantation et de transformation du riz. Neumar : « C'est comme l'abattoir, c'est une agro-industrie, on dépend du marché. Si le marché n'en veut pas, on ne vendra pas. On doit avoir les machines pour que le travail soit rentable »[478]. Fernando, âgé de quinze ans, ajoute :

> « La question c'est l'hygiène. Plusieurs ne portent pas le filet [de travail]. Il y a des cheveux dans les sacs. Les vêtements. Plusieurs ne portent pas les vêtements appropriés. Quand on doit charger le camion, tous quittent les machines pour le remplir, au lieu de diviser le groupe [et veiller sur le fonctionnement des machines] ».

Rosa intervient à son tour :

> « Cette semaine c'était très désorganisé. Quand il y a tout plein de monde, cela ne marche pas. Cela m'énerve, j'ai envie de tout jeter en l'air ! Si tu dis quelque chose, les gens se fâchent et ne te regardent plus dans les yeux. Moi, j'accepte qu'on me dise les choses. Première chose : organisation. S'il n'y en a pas, il n'y a pas de production ».

Régis, âgé de quatorze ans, prend la parole : « Cela fait un mois que je travaille là-bas. Mais c'est beaucoup trop de commérage. Si tu t'absentes un jour, c'est fou ! Il y en a qui font leurs petites tâches et ensuite ils s'assoient pour se reposer ». Valéria s'impose : « Il faut avoir de la méthode avec la jeunesse[479]. […] Personne ne sait ce qu'il y a en stock. Il faut qu'il y ait une personne qui sache ce qu'il y a en stock ». Enfin, dans la réunion d'un autre groupe, Pelé, coordonnateur des silos de riz, visiblement fâché, intervient :

> « En bas [à la transformation de riz], il y en a cinquante qui commandent et cela crée une confusion. Aujourd'hui en bas, celui qui commande le moins, c'est le coordonnateur. Je crois qu'il faut enlever le poste de coordination. Il faut en finir parce que, de toute manière, personne ne le respecte. Le gars est

[478] Référence au fait que la nouvelle machine de riz tombe souvent en panne depuis son achat en mars 2013. Deux fois pendant notre séjour à COOPAN en 2013 (nous y sommes allés cinq fois), nous avons partagé la chambre des visites avec le réparateur de machine.
[479] Deux tiers des membres du secteur du riz sont des jeunes de quatorze à vingt ans.

> stupide parce qu'il n'a pas d'études ? C'est dans cette direction que s'en va la coopérative. Tout ce qui ne fonctionne pas, c'est la faute à qui n'a pas d'études[480]. Je remercie Dieu que ce soit Bosa et Airton qui dirigent. Combien et combien de fois j'ai commencé à travailler à 2 heures de la nuit quand il y avait le vieux *engenho* [place de transformation du riz] ? Et la reconnaissance maintenant ? C'est un peu décourageant. La forme, la politique que la coopérative a créée, je trouve que c'est inégal. Tout le monde est propriétaire, mais en pratique… ».

Rose complète : « On ne l'est pas… C'est deux, trois qui travaillent ». Zarpe, reprend la parole : « Avant on faisait plus de réunions, on discutait. Maintenant j'apprends des informations sur la coopérative par des personnes de l'extérieur. La question du manque d'information fera qu'on va en finir avec la coopérative si cela ne change pas ».

Dans une autre réunion de groupe, Petita fait une intervention en regrettant le fait qu'on a arrêté de produire du salami. Le commentaire est important dans la mesure où Petita travaille dans le secteur du riz, où les tâches sont les plus répétitives. Faire du salami, nous avait dit Airton dans une autre occasion, permettait une diversification des tâches, car c'était fait par les travailleurs du riz essentiellement. Il est donc significatif qu'un des leurs regrette le temps où ils avaient d'autres tâches.

Cette discussion met en lumière un autre facteur qui contribue aux mauvaises relations de travail, c'est-à-dire la complexification de l'organisation de la production, qui n'est pas suivie de manière adéquate et efficace par une réorganisation de la division du travail. Airton l'a soulevé plus haut : « On a de la difficulté avec un truc, comprendre la complexification [de notre organisation]. On doit changer la culture, l'attitude, le comportement ». En effet, l'acquisition de nouvelles machines, les normes d'hygiènes plus strictes, l'augmentation de la quantité et de la qualité produites, les nombreuses livraisons, etc., font en sorte que l'organisation de la production et, par conséquent, de la division du

[480] Pelé a un diplôme technique en agroécologie.

travail, se complexifient grandement. Cette nouvelle situation, lorsqu'elle n'est pas gérée de manière adéquate, fait en sorte que les associés se retrouvent à soit ne pas exécuter leurs tâches, ou les exécuter de manière inadéquate, ou encore à entrer en collision avec les tâches d'autres associés. Autrement dit, pour reprendre les termes de Marx, la transformation continue du mode de production entraîne une modification des forces productives qui a un effet sur les relations sociales de production. Il y a donc un rattrapage à faire au niveau de la gestion de l'organisation de la production et de la distribution des tâches en fonction de leur complexification.

Dans l'assemblée qui a eu lieu après les réunions ici décrites, Bosa souligne un changement de structure organisationnelle important : alors qu'auparavant 80% des profits était tiré de la production et 20% de la transformation et de la commercialisation, aujourd'hui, c'est l'inverse. Le fait que la plupart des postes de travail se trouvent dans la transformation, où les tâches sont très répétitives, a certainement un effet sur les relations de travail et sur la vision de la coopérative qu'ont les associés. Autrement dit, pour reprendre encore un concept de Marx, le travail paraît davantage aliénant. En somme, au désenchantement du politique et à la division entre collectivisme et individualisme, s'ajoute un troisième élément, soit la mauvaise adaptation de la gestion à la complexification du mode de production, qui a pour résultat de dégrader les relations de travail.

Alors que le processus d'évaluation et de planification est considéré comme un moment permettant de favoriser la responsabilisation et le renforcement du sentiment d'appartenance, c'est précisément à ce moment que les difficultés apparaissent. Les associés sont tous « propriétaires », mais en pratique, il y a certaines personnes qui se

sentent davantage responsables du projet commun que d'autres. La grande majorité de ces personnes sont les membres les « leaders » et les « travailleurs plus acharnés », « qui travaillent plus que les autres ». Encore une fois, s'explicite ici, dans la temporalité du « avant » et du « maintenant », la division sociale entre collectivisme et individualisme. Toutefois, au lieu de se mettre en scène dans les pratiques quotidiennes, celle-ci apparaît dans un discours qui interroge la forme de la communauté par une critique des relations de travail. Autrement dit, les associés sont parvenus à instituer un « processus » qui leur permet de réfléchir, de critiquer et de confronter – de la manière la plus démocratique possible – leur vie vécue au travail.

10.6. La coopérative contre elle-même

Suite à l'évaluation en groupe par secteur, chaque responsable de groupe a pour tâche de faire une synthèse et de la présenter en assemblée[481]. Cette assemblée est le moment où tous les groupes sont réunis et peuvent opiner sur ce qui a été dit. On procède par secteur, chaque groupe présentant son résumé[482]. L'intervention finale d'Airton, relatée plus bas, a certainement été le fait le plus significatif permettant de comprendre la portée du processus d'évaluation et de planification.

L'assemblée commence, comme c'est l'habitude, par Bosa qui prend les présences. Son commentaire de la fois précédente a dû faire effet, car il ne manque presque personne.

[481] Cette assemblée d'évaluation a eu lieu le 17 juin 2013.

[482] Puisque nous allions d'un groupe à l'autre pendant les réunions de groupe, cette étape du processus d'évaluation a donné l'occasion d'entendre ce que nous avions manqué dans chaque groupe. De plus, cela nous a permis de voir quels éléments avaient été retenus et de comparer avec nos propres observations. Cet exercice représente également l'occasion pour chaque groupe de présenter des recommandations à propos des changements à venir dans la coopérative. Suite à l'assemblée et en analysant nos notes, nous avons constaté que rien de nouveau n'avait été ajouté par rapport à nos observations. La manière dont ont été présentés les faits saillants correspondait sensiblement à notre propre perception de la situation.

Chacun son tour, les représentants de groupe prennent la parole et, à l'aide de leurs rapports, énumèrent tous les éléments qui ont été soulevés dans leur groupe. Airton prend la parole en clôture pour présenter une « analyse générale de la conjoncture actuelle de COOPAN », très soigneusement préparée, tableaux et chiffres à l'appui. Il débute en affirmant que « nous devons regarder les solutions aux problèmes quand il sera question de la planification ». Ayant attribué un pourcentage aux différents problèmes par rapport au total des problèmes qui sont ressortis dans le processus d'évaluation, il présente l'analyse suivante au tableau :

- 2 à 3% : Problèmes de climat et d'intempéries
- 10% : Problèmes reliés à la fluctuation du marché institutionnel [programmes publics d'achat de produits issus de l'agriculture familiale] et aux aléas du marché traditionnel [consommation et concurrence].
- 10% : Problèmes reliés à l'État : banques [programmes de prêts publics à l'agriculture], environnement [la volonté de respecter l'environnement engendre des coûts et des changements de pratiques auxquelles on doit s'adapter], recettes, certification/fiscalisation [pour avoir la certification biologique et sanitaire, on doit recevoir des inspecteurs et respecter les normes]
- 20% : Problèmes reliés aux moyens de production : infrastructure, machine/technologie, animaux, énergie, terre, eau.
- 58 à 60% : Problèmes reliés à la main d'œuvre : organisation du travail, division des tâches, division des responsabilités, productivité [heures de travail], qualité des relations humaines et main-d'œuvre engagée.

Airton enchaîne avec la remarque fondamentale suivante : « avant c'était différent. C'était l'inverse[483]. Aujourd'hui le problème, c'est simplement de s'organiser pour travailler. Ce sont les relations de travail. La machine, on la répare. L'animal, on s'en occupe. Mais l'être humain, c'est compliqué ». Il explique, sur un ton très grave, que COOPAN est arrivée à un niveau de « structure d'investissement » qui requiert nécessairement une « amélioration des relations de travail », faute de quoi,

[483] Airton fait référence aux pourcentages. « Avant », il y avait environ 70% des problèmes reliés à tout sauf la main-d'œuvre et seulement 30% des difficultés relevait de relations de travail.

> « […] pour la première fois de notre histoire, nous courons le risque de reculer. C'est sérieux. L'être humain est ainsi, tout le monde fait des erreurs. Le problème, c'est de les assumer et de les réparer. Nous devons être ouverts aux nouvelles choses, ensemble, avec la jeunesse. On doit apprendre. Si nous ne changeons pas notre attitude, cela ne fonctionnera pas. Cela ne sert à rien de mettre la faute sur le coordonnateur. On doit changer nos comportements. On [la Direction] est inquiet sur ce point. Cela ne dépend que de nous. On doit changer les relations de travail. On a le gouvernement, les politiques publiques, mais on n'arrive pas à en profiter. Nous avons une histoire dont nous devons nous rappeler ».

Par son analyse et son discours, Airton a résumé le développement de COOPAN, tel que nous l'avons interprété jusqu'à présent. À ses débuts, la coopérative a dû faire face à des défis et à des obstacles majeurs qui ont mis en cause sa survie à plusieurs reprises. Pendant des années, ces personnes ont lutté contre les mauvaises conditions climatiques, l'ignorance, le manque de capital d'investissement, l'absence de politiques publiques pour la petite agriculture, le manque de nourriture de subsistance, le manque de structure matérielle minimale (par exemple, l'absence de maison pour chaque famille pendant des années), l'absence de machines pour diminuer le travail trop exigeant physiquement, etc. Le point commun de tous ces problèmes, c'est qu'ils ne concernent pas directement les relations entre les individus. Ils apparaissent à l'extérieur des relations interpersonnelles et mettent la communauté en défi de les affronter, ce qui avait pour effet de créer ou de renforcer l'unité de groupe, l'esprit collectif. C'est elle, la communauté coopérative, contre eux, les problèmes qui lui sont extérieurs, et non elle contre elle-même. Si les relations humaines n'ont jamais été parfaites, les difficultés étaient toutefois minimisées par tous, car les véritables problèmes se trouvaient ailleurs. Tous ces obstacles pour ainsi dire matériels ont été surmontés, en grande partie, grâce à l'union, au *companheirismo* des associés qui ont su tenir ensemble, s'entraider, se faire confiance ; mais aussi, dans une

moindre mesure, par le manque d'alternative à ce choix de vie, par la peur de quitter et errer seul, de se retrouver dans une situation financière pénible.

Aujourd'hui, après des années d'un niveau de vie que l'on peut qualifier de prospère, l'ordre des choses s'est inversé. Ce sont d'abord les relations humaines qui créent les conflits, qui représentent les obstacles et les défis les plus importants. La structure financière et de production n'est évidemment pas parfaite, mais elle est un moindre mal dans l'échelle des problèmes de la coopérative. En résumé, la dégradation dans les relations humaines et de travail doit se comprendre par la complexification de l'organisation de la production, par la division sociale entre individualisme et collectivisme et par le désenchantement du politique.

10.7. Fin du processus

La phase évaluation est terminée et celle de la planification, et donc des nouvelles résolutions pour relever les défis soulevés, débute par une nouvelle assemblée générale[484]. Pour la planification, ce ne sont pas des groupes, mais bien les secteurs eux-mêmes qui se réunissent séparément. À la réunion des secteurs de plantation et transformation du riz, Bosa entame la discussion en rappelant les principaux éléments de l'évaluation qu'il résume ainsi : « bonne production et mauvaises relations de travail ». Airton prend ensuite la parole et récapitule les chiffres. Roges, âgé de vingt ans, intervient pour présenter la planification de l'année précédente. Pour la première fois, cette réunion semble être coordonnée par plusieurs individus : Bosa, Airton, Romeu et Roges. Airton rappelle qu'on doit tout planifier maintenant et il s'ensuit une discussion très précise sur les chiffres de

[484] Cette assemblée de planification des secteurs a eu lieu le 24 juin 2013.

plantation de riz par hectare. Plusieurs semblent connaître en détail les données sur la plantation (nombre d'hectares, volume par type de riz, etc.). Nous remarquons que, mis à part ceux qui sont intervenus jusqu'à présent, les autres semblent distraits, peu pressés de participer à la discussion. Beaucoup baillent, certains somnolent ou s'endorment carrément. Les jeunes, buvant tous du *chimarrão*, semblent particulièrement désintéressés de la conversation. Pour l'instant, rien n'est dit sur les relations de travail, le changement de comportement individuel, le respect des normes d'hygiène. On parle encore des chiffres de plantation et c'est surtout Romeu et un peu Airton qui interviennent. Les autres semblent ne pas se sentir responsables de ce travail, d'où le fait que la réunion se déroule plutôt rapidement. Les dirigeants et coordonnateurs s'entendent sur les chiffres pendant que les autres gardent le silence.

Après avoir parlé à certains associés, nous apprenons que ceux et celles qui n'interviennent pas, ne le font pas selon eux par peur de ne pas être écoutés ou par indifférence, mais plutôt parce qu'ils croient que les dirigeants et coordonnateurs sont « plus compétents dans le domaine [de la planification des cibles de production] » et qu'ils leur « font confiance » sur ce point (Conversation avec Mauri, 20 juin 2013). En effet, le problème des relations de travail se présente au quotidien dans le processus de production, mais ne touche pas directement les grandes orientations de la coopérative et des secteurs.

Les autres réunions de planification des autres secteurs ressemblent sensiblement à celle-ci. Aucune des réunions n'a véritablement traité de solutions potentielles pour faire face aux problèmes de relations de travail. En gros, tout se passe comme si le fait de réunir tout le monde ne servait avant tout qu'à satisfaire le principe des décisions collectives. Ceci dit, bien que personne n'intervient, ils ont l'opportunité de le faire s'ils le veulent.

Même si cette potentielle prise de parole n'est pas exercée, elle doit impérativement être vécue dans l'expérience de l'action politique, pour qu'à la fin du processus tous aient le sentiment d'avoir participé du début à la fin. Comme l'écrit Arendt, « [c]e qui sape et finit par tuer les communautés politiques, c'est la perte de puissance et l'impuissance finale ; or, on ne peut emmagasiner la puissance et la conserver en cas d'urgence, comme les instruments de la violence : elle n'existe qu'en acte » (Arendt, 1983 : 259).

Lors d'une réunion de la Direction et de la Coordination, on établit les nouvelles directives pour le secteur du porc pour l'année à venir : mieux planifier la main d'œuvre et la division des tâches ; plus de professionnalisme ; implanter des procédures ; échanges d'expériences à l'interne et avec l'extérieur avec d'autres *assentamentos* ; plus de rigueur dans le respect des normes d'hygiène et de travail ; garantir cent porcs abattus par jour. On affirme également qu'on doit faire plus de place aux réunions et aux formations pour que les coordonnateurs améliorent leur gestion et gagnent en crédibilité. En ce qui concerne le secteur de transformation du riz, les nouvelles directives sont les suivantes : « prendre au sérieux l'aspect politique du travail ; respecter les normes d'hygiène et de travail ; davantage de personnes disposées à apprendre l'usage des machines ; implanter des procédures ; ne pas arrêter les machines pour charger le camion ». Airton arrive dans la réunion et remarque que la discussion porte encore exclusivement sur des problèmes techniques et fait une autre intervention-choc suivie d'une discussion sérieuse sur l'organisation du travail :

> « On parle beaucoup de nos défis de production et de commercialisation, mais rien sur les relations de travail. Si on ne change pas notre manière d'organiser notre production et notre attitude, de la manière que la planification est faite, ça se peut qu'on se trompe totalement et qu'on doive reculer pour la première fois ! Ce que j'ai dit en évaluation, c'est sérieux ! Le problème, c'est nous ! On doit changer notre attitude. Il y en a qui se

> plaignent du salaire alors que la proposition sur la table est de l'augmenter de 18% pour cette année. L'inflation est de 6.7% ».

Les personnes présentent semblent, enfin, faire face au problème et prendre conscience de la gravité de la situation. Pelé intervient : « Il faut une politique générale : 30%, 40% de la coopérative ne pense qu'à son salaire et non à la production et à la qualité. Et on n'est pas prêt à aller voir des personnes et leur dire en pleine face ! ». Airton répond : « si la Direction le fait, cela ne marchera peut-être pas. Peut-être qu'on devrait engager des gens pour vérifier la qualité [des relations de travail]. Est-ce que cela réglera le problème ? Non. Il faut changer notre culture ! Et cela prend du temps ! ». Reni prend la parole à son tour : « Les jeunes sont les pires ! Ils veulent seulement leur salaire et se foutent de la qualité ![485] ». Pelé nuance : « Mais il y a bien des vieux qui sont pareils. Merlom travaille peu et dit que les autres sont paresseux. Il faut que tous changent ! ». Airton livre une autre intervention importante :

> « Notre plus gros problème, c'est celui-là ! La main-d'œuvre ! On doit former la main-d'œuvre, mieux la qualifier. Trouver de l'argent, acheter des machines, planifier, c'est facile ! Mais notre plus grande préoccupation, c'est la main-d'œuvre ! Relations de travail ! […] Les personnes doivent accepter les nouveaux changements, faire véritablement face aux problèmes. Quelqu'un a dit qu'il faut aller motiver chacun. Il y a des contradictions : […] on offre des formations et les gens n'y vont pas. Il faut sortir d'ici, aller voir d'autres choses, s'ouvrir l'esprit ! ».

Flavio complète : « les gens sont trop inquiets à propos de l'argent. Rester seulement dans le discours, c'est un gros problème ». Romeu en ajoute sur les cours : « La coopérative doit obliger les vieux à aller faire des cours. Parce que les jeunes ne sont pas en train de faire les cours dont on a besoin. On doit faire des cours professionnels ». Airton encore une fois :

[485] Nous traitons en détail de la question des conflits intergénérationnels au chapitre onze.

> « On doit comprendre ce qu'est un cours, quels cours. Tout le monde doit faire un petit cours, par exemple, de maniement des machines du Emater. Ils ne comprennent pas, par exemple, que la qualité de vie des animaux influence la qualité de la viande. On doit écouter les personnes. Faire un simple cours d'électricien, de mécanicien. Notre peur, c'est de perdre les personnes qui s'instruisent. Mais on doit prendre ce risque ! Il faut que ce soit planifié avec des ressources de la coopérative mises à disposition. Il faut forcer les secteurs à discuter quelles personnes seront libérées pour faire un cours et la Direction/Coordination doit trouver les cours ! ».

La discussion, censée proposer des solutions aux problèmes déjà soulevés en évaluation, ne propose cependant aucune stratégie globale pour réorganiser les relations de travail. Les acteurs disent qu'ils doivent changer des comportements, la « culture », mais on ne semble pas savoir comment s'y prendre. Quatre jours après cette réunion s'est tenue l'assemblée générale finale, pendant laquelle tous les associés ont voté l'approbation de l'évaluation et de la planification de 2013-2014. Le vote a été unanime, aucun nouveau point n'a été soulevé, et il n'y a presque pas eu de discussion.

10.8. Conclusion

Le processus d'évaluation et de planification est un espace d'expression politique où prédominent le conflit et le débat, faisant ressortir autant des problèmes généraux de la vie en communauté, que des aspects plus spécifiques du travail collectif. Ces nombreuses et longues réunions incarnent le véritable processus démocratique à COOPAN, pas tellement dans les instances de l'assemblée générale, mais plutôt dans les longues discussions et confrontations dans les réunions de groupe. Le processus agit comme le moment et l'espace d'expression individuelle et collective qui prend pour objet la forme de la communauté : ces expressions interrogent, remettent en question, se remémorent, se projettent et confrontent la réalité, autrui et soi-même. Les interventions des associés

montrent que les discussions peuvent être départagées entre discussions de type substantiel et discussions de type technique. Les dernières ont trait à tout ce qui touche la planification des objectifs de production, les réajustements des machines et des secteurs. Les premières touchent aux fondements mêmes de la communauté : les règles d'interactions, les manifestations des pratiques, le respect de l'autre et de l'organisation, ainsi que le rapport entre intérêt personnel et bien commun. Évidemment, ces discours parfois s'entrecoupent lorsqu'il est question de l'organisation de la production, touchant à la fois à la forme de la communauté et aux problèmes techniques. Dans tous les cas, l'action politique se dévoile dans ce rassemblement d'êtres humains qui « révèlent activement leurs identités personnelles uniques et font ainsi leur apparition dans le monde humain » (Arendt, 1983 : 236). Ce faisant, ils créent un « nous » à travers la responsabilisation et le sentiment d'appartenance, qui se manifestent par l'implication individuelle dans le processus collectif de prise de décision.

En même temps que l'action assure la survie de la communauté par la réactualisation des principes et des valeurs collectives, par la mise en partage des savoirs et des expressions politiques, elle prend également le risque de sa destruction par l'actualisation des puissances individuelles. Nous avons vu comment les discours peuvent s'enflammer. C'est à la communauté de faire prévaloir le principe du *companheirismo* au détriment des puissances individuelles[486]. Suivant Lefort, la confrontation et le conflit sont les fondements de la vitalité démocratique. COOPAN a jusqu'à présent réussi à maintenir un équilibre dans cette dialectique du conflit qui lui permet chaque année de mettre en

[486] Bleil rapporte cette déclaration d'une militante de COPAVI, Célia de Souza : « Parce que la personne qui a le 'collectif dans le sang', tu peux lui parler, tu peux l'insulter, tu peux lui parler très fort…Mais, à la sortie de la réunion, elle comprendra que cela n'arrive que dans la réunion […] Après êtres sortis de la réunion, on est tous amis. C'est passé. C'est du passé » (Bleil, 2012 : 204).

scène les problèmes et les défis, de les rapproprier, tout en préservant une unité de groupe. Le processus d'évaluation et de planification est donc cette institution, cette forme d'autorité, qui met en scène l'action politique, manifestant une expérience sensible[487] et réfléchie du politique, nécessaire à la reproduction et à l'évolution de la communauté.

[487] Bleil écrit à propos des réunions : « L'affection doit être visible dans les réunions collectives, qui ne doivent pas rester dans un cadre politique et rationnel tendant, selon les participants, à les éloigner du moment présent. C'est par l'introduction de l'émotion et du plaisir que les militants sont invités à vivre le moment de la réunion de manière plus intense » (Bleil, 2012 : 249-250).

Chapitre 11 – La transmission et la perpétuation de l'expérience politique

> *Car la coopérative est un processus en construction. Toujours. Le groupe fondateur vieillit. Je ne sais pas si les fils vont répondre de la même manière. Bientôt il y aura une coordination par une nouvelle génération. Jusqu'à quel point auront-ils la même compréhension que les parents ? On ne peut le savoir. Pour l'instant les jeunes restent, mais ils sont encore coordonnés par les vieux.*
>
> *Rivelino, 11 juin 2013*

Bete, directrice de l'école *Nova Sociedade* et associée de COOPAN, mère de trois enfants et témoin du quotidien et des intérêts personnels des jeunes depuis plus de deux décennies, est probablement l'une des personnes les plus à même d'établir le constat suivant : « Le problème le plus criant de la coopérative aujourd'hui, c'est la transmission de notre expérience politique de lutte et de sa signification aux jeunes, nos enfants » (Conversation avec Bete, 4 mai 2013). Romeu et Elenice abondent dans le même sens :

> « Le plus grand défi, c'est les jeunes. C'est de les maintenir ici en les faisant se sentir responsables de la coopérative. Faire en sorte qu'ils se sentent propriétaires de la coopérative. Il faut qu'ils commencent à faire les choses pour eux, pas parce qu'on leur dit de le faire. C'est là qu'ils commenceront à grandir » (Entrevue avec Romeu et Elenice, 21 juin 2013).

Ce besoin de créer un sentiment d'appartenance chez les jeunes, de les responsabiliser par rapport à la coopérative, est omniprésent et partagé par la plupart des adultes. Tous les associés fondateurs de COOPAN semblent s'inquiéter du jour où ils cesseront de travailler et où leurs enfants devront assumer leurs tâches. Le feront-ils ? Prendront-ils le projet à cœur comme eux ? Auront-ils la compétence et la passion de le faire ? Sauront-ils

valoriser cette « conquête » comme eux ? Voilà quelques questions qui ont rempli de nombreuses conversations tout au long de notre enquête.

Ce problème est loin d'être nouveau dans le MST. Déjà en 2002, Branford et Rocha écrivaient :

> « The second generation of sem-terra, brought up on the settlements, has not experienced the extreme poverty, humiliation and despair that drove their parents to risk all in a dangerous land occupation. Young people do not identify with the "culture of resistance". It is not uncommon to hear them say: "The MST, that's my parent's movement, not mine" » (Branford et Rocha, 2002 : 256).

Pour le MST, une des solutions au problème de la transmission de l'expérience politique aux générations futures se manifeste dans la valorisation de l'éducation. C'est en créant des écoles appuyées sur une philosophie de l'éducation qui leur est propre et qui aborde la « réalité de la campagne » que les sans-terre réussiront à transmettre les valeurs politiques du MST et le goût de l'engagement social aux générations futures.

Dès notre arrivée sur le terrain, l'omniprésence du thème de l'éducation au sein du MST nous est apparue d'une importance vitale pour le Mouvement en général et pour le futur de COOPAN et des coopératives en particulier. Depuis sa fondation, l'éducation a toujours occupé une place centrale dans la stratégie politique du MST[488] (Caldart, 2004 ; Carter et Carvalho, 2015 ; Stédile et Fernandes, 2012), étant même considérée comme faisant partie de l'identité du Mouvement[489] (Branford et Rocha, 2002 : 114). Wolford résume bien l'approche pédagogique du MST :

[488] En 1985, 20% de la population brésilienne était encore analphabète. Dans les années 1980 lorsque le MST arrive dans le nord-est, dans certains campements, 80% des individus sont analphabètes (Branford et Rocha, 2002 : 112).

[489] Dès la fondation du Mouvement, les campements avaient déjà des « formateurs » et des « éducateurs » qui s'improvisaient enseignants pour enfants et adultes illettrés (Caldart, 2004). Au Rio Grande do Sul, en 1997, les sans-terre mettent sur pied des « écoles itinérantes » (reconnues par l'État), dispensant l'enseignement aux niveaux primaire et secondaire directement dans les campements (Camini, 2009). Le MST compte également une soixantaine de partenariats avec des écoles techniques et des universités afin de

> « The basis of the MST's pedagogical approach is the unity of practice and theory. In most MST schools, small garden plots are as prominently displayed as the practice alphabets. The MST has regular meetings that bring together as many teachers as possible in order to discuss educational approaches and material. At the high school level, there are MST-operated schools that certify settlers in the administration and technical guidance of cooperative production as well as "formational" programs that train the activists in the movement's ideology and methods. The MST has won several prizes for its educational program, including a 1995 UNICEF award for alternative education » (Wolford, 2010 : 86-87).

Carter et Carvalho complètent cette explication :

> « The teaching method and materials developed by this sector have sought to reinforce core MST values, namely those that underscore the importance of collective struggle, organization, participation, citizenship rights, social justice, solidarity, education, cultural diversity, and ecological integrity. Adding to this, the MST has worked with progressive scholars to develop "a peoples' history of Brazil," through the study and historical re-interpretation of past forms of popular resistance[490] » (Carter et Carvalho, 2015 : 252).

---

concevoir des programmes tournés vers les besoins des paysans (Caldart & Alentejano, 2014 ; Carter, 2010 : 201). Il est allé plus loin en créant des écoles offrant des programmes spécialisés pour les agriculteurs, tels que l'*Instituto Educar* (Institut éduquer) et l'*Instituto Técnico de Capacitação e Pesquisa da Reforma Agraria* (Institut technique de capacitation et de recherche sur la réforme agraire, ITERRA), tous deux situés au Rio Grande do Sul. Depuis 2005, le MST a également son École nationale, *Escola Nacional Florestan Fernandes* (ENFF), une sorte d'« université » du Mouvement. Enfin, le MST compte aujourd'hui environ 2,250 écoles publiques de niveaux primaire et secondaire sur tout le territoire brésilien (Pahnke, 2015 : 1098 ; Carter, 2010 : 201) ; ces écoles sont financées par l'État, mais appliquent une pédagogie particulière, appelée « pédagogie de la terre » ou « pédagogie de la campagne », inspirée de Paulo Freire et de pédagogues socialistes, tels que Anton Makarenko ou Moisey Pistrak (Caldart, 2004). L'ambition du MST est de construire un système d'éducation qui générerait le « nouvel homme » et la « nouvelle femme », d'où le besoin d'inventer une nouvelle pédagogie (Branford et Rocha, 2002 : 116). Depuis 1984, à l'aide de plus de 8000 enseignants et enseignantes, le MST a formé plus 250,000 élèves de niveaux primaire et secondaire (Carter, 2010 : 201).

[490] Les écoles du MST ont été critiquées par des individus politiquement réfractaires au Mouvement. Carter et Carvalho réfutent les critiques selon lesquelles les écoles du MST sont « idéologiques » ou « fondamentalistes » : « MST critics argue that its pedagogy is based on "ideological" and "fundamentalist" ideas. *Veja* magazine, Brazil's leading news weekly, has gone as far as to compare the MST schools to "madrassas," the Muslim boarding schools accused of fostering extreme Islamic views. To be sure, the movement has never hidden its desire to educate its members in ways that would stimulate their engagement in the struggle to promote greater social justice in Brazil. In this regard, its teachings have never exhibited any pretense of neutrality. This stems from the MST's recognition and belief that education is a crucial instrument in the struggle over hegemony, that is, the dominant consensus around the ideas, values, and perceptions of what is considered "realistic," "possible," and "desirable" in a society. In all this, the movement has been quite eclectic in its sources of inspiration and generally open to constructive contributions from people unaffiliated to the group. Without this disposition one could not explain the MST's willingness to have its activists take courses at programs cosponsored by sixty Brazilian universities. If the movement's critics are correct, one would have to conclude that Brazil's most prestigious universities, including the University of Sao Paulo (USP), the University of Campinas (UNICAMP), the Federal University of Rio de Janeiro (UFRJ), and the State University of Sao Paulo (UNESP), share the same "ideological" and "fundamentalist" ideas ascribed to the landless movement » (Carter et Carvalho, 2015 :

En complément à l'éducation, les sans-terre du MST croient que l'expérience politique peut également être transmise et, surtout, perpétuée par ce qu'ils appellent la *mística*. La *mística* a plusieurs significations et usages. Sous sa forme ritualisée – la plus connue et étudiée – elle est une sorte de mise en forme, en scène et en sens, d'une expérience et d'une mémoire collectives ; une sorte de représentation théâtrale de la vie des sans-terre. En même temps, la *mística* possède trois autres formes de manifestation : 1) le vécu quotidien ; 2) une manière de décrire la qualité de la relation entre les personnes d'un groupe ; 3) des moments symboliquement chargés, comme, par exemple, couper le barbelé d'une ferme en vue de l'occuper. Le dénominateur commun entre ces différents usages et significations de la *mística* est, à notre avis, le fait qu'elle agit comme médiation entre des idéaux politiques et existentiels et la réalisation de ces derniers dans la pratique. Ce faisant, elle crée et maintient une communauté politique en action, ce qui lui confère un rôle proéminent dans la perpétuation de l'expérience politique.

Ce chapitre analyse la question de la transmission et de la perpétuation de l'expérience politique à COOPAN. Nous constaterons qu'il existe différents niveaux de tension entre différents groupes d'individus. D'un côté, chez les adultes, tous s'accordent pour dire que la transmission de l'expérience politique aux jeunes est fondamentale pour le futur de la coopérative. De l'autre, ces mêmes adultes ne semblent pas faire assez confiance aux jeunes et prendre assez d'initiatives pour les engager davantage dans la coopérative. En ce qui concerne les jeunes, il y a, d'une part, un groupe de jeunes très politisés qui se plaint du fait que les adultes ne les écoutent pas et ne leur donnent pas assez de responsabilités dans la coopérative. D'autre part, lorsque ce groupe essaie

252-253).

d'organiser des réunions entre jeunes pour leur faire part de leur préoccupation et pour essayer de mieux organiser la relève, il y a très peu d'écoute et d'intérêt de la part des autres jeunes. Nous présenterons d'abord un portrait démographique des jeunes de COOPAN, pour ensuite montrer comment les tensions mentionnées se déploient sur le terrain, d'abord sur le plan de la transmission, ensuite sur celui de la perpétuation de l'expérience politique.

11.1. Portrait démographique des jeunes à COOPAN

Le premier fait à souligner est l'opportunité de travail bien rémunéré[491] pour les jeunes ; opportunité inexistante pour les familles qui produisent individuellement (ou même pour les familles urbaines de classe moyenne). En effet, la plupart des jeunes de l'*Assentamento Capela* travaillent pour des entreprises de la région, qui viennent les prendre à l'*assentamento*. Airton observe que « les filles dépensent plus pour des vêtements et tout, mais les garçons économisent beaucoup d'argent. Ils s'achètent donc des motos ou une voiture ». Nous demandons s'il croit que les jeunes gagnent trop : « peut-être, en effet, mais sur quelle base juger ce qui est trop ou pas assez ? D'un côté, trop de confort, mais, de l'autre, pourquoi cela serait-il injuste ? Sinon, on t'accuse d'exploiter les jeunes » (Conversation avec Airton, 18 juin 2013).

En 2014, les « jeunes de COOPAN » sont âgés de dix ans à vingt-quatre ans[492]. Il existe un total de soixante fils et filles d'associés, en comptant les jeunes qui n'habitent

[491] En tant que travailleurs à temps partiel, les jeunes reçoivent entre $600 et $700 reais par mois (le salaire minimum à temps plein en 2013 était de $678 reais), mais sans avoir presque aucune dépense mensuelle, ce qui leur permet d'économiser des sommes importantes.

[492] L'expression les « jeunes de COOPAN » est employée par tous les membres de la communauté COOPAN, enfants, adolescents et adultes. Allan, le plus âgés des jeunes, a vingt-quatre ans, mais est toujours considéré comme faisant partie des « jeunes de COOPAN », et ce, même s'il possède le statut

pas à COOPAN (environ une dizaine), qui ont quitté pour faire leur vie ailleurs. Vingt-huit parmi eux travaillent à COOPAN en comptant les six qui font présentement leurs études universitaires ailleurs. Le reste n'a pas encore l'âge de travailler. La plupart des jeunes de COOPAN commencent à travailler quelques heures par semaine, entre l'âge de dix et onze ans (mais ce n'est qu'à partir de quatorze ans qu'ils sont considérés comme travailleurs à temps partiel), en gagnant environ la moitié du revenu d'un associé. En 2014, la main-d'œuvre jeune était âgée entre quatorze et vingt-quatre ans. La plupart des plus âgés qui n'ont pas poursuivi d'études universitaires exercent leur emploi à plein temps à dix-sept ou dix-huit ans. Ils ont le droit de devenir associés, et donc de recevoir les pleins revenus, à l'âge de seize ans et tous ceux qui ont atteint cet âge sont maintenant associés (environ une dizaine). Cela signifie que les plus vieux travaillent à COOPAN depuis plus de dix ans et ont donc vécu la moitié de la vie de la coopérative en tant que travailleurs. La grande majorité de ceux et celles qui travaillent depuis au moins cinq ans a occupé des postes dans presque tous les secteurs. C'est une politique interne de COOPAN d'appliquer la rotation des tâches aux jeunes pour qu'ils soient en mesure d'exécuter n'importe quel travail plus tard.

Tous ceux et celles en âge d'étudier l'ont fait, sans exception, à *Rui Barbosa* au niveau primaire[493] ; presque tous, sauf trois, à *Nova Sociedade* au niveau secondaire[494].

---

d'associé comme n'importe quel « adulte ». En fait, la division entre « jeunes » et « adultes » est générationnelle. Les adultes sont les membres fondateurs de COOPAN ; les jeunes sont leurs fils et filles.

[493] Bien que située dans un *assentamento* du MST, *Rui Barbosa* ne possède pas de cursus pédagogique différencié des autres écoles publiques de la région ou de l'État, ni d'employés *assentados,* comme c'est le cas dans d'autres écoles d'*assentamentos*. Malgré l'absence d'un programme pédagogique adapté au profil socio-économique des paysans et inspiré des principes politiques du MST, l'enseignement dispensé à *Rui Barbosa* a tout de même un effet de rassemblement identitaire « Sans Terre » et de création de liens sociaux communautaires. Cela s'explique par le fait que l'histoire des parents a un point nodal commun, soit l'engagement dans le MST. Les enfants sont tous issus de la même classe sociale, fils de petits agriculteurs, et l'expérience politique des campements vécue par leurs parents a pour effet de créer un sentiment d'appartenance collective chez les enfants, les inscrivant dans une histoire commune.

Cinq d'entre eux, qui travaillent toujours à COOPAN, ont poursuivi leurs études à

Qui plus est, le cursus pédagogique standard n'empêche pas les directeurs et enseignants de *Rui Barbosa* d'être sensibles à la lutte du MST. La simple décision de vouloir travailler dans une école située dans un *assentamento* du Mouvement exprime une sympathie de ces travailleurs envers la cause des sans-terre. Cette même connivence se vérifie également dans des projets de partenariat présentement en élaboration entre *Rui Barbosa* et *Nova Sociedade*, qui, elle, emploie la « pédagogie de la campagne ». Cette expérience d'éducation orientée vers des jeunes aux filiations sociales semblables et par des adultes sensibles à leur histoire collective vise explicitement à forger une vision du monde et de la campagne construite à partir d'une expérience politique commune.

[494] Le même phénomène de construction d'identité collective se déploie au niveau secondaire. Une fois le diplôme primaire en poche, la grande majorité des enfants poursuivent les études à *Nova Sociedade* (Nouvelle société). Cette école est située dans l'*Assentamento Itapuí*, à 20 minutes d'autobus scolaire de COOPAN. Bete, la directrice, raconte que l'école a été fondée en 1993 par le MST, soit un an avant COOPAN. Elle est fréquentée par 460 étudiants des niveaux *médio* et *fundamental* (de neuf à dix-sept ans) et compte vingt-six à vingt-sept enseignants, incluant la Direction composée de cinq personnes, et environ trois fonctionnaires. L'École possède une salle informatique, mais sans Internet pour l'instant (en 2014), et une bibliothèque avec quelques milliers de volumes, mais sans personne pour s'en occuper en permanence. L'École a une quarantaine de salles de classe, une cour intérieure, un terrain de football, un gymnase semi couvert, ainsi qu'un potager agroécologique. *Nova Sociedade* applique la « pédagogie de la campagne », qui « motive les jeunes à entrer dans la lutte et les conscientise sur les enjeux et la réalité de la campagne. On enseigne la lutte du Mouvement. […] On leur enseigne leur réalité » (Conversation avec Bete, 13 juin 2013).

Dès que nous mettons les pieds dans les espaces de *Nova Sociedade*, nous sommes frappé par le souci esthétique inspiré des luttes politiques. L'École est décorée aux symboles du MST : drapeaux, affiches, campagnes politiques, photos de Sebastião Salgado, portrait de Paulo Freire, de Che Guevara, etc. Le bureau de la directrice s'appelle d'ailleurs « bureau Che Guevara », tandis que la bibliothèque a été nommée *Biblioteca Paulo Freire*. On retrouve également des travaux artistiques politisés faits par les élèves, comme une grande peinture couvrant tout le mur de l'entrée de l'École et illustrant des sans-terre du MST. La pédagogie de la campagne se laisse également appréhender dans les activités pédagogiques. Par exemple, en 2012, les enseignants et les membres de la Direction ont décidé de mener une « recherche socio-anthropologique » avec les élèves et leurs « communautés ». Cette recherche consistait à sélectionner cinq à six étudiants de dernière année du secondaire pour les envoyer dans les villages d'où sont issus la plupart des élèves. Ils devaient rencontrer les familles, leur poser des questions, et leur faire répondre à un questionnaire dans le but à la fois « d'entrer dans leur maison, voir le quotidien des familles, comment elles vivent », ainsi que de tracer un portrait démographique et d'opinions des parents de *Nova Sociedade*. Une partie de la recherche comportait d'ailleurs une visite à COOPAN afin de réaliser des entrevues dans le but d'apprendre comment les familles vivaient et travaillaient au même endroit et en quoi consistait une coopérative.

L'approche pédagogique employée à *Nova Sociedade* insiste également sur l'encouragement explicite aux élèves de « participer à la lutte par leur propre expérience politique » (Conversation avec Bete, 13 juin 2013). En avril 2013, les élèves de quatorze à dix-sept ans ont manifesté aux côtés de leurs enseignants devant le Secrétariat étatique d'éducation à Porto Alegre. Pour la plupart, cette manifestation était leur deuxième action politique à vie. Cette action, non seulement encouragée, mais organisée par l'École, avait pour objectif de faire pression sur le gouvernement pour revendiquer un investissement de $5 millions de reais destinés à rénover des infrastructures délabrées. L'importance d'une telle action pour notre propos s'exprime dans les mots de l'enseignant de mathématique, Cristianderson : « Ils apprennent à faire des liens entre les problèmes de l'École et ce qui se passe à l'extérieur, au niveau de l'État. Les égoûts qui ont explosé, la cour délabrée, ils voient que ce n'est pas la faute à Bete ni à personne ici. Ce type de raisonnement critique qu'ils apprennent à développer ici est ce qu'on espère qu'ils garderont pour le reste de leur vie » (Conversation avec Cristianderson, 13 juin 2013). Au-delà de la pédagogie de la campagne, *Nova Sociedade* innove également par sa structure organisationnelle basée sur la démocratie participative. Il y a une « coordination démocratique » à tous les niveaux de l'École. Chaque classe est organisée en deux *núcleos* avec deux coordonnateurs par *núcleo*, de préférence une fille et un garçon. Bien que l'école possède un organigramme hiérarchique, en pratique, les décisions administratives et pédagogiques sont prises de manière collégiale par une assemblée de professeurs et d'administrateurs.

l'*Instituto Educar*[495], situé à Pontão, à 300 km de COOPAN. Cette institution offre un programme combinant les deux dernières années du secondaire avec deux années de niveau collégial. Trois jeunes de COOPAN ont suivi ce programme et décroché un diplôme technique en administration de coopérative. Les deux autres y ont étudié pendant deux ans au niveau collégial et ont obtenu un certificat en agroécologie. Parmi les jeunes qui étudient à l'université, une fait un baccalauréat en économie, une autre en psychologie, deux en administration de coopérative, un en agronomie et un termine un baccalauréat en médecine vétérinaire. Ce dernier, Cristiano (vingt-quatre ans), fils de Zanete et d'Anida, étudie à Cuba dans le cadre d'un partenariat entre le gouvernement cubain et le MST. Il doit revenir à COOPAN après ses études et devenir le vétérinaire dont la coopérative a grandement besoin. C'est la coopérative qui paie ses études avec l'aide du MST.

11.2. La transmission intergénérationnelle de l'expérience politique

Mis à part trois jeunes, tous les autres sont nés lorsque les parents avaient déjà obtenu la terre, n'ayant donc pas connu le campement. Les trois qui l'ont connu étaient bébés et ne se souviennent de presque rien. Pour les parents, cette situation représente une des racines du problème. Dans les mots de Bete : « Comment les enfants prendront-ils conscience sans camper ? Nous voulons que notre fille donne suite à notre lutte. Comment fait-on cela si elle ne passera jamais par le campement ? C'est notre défi interne » (Conversation avec Bete, 18 juin 2013). Bien entendu, il va sans dire que les parents ne

[495] L'*Instituto Educar* est une école de niveau collégial créée par le MST. Les étudiants sont tous des fils de sans-terre, soit *assentados* soit encore campés. Ils appliquent la même « pédagogie de la campagne » que *Nova Sociedade*. La grande différence est que les étudiants vivent à l'école pendant leur « temps d'études » de deux à trois mois ; ensuite ils passent un « temps de communauté », également de deux à trois mois, dans leurs *assentamentos* afin de ne pas « se déconnecter de leur réalité » et pouvoir « appliquer leurs nouvelles connaissances acquises sur le terrain ». Les étudiants sont issus de tout le Brésil (Notes de terrain, 23 juin 2013).

souhaitent pas voir leurs enfants traverser la même souffrance matérielle. Cependant, comme dit Bete,

> « nous disons toujours que ce que nous avons vécu n'était pas que souffrance. C'était une souffrance matérielle, mais en termes d'esprit, c'est ce qui nous a sauvé. Parfois j'entends des parents dire : "je ne veux pas que mes enfants vivent ce que j'ai vécu". Moi je dis le contraire, je veux qu'ils vivent ce que j'ai vécu ; non pas ressentir la faim, mais avoir cette opportunité de vivre, de voir la vie différemment » (Conversation avec Bete, 18 juin 2013).

Kombi abonde dans le même sens :

> « Les jeunes d'aujourd'hui ne sont pas comme nous… Ils n'iront jamais camper. Au moins on réussit à les retenir ici ! Avec le travail. Mais ils n'ont pas les mêmes préoccupations qu'on avait à leur âge. Tous travaillent, mais pas parce qu'ils devront assumer [la direction de la coopérative bientôt]. D'après ce qu'on voit, ils ne pensent pas à cela. Tout était déjà fait quand ils sont arrivés. Ils n'ont pas souffert » (Conversation avec Kombi, 17 juin 2013).

Pour Bete et Kombi, l'expérience de la souffrance prend une connotation positive. Ils ont fait l'expérience charnelle de l'injustice. C'est la souffrance vécue qui leur permet de valoriser ce qu'ils ont construit. Vivre de la solidarité, du partage, de l'entraide, complète ce portrait de l'expérience subjective politique fondatrice. En un mot, c'est l'expérience du parcours qui donne sens à la situation présente.

La question est donc de savoir comment transmettre aux jeunes les effets de cette expérience politique par d'autres moyens ? Tel que mentionné, l'une des réponses clés du MST à ce problème est l'éducation. Dans certains États, comme au Rio Grande do Sul, le MST a réussi à implanter un vaste réseau d'écoles adoptant la pédagogie de la campagne. Dans le cas de COOPAN, cela a permis de fournir une éducation complète (primaire, secondaire et collégiale) basée sur les principes politiques du MST à tous les enfants d'*assentados*. En ce sens, l'on peut affirmer que – pour le MST – COOPAN vit une

situation d'éducation politique considérée « idéale ». Pourtant, le problème persiste selon les associés. Même l'éducation politique ne semble pas préparer les jeunes à prendre la relève. Pour comprendre cette situation, l'observation ethnographique de certaines tensions et contradictions est indispensable. À première vue, il existe un grand conflit de perceptions entre les jeunes et les adultes par rapport au problème. D'un côté, le sentiment des adultes selon lequel « les jeunes ne sont pas prêts à prendre plus de responsabilités », fait en sorte qu'ils ne leur délèguent aucune tâche importante. De l'autre, des jeunes comme Bruna et Ana Paula se plaignent que les adultes ignorent leurs opinions et ne leur font pas assez confiance. Elles déplorent le fait que les adultes oublient l'engagement politique, ne font presque plus de *mística*, ne pensent plus comme « collectif » et veulent simplement recevoir leur salaire à la fin du mois :

> Ana Paula : Par exemple, en assemblée tout le monde vote. Mais les personnes ont des préjugés envers les femmes et les jeunes. Presque personne ne dit qu'on devrait mettre des femmes et des jeunes [dans les postes de Direction et Coordination]. Ils ont peur que cela ne fonctionne pas. C'est comme cela depuis longtemps.
> Bruna : Ma mère insistait beaucoup pour que je connaisse l'histoire du Mouvement. Mais aujourd'hui, ici, les personnes n'ont plus cette conscience. La coopérative doit payer des heures de travail pour que les gens aillent manifester. Ce n'est pas une conscience qui me dit d'y aller, car la cause est juste. J'y vais, car non seulement je ne travaillerai pas, mais je serai payé pour ne pas le faire. Donc tu te demandes, d'accord, nos parents ont été campés, mais est-ce qu'ils s'en souviennent encore ?
> Ana Paula : Tu peux voir sur les photos d'époque que toutes les réunions ils faisaient des *místicas*, ils chantaient l'hymne [du MST]. Maintenant ils ne le font plus.
> Bruna : Je crois qu'aujourd'hui il y a beaucoup de gens qui ne pensent plus comme coopérative, coopérer, aider. Beaucoup de gens pensent plus en termes individuels qu'avant. Avant, on pensait plus ensemble, on s'aidait plus, on pensait plus comme un collectif. Maintenant on va vers trop d'intérêts particuliers. […] Ils [les adultes] attendent juste leur salaire. Tout le monde pense à recevoir à la fin du mois. Mais il y en a qui ne pense qu'à recevoir à la fin du mois (Entrevue collective avec les jeunes de COOPAN, 10 juin 2014).

Du côté des adultes, Bete observe que

> « les jeunes ici ont une vie tellement confortable économiquement qu'ils ne veulent pas sortir d'ici. Ce n'est pas tant parce qu'ils aiment l'endroit, que le fait qu'ils ont tout ici : Internet, voiture, endroits pour sortir, belle maison, repas collectif, sport, etc. » (Conversation avec Bete, 18 juin 2013).

Bosa arrive à la même conclusion : « Les jeunes qui restent dans la coopérative le font pour l'argent. Certains ont une conscience politique, mais ils ne sont pas beaucoup » (Conversation avec Bosa, 20 juin 2013). Beto renchérit en affirmant que certains jeunes à COOPAN ne voient pas ce que peuvent apporter les études dans leur vie :

> « Il y en a beaucoup qui ne veulent plus étudier. Allan, Rafa, ils pensent que s'ils partent étudier ils perdront trop d'argent. Ils ne voient pas qu'ils peuvent étudier, revenir et appliquer leurs connaissances ici. Avec les nouvelles technologies, on a besoin de jeunes pour nous rafraîchir les idées » (Entrevue avec Beto, 10 juin 2014).

Selon lui, les jeunes de COOPAN travailleraient pour les entreprises de la région, si ce n'était « la commodité de travailler près de la maison », d'avoir « le repas du midi tout prêt », ainsi que « les bons salaires » (Entrevue avec Beto, 10 juin 2014).

Nous avons côtoyé et eu de nombreuses discussions avec les plus politisés d'entre les jeunes. Ils participent du mouvement des jeunes, *Levante Popular da Juventude*[496], s'impliquent dans la jeunesse du MST, critiquent la répartition genrée des tâches à la maison, organisent des cours et des groupes de lectures, participent aux manifestations, valorisent « l'histoire et la conquête » de ce que représente COOPAN. Nos observations montrent également que ces jeunes sont ceux dont les parents sont les plus politisés,

[496] Le *Levante Popular da Juventude* est présentement le mouvement social de jeunes le mieux organisé au Brésil. Présent dans une dizaine d'États, il regroupe plusieurs dizaines de milliers de jeunes et organise diverses rencontres et actions politiques à travers le pays. Plusieurs militants du mouvement sont des fils de sans-terre et ils sont particulièrement bien structurés au Rio Grande do Sul. Le bureau de coordination est situé dans le Secrétariat étatique du MST à Porto Alegre, mais le mouvement garde une indépendance politique.

souvent les familles de leaders, Direction et Coordination[497]. Bruna (dix-neuf ans), fille de Reni, est l'une des organisatrices du *Levante Popular da Juventude*. Elle tente présentement, avec l'aide de son frère Vinicius (vingt ans) d'organiser un chapitre du mouvement à Nova Santa Rita. Ana Paula (vingt-trois ans), fille de Bosa et de Fatima, est un autre exemple de jeune engagée. Elle est mariée depuis deux ans à Erlom (vingt-deux ans). Ils se sont connus pendant leurs études à l'*Instituto Educar*. Ils vivent maintenant dans une petite maison dans l'*agrovila* et travaillent à COOPAN. Bruna et Ana Paula ont organisé toute la *mística* pour l'anniversaire des vingt ans de COOPAN en mai 2014. Bruna travaille à COOPAN depuis sept ans, Vinicius depuis dix ans et Ana Paula depuis onze ans. En 2010, ils organisaient fréquemment des groupes de discussions avec les jeunes de COOPAN et réussissaient à les mobiliser pour participer aux actions du MST et du *Levante Popular da Juventude*, notamment le Campement de la jeunesse, un grand campement autogéré qui a lieu une fois par an depuis cinq ans et qui rassemble des milliers de jeunes.

Ces deux discours révèlent un conflit qui semble, en première analyse, structurer le problème de la transmission de l'expérience politique. Les adultes perçoivent les jeunes comme immatures, n'ayant pas un sentiment d'appartenance envers la coopérative, trop préoccupés par l'argent et accommodés matériellement. Les jeunes politisés, quant à eux,

[497] Évidemment, nous ne pouvons pas généraliser. Allan (vingt-quatre ans), fils de Romeu (coordonnateur du secteur de plantation) et Elenice, est l'ainé des jeunes de COOPAN. Il a fait ses études jusqu'au niveau collégial à l'*Instituto Educar* où il a décroché un diplôme de technicien en administration de coopérative. Elenice raconte : « On lui parle. Avec Allan ici à la maison, on lui parle souvent ! On lui raconte que pour que nous ayons tout ce qu'on a aujourd'hui, ce ne fut pas facile. On lui dit : "tu n'as pas souffert car tu avais juste un an ou deux au campement, mais nous oui". Donc on essaie de toujours exposer ces choses, notre passé. Mais un jeune, c'est un jeune. Tu sais comment c'est la jeunesse. Et encore qu'il a été élevé à la campagne. Imagine si c'était en ville ! Mais je crois qu'il nous suit quand on lui parle. Il a une tête sur les épaules. Mais il doit mûrir encore ». Romeu ajoute : « Au moins, il n'y a jamais eu de problème de drogue dans la coopérative. C'est déjà quelque chose d'important qu'on a évité » (Entrevue avec Romeu et Elenice, 21 juin 2013). Dans nos conversations avec Allan, celui-ci n'a jamais manifesté de préoccupations quant au sort de la coopérative. Nous le voyions souvent car il travaille au silo de riz et nous ne l'avons jamais entendu parler de quoique ce soit de politique.

estiment que les adultes ne leur font pas assez confiance et ne leur délèguent pas assez de responsabilités.

Cependant, malgré l'importance de ce conflit, des observations plus approfondies de la situation nous obligent à nuancer ces perceptions par l'analyse des différentes positions des individus à l'intérieur des groupes d'adultes et de jeunes. Bien que les déclarations des adultes ci-haut semblent véhiculer un jugement de valeur très fort envers les jeunes, certains sont en réalité conscients du fait qu'ils font aussi partie du problème. Airton, par exemple, commente la question de la manière suivante :

> « Comment travailles-tu, comment construis-tu un leadership ? Plus compliqué encore, un leadership avec tes enfants ? On doit prendre le temps pour réfléchir à ces questions. On [les adultes] ne crée pas assez d'espace. D'une certaine manière, les jeunes ont un espace, pour travailler, pour parler et discuter, mais il y a encore beaucoup de résistance [de la part des adultes]. Ils [les adultes] n'ont pas suffisamment confiance en eux [les jeunes] pour leur donner certaines responsabilités plus importantes. Ils croient qu'ils n'ont pas le droit à l'erreur. Mais s'ils ne se trompent pas, ils n'apprendront jamais ! » (Entrevue avec Airton, 25 mars 2013).

Airton poursuit en disant qu'il y a

> « […] clairement un problème de manque de temps dans la Direction. Bosa et les autres sont tellement engagés dans le processus de production qu'ils finissent parfois par oublier le côté formation [des jeunes]. Il faut désigner des personnes dans les secteurs qui seraient responsables de cette tâche. […] Le problème est qu'ici [à COOPAN] on reste englué dans la production, car on doit fournir des résultats, on doit produire, on doit travailler et on finit par perdre de vue l'horizon » (Entrevue avec Airton, 25 mars 2013).

Nous lui posons la question à savoir si COOPAN a mis en place des incitatifs pour que les jeunes s'impliquent davantage au sein de la coopérative. Sa réponse : « Écoute, la conscience du problème est là. Mais il n'y a pas un travail planifié et organisé » (Entrevue avec Airton, 25 mars 2013).

En ce qui concerne les jeunes, nous remarquons que le discours cité plus haut est en réalité tenu par un petit groupe engagé politiquement. En revanche, les autres jeunes semblent plutôt désintéressés par un engagement plus prononcé dans la coopérative. Par exemple, Bruna affirme à ce sujet :

> « Il y a aussi la question du genre, par exemple. On dit qu'il n'y a pas de femme dans la Direction, mais quand tu leur demande [aux femmes] qui voudrait en faire partie, il n'y a personne qui se présente. Même chose ici, avec les jeunes, si tu demandes qui aimerait être coordonnateur d'un secteur, personne ne se présentera. Mais il faut le faire ! Il faut le concrétiser ! Un jour pas si loin, on devra le faire ! D'accord, on est jeunes, mais un jour on devra assumer. On a l'habitude de se plaindre de tout, mais de ne pas trouver de solution » (Entrevue collective avec les jeunes de COOPAN, 10 juin 2014).

Nous avons fréquenté ce groupe de jeunes moins engagés dans diverses situations (travail, fêtes communautaires, repas du midi, parties de football, etc.). Dans toutes les conversations que nous avons entendues, il n'a jamais été question de sujets politiques. Ces jeunes étaient également présents lors de l'entrevue collective (sans la présence d'aucun adulte) et ont choisi de ne pas prendre la parole sur aucune des questions posées.

Un autre exemple est celui de Vanessa, une jeune très politisée récemment revenue vivre à COOPAN[498]. Elle organise une rencontre avec tous les jeunes pour discuter de ces problèmes de manière informelle. Malgré son absence de la coopérative pendant plusieurs années, elle a toujours entretenu de bonnes relations avec les jeunes. Elle habitait seule au moment de la rencontre et les avait invité à un *churrasco*[499] (barbecue) chez elle. À sa grande déception, seulement cinq jeunes se sont présentés, ses amis proches. « Même avec

[498] Les parents de Vanessa, Geraldo et Rosimere, sont des « libérés » de COOPAN. Ils ont vécu pendant huit ans à l'École nationale Florestan Fernandes (ENFF) et comptent parmi les premiers « bâtisseurs » de l'école. Vanessa et sa sœur, Raiza (seize ans) ont vécu à l'ENFF ces huit années.

[499] Il est important de mentionner que le *churrasco* est considéré le met traditionnel des *gaúchos* et que ces derniers refusent rarement une invitation pour ce type de repas.

de la bouffe et de l'alcool gratuit, ils ne viennent pas ! », dit Vanessa[500] (Conversation avec Vanessa, 16 juin 2013). Pendant quelques années, lorsque la plupart des jeunes étaient encore à l'école (secondaire ou collégial), ils organisaient beaucoup de rencontres entre eux pour discuter de sujets politiques et de la coopérative. Lors de notre entrevue collective, nous avons demandé si ces rencontres ne leur manquaient pas. Miriam répond :

> « On a recommencé, mais personne ne vient. Je crois qu'avant on n'avait pas accès à autant de fêtes ou d'autres loisirs, donc on se réunissait le soir chez quelqu'un au lieu de sortir. Maintenant, tout cela a changé. Presque personne n'avait de permis de conduire aussi » (Entrevue collective avec les jeunes de COOPAN, 10 juin 2014).

Ce portrait plus complexe des interactions et perceptions entre jeunes et adultes nous révèle une tension à l'intérieur de chaque groupe. La première, entre les adultes conscients du fait qu'ils ne laissent pas assez de place aux jeunes et les adultes qui croient que les jeunes ne sont pas suffisamment matures pour prendre la relève. La seconde, entre les jeunes politisés et ceux intéressés par d'autres choses que de s'investir dans la coopérative ou politiquement.

Comment comprendre ce portrait ? Pour ce qui est des jeunes, il faut relever le fait que, dans une société et une communauté libre, il est simplement normal que les intérêts personnels de jeunes adolescents diffèrent, et ce, malgré un cheminement de vie et une éducation politique fort semblable. Ce sont des adolescents en quête d'identité personnelle. La plupart des adultes encouragent d'ailleurs les jeunes à sortir de la coopérative pour expérimenter la vie ailleurs. Indiane (vingt-deux ans), fille d'Airton et

[500] Vanessa avait pris la peine de vérifier si une majorité d'entre eux était disponible ce samedi là afin de s'assurer qu'il n'y ait pas « d'excuse injustifiée ».

Bete, fait ses études universitaires dans l'État du Paraná et compte revenir ensuite à COOPAN. Elle affirme que :

> « c'est vraiment une grande chance pour moi de pouvoir étudier au Paraná, même avec tous les problèmes de l'université[501]. Je crois que cette expérience m'a ouvert les yeux à d'autres réalités que je n'aurais pas pu avoir si j'étais resté à COOPAN ou si j'avais arrêté les études après l'*Educar* » (Conversation avec Indiane, 17 mai 2015).

Sa mère affirme que « [c]'est important pour elle pour qu'elle fasse ses propres choix, qu'elle construise sa propre histoire » (Conversation avec Bete, 13 juin 2013). Airton complète :

> « Les jeunes aussi sont dans une phase qui n'est pas facile. D'abord, l'important c'est qu'eux-mêmes se trouvent, peut-être en s'aventurant ailleurs, dans d'autres choses. C'est pourquoi c'est bien de sortir d'ici un peu, connaître d'autres endroits, aussi pour qu'ils se rendent compte que la vie est plus difficile que certains peuvent le croire » (Entrevue avec Airton, 25 mars 2013).

Indiane est une des jeunes les plus politisées de la coopérative ; elle organise des actions, participe à des manifestations et suit de près l'actualité politique et militante. Bien que cette tension entre les jeunes plus politisés et ceux moins préoccupés par la relève soit bien réelle, elle n'empêche pas une forte amitié entre la plupart d'entre eux, démontrée, notamment, par les nombreuses fêtes et sorties auxquelles ils participent ensemble.

En ce qui concerne les adultes, il est aussi normal d'observer une tension entre le besoin de devoir déléguer des pouvoirs et la peur ou l'anxiété que cela engendre, compte tenu du fait que la coopérative est le « projet de toute une vie ». La perception de plusieurs adultes, y compris ceux et celles qui croient qu'on devrait déléguer plus de responsabilités aux jeunes, est que la vie matérielle trop aisée des jeunes fait en sorte qu'ils « perdent

[501] Indiane étudie dans la première université publique, Universidade Federal Fronteira Sul, située à l'intérieur d'un *assentamento*. Nous avons visité cette université en mai 2015 et Indiane ainsi que d'autres étudiants disaient qu'ils « aimaient beaucoup l'université », mais que les installations physiques étaient encore précaires et qu'il manquait de matériel.

parfois le contact avec la réalité », ce que cela représente « de travailler dur pour avoir ce qu'ils ont » (Notes de terrain, 10 octobre 2013).

Cette double tension se manifeste clairement dans l'exemple suivant. En vue de la Rencontre de la jeunesse du MST, certains associés disent qu'on devrait libérer tous les jeunes pour y participer ; mais d'autres font plutôt valoir la nécessité de travailler. Cette tension a fini par créer un « problème politique ». D'un côté, il y a les parents qui privilégient le travail au détriment des actions politiques, non seulement de leurs enfants, mais en général. De l'autre, des parents qui ont toujours tenu un discours politique qui va au-delà de la coopérative. On a finalement décidé de libérer les jeunes pour se rendre à la Rencontre, mais, au final, comme c'était pendant une fin de semaine et que c'est leur seul temps libre, très peu y sont allés. Airton dit :

> « la Direction aurait dû les pousser à y aller. C'est ce que je dis depuis le début. On les a libérés, mais sans faire une discussion avant en expliquant pourquoi on le faisait et pourquoi c'était important. La Direction est sensible à ces questions. Mais c'est une chose d'être conscient du problème, c'en est une autre de faire quelque chose, de créer des mécanismes qui aient un effet concret sur les jeunes[502] » (Entrevue avec Airton, 25 mars 2013).

Bosa résume le problème en soulignant le fait qu'il existe non seulement deux générations différentes, mais aussi des « personnes différentes » à l'intérieur de chaque génération. Autrement dit, il y a des divisions « inter » et « intra » générationnelles :

> « Les gens s'accommodent, vieillissent, sont moins enthousiasmés, ne s'impliquent plus autant dans la coopérative. C'est pour cela qu'on doit toujours créer de nouvelles choses. Mais maintenant le plus gros problème, c'est la transmission aux enfants. Ce sont deux générations différentes et les personnes à l'intérieur des générations ont des idées différentes. On ne peut pas imposer aux enfants de prendre la relève » (Entrevue avec Bosa, 3 mai 2013).

[502] Airton disait, par exemple, qu'ils pourraient organiser des conférences ou des présentations de documentaires à COOPAN, activités qu'ils faisaient régulièrement dans le « premier temps » et qui se sont perdues au fil des années.

Bien qu'il y ait un manque d'initiatives ou de « mécanismes » pour inciter davantage la participation des jeunes, Romeu affirme que l'organisation même de la coopérative est pensée en fonction de la relève. Par exemple, les nouveaux projets d'agrandissement et de modernisation des secteurs misent sur le fait que les jeunes seront là pour assumer cette évolution :

> « La coopérative planifie en fonction de cela [des jeunes] : un nouvel abattoir et une nouvelle agro-industrie. Cela veut dire quoi ? Que d'ici vingt ans les jeunes auront un abattoir qui abat quatre cents porcs et vaches par jour. Nous, on a commencé avec quinze. Donc en quarante ans, imagine l'évolution ! Je ne crois pas qu'ils se souviennent de ces débuts, ils étaient trop jeunes. Mais ils se souviendront des conditions actuelles d'ici vingt ans et, s'ils sont encore là, ils valoriseront la coopérative et se souviendront de ce qu'on dit aujourd'hui. […] Donc leur évolution peut être semblable à la nôtre ou beaucoup mieux, tout dépendant de leur dévouement, de leur état d'esprit » (Entrevue avec Romeu, 21 juin 2013).

***

Dans de nombreuses conversations avec Bete, elle en vient toujours à la même conclusion : la prise de conscience politique dans la durée vient autant de l'expérience de partage, de solidarité et d'apprentissage que de l'expérience de l'injustice que matérialisaient les figures du « fermier », du « grand propriétaire terrien », de la « police répressive » et du *jagunço*[503]. Autrement dit, la double expérience de la solidarité et de l'oppression est ce qui nourrit l'esprit politique de lutte. Et cet esprit, comme le dit Reni, se maintient vivant, en partie, grâce à la *mística* : « la *mística* est ce qui alimente l'esprit » (Entrevue avec Reni, 23 mars 2013).

Ce portrait des différentes tensions entre adultes et jeunes nous laisse croire que l'expérience politique se transmet difficilement par l'éducation ou encore, de manière plus générale, par le discours. En effet, l'expérience politique du campement ne peut se

[503] Mercenaires engagés par les fermiers pour réprimer, voire assassiner, les sans-terre.

reproduire chez les jeunes que par une expérience de vie semblable, c'est-à-dire capable de provoquer les mêmes effets que ceux de l'expérience subjective politique fondatrice qui fondent l'identité Sans Terre. En ce sens, peut-être que Romeu a raison de dire que, dans l'avenir, les jeunes valoriseront davantage la coopérative lorsqu'ils seront en mesure de la comparer à ce qu'ils connaissent en ce moment[504]. Que les adultes le veuillent ou non, ils devront éventuellement céder les commandes de la coopérative aux jeunes. C'est peut-être en prenant en main la gestion de la coopérative que les jeunes vivront des expériences politiques qui reproduiront les effets subjectifs que le campement a eu chez leurs parents. Dans tous les cas, autant chez les jeunes que chez les adultes, ces effets ne peuvent jamais être pris pour acquis. Nous l'avons vu, l'expérience politique du campement n'a pas eu les mêmes effets chez tous les individus ; certains l'ont perpétuée, d'autres non. Dans les communautés du MST, la perpétuation de l'expérience politique se donne à voir dans la *mística*, « l'âme du Mouvement » qui « alimente les esprits ».

11.3. La *mística* ou la perpétuation de l'expérience politique

La mística *de vingt ans (5 mai 2014)*

Vêtus de bottes en caoutchouc, jeans, chemises en carreaux et chapeaux paysans, des jeunes de COOPAN, entre six et vingt ans, défilent fièrement dans une sorte de performance théâtrale à l'intérieur d'un gymnase semi-achevé et devant un public adulte captivé. Leurs petits bras transportent des houes, des faucilles, des passoires de céréales remplies de riz et de haricots secs, ainsi que quelques affiches sur lesquelles nous pouvons lire, en outre : « Réforme agraire maintenant ! », « La coopération fait la force ». L'endroit est entièrement décoré de symboles du MST : drapeau géant suspendu derrière la scène, poster-photo de militants décédés (Che Guevara, Rosa Luxembourg, Olga[505],

[504] Bien que certains jeunes travaillent à COOPAN depuis dix ans, ce sont dix années d'un très jeune âge, allant de la préadolescence au début de l'âge adulte.

[505] Olga Benário Prestes était une militante communiste allemande, envoyée au Brésil en 1934 par l'Internationale communiste afin d'appuyer le Parti communiste brésilien (PCB). Elle s'est mariée à Luis Carlos Prestes et le couple a mené ensemble une révolte armée connue comme la *Intentona Comunista*. La révolte a échoué et Olga a été extradée en Allemagne nazie où elle est morte dans les chambres à gaz à l'âge

Marx, militants du MST, etc.), une réplique d'une tente de campement, un carrosse plein de fruits et légumes issus des assentamentos *voisins et de COOPAN. Ces décorations meublent cette* mística *qui a lieu juste avant que soit servi le traditionnel barbecue* gaúcho [506]*. Les spectateurs, dont plusieurs associés d'autres coopératives dans l'État, sont presque tous des Sans Terre, la plupart ayant vécu dans le même campement que les associés de COOPAN. Devant eux, dans l'intervalle d'un chant de musique* sertaneja[507] *aux paroles politiques récitées par Paulo, le conjoint de Reni, Bruna et Ana Paula se relayent sur scène dans la lecture d'un texte (écrit par l'une d'entre elles) qui se termine ainsi : « Vingt ans de luttes sont derrière nous depuis la fondation de COOPAN. Quotidiennement, nous reconnaissons nos victoires et nos conquêtes, mais nous savons aussi que des défis sont devant nous. De la souffrance de nos parents sous la bâche noire a germé cette coopérative. Et c'est unis, dans la coopération, que nous sommes et avons toujours été plus forts. Aujourd'hui, nous célébrons tout ce que nous avons vécu de luttes, de conquêtes et de victoires ». Devant eux, environ deux mille personnes écoutent, plusieurs visiblement émues.* (Notes de terrain, 5 mai 2014).

La scène décrite est un exemple d'une *mística*[508], en l'occurrence celle de la célébration des vingt ans de la fondation de COOPAN. La *mística* est une pratique propre au MST et possède différents usages et significations. Comme disait une sans-terre interviewée par Issa (2007) : « (e)lle est difficile à expliquer, mais facile à vivre […] ». Sous sa forme ritualisée (tel que ci-dessus décrite), elle se rend visible dans une sorte de mise en forme, en scène et en sens, d'une expérience et d'une mémoire collectives. Mais la *mística* a plusieurs significations. Pour certains sans-terre, elle représente avant tout un vécu quotidien[509]. D'autres emploient le terme lorsqu'ils décrivent la qualité de la relation

---

de trente-quatre ans. Ella aura marquée l'imaginaire brésilien des mouvements de résistance et les sans-terre lui rendent hommage fréquemment, comme nous avons pu le constater dans plusieurs espaces du MST.

[506] *Gaúcho* au masculin et *gaúcha* au féminin signifie une personne originaire du Rio Grande do Sul.

[507] Style de musique country brésilien, très populaire dans les communautés de sans-terre.

[508] *Mística* se traduit littéralement par « mystique ». Nous conserverons le mot en portugais en italiques qui renvoie à sa signification contextuelle spécifique.

[509] Voici un extrait d'une entrevue réalisée avec une sans-terre dans l'État de São Paulo. Il est important de souligner que Dona Nita n'a jamais occupé de fonction militante au sein du MST, ce qui aurait pu biaiser sa réponse :

> Chercheur : Pourquoi faites-vous des *místicas* ?
>
> Dona Nita : L'importance de la *mística* pour moi, c'est au jour le jour. […] C'est au jour le jour du travailleur rural. […] Parce que si j'arrête pour y penser, je lave mes vêtements, je prépare ma nourriture, je cultive mes légumes : je suis dans une *mística* (Entrevue avec Dona Nita, 11 mars 2013).

Pour Dona Nita, les activités quotidiennes qui composent le mode de vie paysan tel qu'elle le vit dans une communauté du MST sont donc en soi une *mística*. Le vécu du campement est le début de l'insertion du

entre les personnes d'un groupe[510]. Enfin, certains moments symboliquement chargés peuvent aussi être décrits comme des « *místicas* extraordinaires »[511] (Entrevue avec Dona Anita, 8 mars 2013). De manière générale, malgré les différents usages, formes et significations du terme, nous avançons l'idée que la *mística* peut être interprétée comme l'incarnation pratique d'idéaux politiques et existentiels ayant pour visée de créer et de maintenir une communauté politique en action.

L'organisation des *místicas* rituelles varie selon les communautés. Généralement, lorsque la communauté est suffisamment grande et organisée, elle aura divisé les tâches quotidiennes entre « secteurs » et celui de la « culture » sera responsable des *místicas* sous sa forme rituelle (Fernandes, 2000 : 245-256). Si ce n'est pas le cas, la *mística* sera alors prise en charge par des paysans qui se disposent à l'organiser. Il est important de souligner que la forme et la pratique de la *mística*, ainsi que le statut social des personnes qui l'organisent varient considérablement en fonction du lieu géographique et des normes culturelles où elle a lieu. Par exemple, l'organisation de la *mística* sera réservée à des « militants » expérimentés du MST appartenant au Secteur culture lors de grands

---

sans-terre dans un mode de vie régi par des normes et des pratiques spécifiques qui valorisent la tradition socio-historique du travailleur rural. Comme nous l'avons vu, le campement est l'espace de « socialisation politique » par excellence du MST, où les individus font l'expérience, souvent pour la première fois, de faire partie d'une communauté ou même d'une « famille ». En ce sens, pour ces deux sans-terre, bien qu'elles soient encore dans un campement, être dans la *mística* signifie vivre leur condition paysanne dans une communauté rurale qui leur permet de réaliser la vie qu'elles ont toujours rêvé d'avoir.

[510] Lors d'une réunion pendant l'occupation de la *Fazenda Nazaré* dans l'ouest de l'État de São Paulo, un des coordonnateurs a fait l'intervention suivante : « La *mística* est très bonne ! Les gens sont très unis, contents, de bonne humeur. L'esprit de solidarité est très riche. Il ne faut pas lâcher » (Notes de terrain, 8 mars 2013). Le mot *mística* a ici pour signification la qualité des relations interpersonnelles d'un groupe. Dire que la « *mística* est bonne » signifie que les personnes sont unies, participent aux activités, s'entraident mutuellement, sont de bons *companheiros*. À l'inverse, une « mauvaise *mística* » équivaut à la non-participation, aux disputes entre les participants et à un manque de « chimie » entre les participants. Ultimement, l'effet d'une telle situation serait la « fin de la *mística* ».

[511] Selon des sans-terre la « meilleure *mística* », c'est quand « on arrive et on coupe le barbelé [d'une ferme] », ce qui représente le début de toute occupation de terre : un « moment mystique » et hautement symbolique dans la lutte pour la réforme agraire du MST (voir aussi Branford et Rocha, 2002). Ces évènements sont donc aussi une sorte d'effervescence sociale qui rallie le groupe, le faisant se sentir uni et exalté, générant un « sentiment de victoire, de conquête » et d'appartenance collective. Ces « moments mystiques », qui n'ont rien d'une mise en scène organisée, renvoient également au mot *mística*.

évènements au niveau national et étatique. Mais au début de réunions routinières dans des campements et *assentamentos*, ou encore à l'occasion de la Fête des mères ou des pères, de Noël, de l'anniversaire de la conquête d'une terre ou d'autres évènements semblables, ce seront souvent des « paysans de la base », c'est-à-dire qui ne sont pas nécessairement « militants »[512], qui la prendront en charge[513].

La *mística* du MST tient son origine des racines chrétiennes en provenance de la Commission pastorale de la terre (CPT) et des Communautés ecclésiales de base (CEB), qui faisaient de la *mística* un instrument de lutte personnelle et collective[514]. Au fil du temps, les sans-terre du MST se sont appropriés le concept en lui donnant une connotation davantage politique et sociale, associant la *mística* à la lutte pour la terre et à la création d'une identité collective. Ainsi, les sociologues et les anthropologues caractérisent la *mística* comme une expérience vécue de caractère social, politique, culturel et religieux, orientée par un ensemble d'idéaux qui créent une unité de groupe ou une identité

[512] Pour une analyse de la distinction entre des leaders politiques et les paysans de la base au sein du MST voir Caldeira (2008).

[513] Dans le présent chapitre, nous n'avons pas la prétention de généraliser nos propos à toutes les manifestations de la *mística* partout au Brésil ; nous restreignons notre interprétation aux communautés spécifiques étudiées. Cette interprétation du phénomène va à l'encontre de celle d'Alex Flynn (2013) qui privilégie davantage une analyse de la *mística* dans les communautés du MST possédant un Secteur culture ou lors d'évènements nationaux ou étatiques où ont lieu des grandes *místicas* auxquelles participent parfois des centaines de personnes. Notre niveau d'analyse se concentre davantage au niveau micro en privilégiant l'étude des *místicas* qui se produisent au quotidien.

[514] Le grand penseur brésilien de la théologie de la libération, Leonardo Boff, et le prêtre et militant Frei Betto, dans leur ouvrage *Mística et spiritualidade*, commencent leur interprétation de la *mística* par l'étymologie du mot. *Mística* renvoie à « mystère » tiré de *mysterion* en grec « qui provient de *múein* [et] qui veut dire "percevoir le caractère caché, non communiqué, d'une réalité ou d'une intention" » (Betto et Boff, 2010 : 49). Le fondamental de ce mystère, comme le soulignent plusieurs auteurs (Beto et Boff, 2010 ; Caldart, 2004 ; Bogo, 2002), est sa perpétuité ou sa *non-résolution permanente*. Le grand militant et théoricien du MST, Ademar Bogo, écrit que ce mystère « n'équivaut pas à une énigme qui, une fois déchiffrée, disparaît. Au contraire, plus on la déchiffre, plus mystérieuse elle devient. L'anxiété de toujours chercher davantage dans le monde de l'utopie est quelque chose qui ne s'épuise jamais » (Bogo 2002 : 22). La sociologue de l'éducation Roseli Caldart abonde dans le même sens lorsqu'elle affirme que « dans le mot même se trouve la limite de sa compréhension : *mística* veut dire mystère, autrement dit, si elle est totalement dévoilée elle perdra son sens. C'est pour cela qu'au sein du Mouvement tous sont généralement d'accord pour affirmer que la *mística* "est une réalité qui se vit davantage qu'elle ne se parle" » (Caldart, 2004 : 208).

collective (Chaves 2004 ; Aubrée, 2010 ; Bleil, 2012 ; Lara Junior, 2007). Suivant Issa, l'on peut dire que la *mística* est une « *praxis* collective » ou une « expérience subjective en collectivité » (Isaa, 2007 : 126) ayant la capacité d'unir et d'inciter à l'action[515]. Le MST lui-même affirme en note officielle que la *mística* « est l'âme du MST » (MST, 1999 : 23). Élément clé dans l'institution de la communauté des sans-terre, l'expérience de la *mística* est donc un phénomène politique[516].

Sous sa forme rituelle, la *mística* est souvent la célébration de « compagnons morts dans la lutte » ; d'une conquête de terre ; d'objets matériels représentant le mode de vie paysan ; ou encore de tout autre symbole de la « lutte pour la réforme agraire » ou pour une société plus « juste et digne ». Considérée sous l'angle de la temporalité, elle est la mise en scène d'un « sauvetage » (*resgate*) et simultanément d'une « création » historique, sociale, politique et culturelle de la trajectoire singulière d'une certaine tradition ou manière d'être paysanne. C'est pourquoi la *mística* « condense le temps. À travers la *mística* l'Histoire acquiert une densité mythique » (Chaves, 2000 : 82). Cette symbolique identifie le groupe et le ramène au passé, mais, en même temps, le projette vers le futur, en se fondant sur un vivre ensemble juste. Autrement dit, la *mística* « narre une histoire et une expérience, en faisant revivre la mémoire collective de la paysannerie brésilienne […] », tout en s'inspirant de thématiques politiques contemporaines pour imaginer la

[515] Cette définition de la *mística* comme « sentiment », « force », « énergie », « conviction », créatrice d'identité collective se retrouve dans les travaux de Bleil (2012), Peloso (1994), Hirose (2004), Vieira (2008), Caldart (2004), Torres (2010), Stédile et Fernandes (2012), Betto et Boff (2010), et Coelho (2011). Contrairement à Flynn (2013), le cœur de notre argument est de défendre l'idée selon laquelle la *mística* est d'abord un phénomène politique avant d'être culturel.

[516] D'autres éléments tout aussi fondamentaux dans ce processus sont les marches, les occupations, les campements, les cours, les formations, etc. La *mística* s'ajoute à tous ces éléments dans le processus de formation d'une collectivité et « établit les premières limites entre 'il' (le sujet) et les autres (autrui), autrement dit, le processus de différentiation est fondamental pour que l'identité soit affirmée » (Prado & Lara Junior, 2003).

société future (Issa, 2007 : 125). En somme, l'expérience *mística* enracine les sans-terre dans une « histoire » – culturelle, sociale et politique – dont ils sont les protagonistes.

11.3.1. La *mística* comme existentiel politique

S'il est vrai que les analyses sociologiques et anthropologiques de la *mística* reconnaissent ses effets subjectifs, elles se sont surtout concentrées sur l'influence exercée par sa forme collective. Caldart (2004), par exemple, reconnaît bien le rôle de la *mística* dans l'établissement d'une « manière d'être Sans Terre », expression qui renvoie, certes, à une subjectivité spécifique. Mais la consistance et la durée de cette forme de subjectivité ne sont que très peu explorées dans la littérature et c'est justement ce que nous espérons éclairer à travers la thématique d'un existentiel politique propre à la *mística*. L'effet ultime de cette manière d'être est de contribuer à construire une communauté politique, ce qui présuppose une forme de subjectivité de longue durée, véhiculant des valeurs politiques partagées en collectivité. Une telle perspective, suppose, à nos yeux, l'enracinement d'un sujet dans une communauté – sans pour autant que cette communauté nie l'individualité du sujet. Ce qu'il nous manque pour comprendre ce phénomène est un schéma conceptuel permettant d'éclairer le lien entre ces états subjectifs et l'effet de création d'un sentiment d'appartenance collective.

D'un point de vue merleau-pontyen, la dimension théorique de la *mística* doit être appréciée, certes, historiquement et socio-anthropologiquement, mais aussi de manière existentielle, c'est-à-dire comme expérience du monde qui fait communauté politique (Marques, 2014). En ce sens, la question à se poser devient celle de la création du sens existentiel sous sa forme politique qu'engendre la *mística*. La *mística* peut dès lors être

considérée comme une médiation entre le sujet et le monde qui permet de comprendre sa résonance subjective et les effets de fondation du sentiment d'appartenance. Cette médiation est politique dès lors qu'elle manifeste une force d'attraction entre les parties qui se reconnaissent et s'identifient à un *telos* commun. Par là est illustré l'aspect politique de l'expérience subjective dans l'institution d'une communauté.

Cette expérience subjective ne peut reposer exclusivement sur une réflexion rationnelle ou sur l'émotion. La *mística* marque un temps d'arrêt laissant place à la réflexivité, en même temps qu'elle émeut l'individu, qu'elle touche sa sensibilité, permettant la relance de l'action. En ce sens, elle est un exemple de réflexivité sensible et émotionnelle : un arrimage de la raison et de l'émotion qui se traduit ultimement dans l'action. Elle ne fonctionne pour ainsi dire que si l'on expérimente *le « senti » de notre réflexion et la « pensée » de nos émotions* ; c'est là le caractère proprement existentiel de la *mística*. En ce sens, la *mística* peut être réfléchie en termes d'expérience existentielle politique qui tisse (ou défait) des liens à partir desquels le sujet fait l'expérience de lui-même, de ses sentiments et de ses sensations à partir et envers une communauté ; de sa place à l'intérieur d'un social-historique qui à la fois le dépasse (l'institué), mais dans lequel il s'inscrit et y devient acteur (l'instituant).

Nous l'avons vu, la question du temps est centrale afin de comprendre la manière d'être dans le monde qu'institue la *mística* : en réactualisant le passé et en rendant visible un futur par l'action au présent, elle *actualise* en même temps qu'elle *fonde* une historicité propre aux Sans Terre. La *mística* est donc une institution qui renvoie à une « affinité de principes » (Merleau-Ponty, 1969 : 113) parmi les Sans Terre, en même temps qu'elle présente un caractère unique, adapté au contexte chaque fois différent dans lequel elle

s'énonce. La *mística* se présente comme une médiation permettant de transmettre une culture politique à travers des expériences existentielles. D'un côté, les rituels, les moments mystiques et le vécu quotidien s'incarnent suivant le contexte social, politique et culturel de la communauté et des sujets qui l'organisent tout en respectant des principes communs, tels que la lutte, la solidarité, l'entraide, la mémoire et le collectif. De l'autre, sur le plan de l'esprit de groupe et des expériences subjectives, ce schéma conceptuel nous permet de comprendre la *mística* comme l'institution d'une expérience existentielle portée par des pratiques sociales spécifiques : « son attache à des évènements apparemment contingents où il se forme, s'entretient, se défait, se relance, jusqu'au moment où, devenu passé, il habite à jamais la mémoire » (Lefort *in* Merleau-Ponty, 2003 : 8). Cette interpellation charnelle et réflexive que provoque la rencontre des choses est la conscience expressive du monde, qui se manifeste dans la durée lorsque nous arrimons notre pensée, notre agir et notre sentir à nos actions quotidiennes. C'est cela que nous appelons l'existentiel politique de la *mística.*

11.3.2. La *mística* à COOPAN

Le rôle que joue la *mística* dans la formation des communautés et sujets politiques du MST est donc fondamental. Qu'en est-il de la *mística* chez les associés de COOPAN ? Selon nos conversations et entrevues, les *místicas* rituelles étaient une pratique très courante lors du temps de campement, ainsi que dans le « premier temps » de la coopérative. Dans le « second temps », en revanche, elle s'est graduellement effacée, n'apparaissant que lors de certains évènements commémoratifs. Parallèlement, certains associés soutiennent l'idée qu'elle se serait plutôt transformée pour apparaître sous

d'autres formes. Nous tenterons ici de reconstituer le cheminement du phénomène dans l'évolution de la vie collective des associés.

Au temps du campement, pour débuter presque chaque réunion ou formation, les sans-terre faisaient une *mística* rituelle assez courte, de quelques minutes, pour s'assurer que « les personnes soient concentrées et se rappellent les grands objectifs et espoirs de leurs actions. Pour leur redonner de la motivation » (Entrevue avec Reni, 23 mars 2013). Dans ces cas, les *místicas* ressemblaient davantage à une « liturgie religieuse », une sorte de « prière, quelque chose de plus œcuménique. D'ailleurs, à l'époque, on l'appelait parfois "célébration" et on en faisait les dimanches matins, en plus d'autres occasions » (Entrevue avec Bete, 23 mars 2013). Dans d'autres situations, pour « montrer aux visiteurs que les campés n'étaient pas des vagabonds et qu'ils revendiquaient simplement une terre pour habiter, […] les *místicas* prenaient un caractère hautement politique » (Entrevue avec Bete, 23 mars 2013). Les sans-terre les utilisaient pour dénoncer une injustice de l'État ou des propriétaires terriens :

> « Par exemple, si on voulait critiquer le gouvernement, on faisait une *mística* qui simulait des coupures dans les programmes agricoles ou l'INCRA qui refusait d'exproprier des terres. Si on voulait dénoncer les propriétaires terriens, alors on faisait une *mística* avec des *latifundiários* (grands propriétaires terriens) et ses *jagunços* (mercenaires) qui violentaient les sans-terre. Parfois on faisait une *mística* qui montrait une occupation réussie de terre, quand on croyait, par exemple, que la Justice allait bientôt exproprier une terre » (Entrevue avec Marli, 14 juin 2013).

Lorsque ce n'était pas pour dénoncer un fait de l'actualité, les *místicas* rituelles portaient souvent sur des thèmes historiques de « sauvetage » des « luttes paysannes ». Par exemple, certaines se remémoraient les Ligues paysannes, ces premiers mouvements organisés de paysans sans-terre dans les années 1960, que certains appellent les ancêtres du MST, considérés comme source d'inspiration politique. Au-delà de l'aspect historique,

Dido souligne également le fait que certaines *místicas* mettent en scène des épisodes réels de la vie des sans-terre :

> « La *mística*, tu la fais tous les jours. Chaque chose qu'on faisait en lien avec notre mode de vie était un type de *mística*. Aujourd'hui j'ai labouré la terre, j'ai abattu un porc, j'ai fait une *mística*. D'autres fois ce sont des *místicas* pour attirer l'attention et émouvoir le public. Tu vas faire une lutte, une action, les gens souffrent, il faut faire une mise en scène pour montrer cette souffrance. Tu t'es fait battre [dans une occupation, par exemple], tu vas apparaître dans la *mística*. Il y aura quelqu'un qui représentera cette situation. C'est une *mística* vraie, qui a vraiment eu lieu » (Entrevue avec Dido, 24 mai 2013).

Dido renforce l'idée du vécu quotidien que peuvent manifester les *místicas*, en plus d'observer qu'elles servent aussi à montrer et à dénoncer un événement politique dans la vie des participants au campement. Elles touchent les personnes, car ce sont des histoires vraies qui sont mises en scène comme rappel ou réactivation d'un sentiment et d'une situation vécus.

> « C'est pour cela que souvent on n'a pas besoin de mots pour toucher les personnes. Si la *mística* est bien faite, les gens s'émeuvent juste à la voir. C'était quelque chose que tu avais fait, quelque chose de concret. Quelque chose que tu as vu et dont tu as participé » (Entrevue avec Dido, 24 mai 2013).

Reni a longtemps été la coordonnatrice du secteur d'éducation au campement et s'occupait également d'organiser les *místicas* rituelles. Pour elle :

> « La *mística* servait à rescaper et vivre la force intérieure pour ne pas abandonner la lutte, tout en apprenant et en valorisant notre histoire, notre tradition et notre culture politique. La religion a un peu cet effet [chez les individus], mais, justement, avec une connotation religieuse, en relation avec Dieu. Pour nous c'est davantage un for intérieur, un sentiment, une réflexion, certes spirituelle, mais pas religieuse. […] On voulait montrer et valoriser nos coutumes, nos savoirs d'agriculteurs. Valoriser aussi la vie en campagne et cette valorisation était politique. On en profitait aussi pour dénoncer des injustices, par exemple, en mettant en scène le fait que la terre appartient à ceux qui la travaillent et non pas aux grands propriétaires terriens. Il y avait des grandes *místicas* où les gens pleuraient beaucoup. On devenait très émus. On rescapait toute notre lutte, notre vivre ensemble. Elle fait réfléchir et en

> même temps elle nous émeut. C'est comme si on arrêtait ce qu'on faisait pour réfléchir où on est rendu. Ensuite, on continuait la lutte, en s'organisant. Elle est notre aliment spirituel. Et elle n'est pas mélancolique, idéaliste. C'est quelque chose que l'on vit ! C'est un sentiment ! Cela nous manque beaucoup aujourd'hui… » (Entrevue avec Reni, 23 mars 2013).

Pour Reni, la *mística* est exactement ce que nous avancions plus haut, c'est-à-dire ce qu'on peut qualifier de disposition politico-sensible qui marque un temps d'arrêt et appelle la réflexion en même temps qu'elle revigore les esprits et les sens. Ce travail personnel et collectif se fait par la valorisation de l'histoire sociale, culturelle et politique d'un mode de vie paysan. Elle permet l'interrogation du présent par une compréhension du passé et une projection vers l'avenir. Marli complète à propos du rôle que jouait la *mística* au campement en affirmant que :

> « La *mística* était importante parce qu'elle enseignait. Quand on la faisait pour les visites qui venaient voir qui on était, la *mística* leur montrait pourquoi on était là et ils comprenaient que notre cause était juste. Et quand on la faisait à l'interne, pour nous, elle nous enseignait sur notre histoire qui nous faisait comprendre notre situation actuelle. C'était un complément aux formations, une éducation. On faisait d'ailleurs des *místicas* sur l'éducation en montrant l'importance pour les enfants d'aller à l'école, que ce n'était pas parce qu'on était campé qu'on ne valorisait pas l'éducation » (Entrevue avec Marli, 14 juin 2013).

Cette dimension éducative est fondamentale dans les *místicas*, car elle participe pleinement à son volet réflexif. La *mística* dénonce des injustices en appelant à une réflexion politique sur les conditions socio-économiques et culturelles ; c'est un moment sérieux, mais aussi de plaisir.

Dido dit qu'avant le campement, il faisait partie de « groupes de jeunes » organisés par des « missionnaires » de la Commission pastorale de la jeunesse, également responsable de l'introduction des *místicas* dans ces groupes. Ils organisaient en outre des *bailes* ou *reuniões dançantes* (fêtes ou réunions dansantes) :

> Dido : Ça durait toute la fin de semaine et il y avait des *cultos* (cultes), *reza* (prières), etc. Des groupes invitaient d'autres groupes qui s'entraidaient pour plusieurs choses et redonnaient une partie à la communauté. La politique existait déjà. C'est même là qu'a commencé la politique.
> Chercheur : Vous aviez déjà une certaine sensibilisation à l'injustice, à la pauvreté ?
> Dido : Oui, tout à fait. Dans ces rencontres de jeunes, il y avait déjà des *místicas* sur ces thèmes (Entrevue avec Dido, 24 mai 2013).

Pour Dido, est politique un groupe de personnes qui se réunit, qui pose un geste, une action, autour de principes et de valeurs qui questionnent les règles sociales établies, un entendement du politique qui résonne avec la compréhension phénoménologique que nous avons présentée.

Ce phénomène crucial dans la création et le maintien de la communauté politique a été vécu presque quotidiennement par les associés de COOPAN pendant les quatre ans et demi de campement. Après la fondation de la coopérative, le « premier temps » semble avoir été synonyme de *místicas* rituelles régulières, notamment avant les réunions et les assemblées. Parfois il s'agissait simplement de chanter l'hymne du MST. D'autres fois, lorsque, par exemple, il y avait une négociation avec le gouvernement pour obtenir un crédit agricole, la *mística* portait sur cette situation.

> « Au début on en faisait tout le temps ! Pendant des années ! Après on a commencé à perdre l'habitude. Trop de travail. Avant on faisait plus de réunions aussi. Une ou deux fois par mois, il y avait une assemblée. Maintenant, c'est une fois aux six mois » (Entrevue avec Mauro, 14 juin 2013).

En effet, la *mística* semble suivre la tendance générale de la coopérative, à savoir celle du désenchantement du politique. Il est intéressant de noter que, selon les témoignages, la plupart des associés ne se sont même pas aperçus que les *místicas* rituelles diminuaient. Le « temps limité » dû à la nature du travail propre à l'agro-industrie, a certes contribué à

diminuer le nombre de réunions et, conséquemment, les *místicas* auraient perdu leur place au bénéfice du travail.

Nous avons posé des questions et discuté de la *mística* dans toutes nos entrevues et dans de nombreuses conversations informelles. La quasi-totalité des associés dit regretter d'avoir perdu la pratique régulière des *místicas* rituelles. En même temps, personne ne prend en main la responsabilité de recommencer à les organiser. Cette situation peut s'expliquer de diverses manières. D'abord, il faut souligner que la *mística* rituelle existe encore. Les associés de la *Ciranda* en préparent une à quatre occasions par année : l'anniversaire de COOPAN, la Fête des mères, la Fête des pères et Noël. Les personnes qui les préparent et qui les ont souvent préparées dans le passé, avec l'aide des enfants, sont Bete, Reni et Dete, ainsi que d'autres femmes qui ont travaillé ou qui travaillent à la *Ciranda*. Depuis quelques années, certaines jeunes filles ont pris part au processus. Par exemple, la *mística* décrite plus haut a été entièrement organisée par Bruna et Ana Paula. Bete raconte qu'il y a aussi des *místicas* pendant des formations, « quand il y a quelqu'un qui vient donner une conférence, par exemple, on fait une *mística*. Parfois on montre un film » (Entrevue avec Bete, 23 mars 2013). On dit aussi avoir conservé l'habitude de présenter une *mística* aux visiteurs, comme au campement ; cependant, tout le long de notre enquête, nous n'avons jamais vu de *mística* à l'occasion de quelque visite que ce soit. Bref, les *místicas* rituelles se résument en fait aux quatre occasions mentionnées plus haut.

Bien que quasi-absente sous sa forme rituelle, les associés de COOPAN n'hésitent cependant pas à qualifier de *mística* une série d'autres phénomènes. En déambulant sur le territoire de la coopérative, notamment près des maisons et des bâtiment agro-industriels,

on remarque des panneaux en bois plaqués sur des poteaux ou des arbres sur lesquels nous lisons des phrases à contenu politique, souvent des slogans du MST : « si la campagne ne sème pas, la ville ne mange pas », « globalisons la lutte, globalisons l'espoir », « lutter, construire la réforme agraire populaire », « souveraineté alimentaire, réforme agraire populaire », « MST, la lutte est pour toujours ! », etc. Nous retrouvons également ce type de message sur les murs de la cafétéria, à côté d'un poème d'Ademar Bogo ou d'un drapeau du MST ou de la Via Campesina. Pour Zanete, ces panneaux, le poème, les drapeaux, et même les t-shirts du MST ou de COOPAN sont considérés comme une « forme de *mística* ». Selon lui, ce sont « des moyens de nous rappeler constamment que nous faisons partie de quelque chose de plus grand que nous, que nous défendons une cause, une cause juste » (Entrevue avec Zanete, 25 mars 2013). Il est vrai que les associés portent presque quotidiennement des vêtements de travail qui comportent le logo du MST ou de COOPAN, ainsi que la fameuse casquette rouge du MST, véritable symbole du Mouvement. COOPAN donne également un t-shirt à tous les « stagiaires[517] », ce que Zanete considère aussi comme une forme de « transmission de la *mística* ». Car pour lui, la *mística* renvoie à l'esprit de groupe discuté plus haut :

> « le rôle de la *mística* est de maintenir la flamme vivante. La *mística* est plusieurs choses à la fois, comme arriver le matin [au travail] et dire un "bonjour", joyeux et sincère. Parfois, tu t'es levé du mauvais pied, mais cette bonne énergie t'aide à te remonter le moral. À l'inverse, si tu es un peu triste ou irrité et on passe devant toi sans même dire "bonjour", tu seras encore plus déprimé. Donc, pour moi, cela aussi est une *mística*. Il y a plusieurs formes de *mística* » (Entrevue avec Zanete, 25 mars 2013).

D'autres associés se sont déjà référés à la *mística* pour désigner des décorations. La plupart des maisons des familles les plus politisées que nous avons visitées étaient

[517] Toutes les personnes qui font des stages ou de la recherche sur COOPAN et qui finissent par séjourner dans le logement pour visiteurs, sont appelées « stagiaires ». Nous étions nous-mêmes considéré comme un « stagiaire » tout le temps de notre enquête.

décorées avec des citations de Marx sur des bouts de tissu, des livres politiques, des photos des enfants avec casquettes et vêtements du MST, des portraits de Paulo Freire, du Che, des photos de Sebastião Salgado, des drapeaux du MST, etc. En plus de ces différentes « formes », la *mística* rituelle est courante dans les écoles du MST, ce qui signifie que tous les jeunes de COOPAN ont connu la pratique de la *mística* pendant leurs études, notamment à *Nova Sociedade* et dans les écoles techniques comme l'*Educar* et l'*Iterra*, sans parler des rencontres pour les « petits sans-terre[518] » et la Rencontre étatique des jeunes du MST où les *místicas* sont organisées quotidiennement. Pour Zanete, cela représente une « forme de transmission de la lutte d'une génération à l'autre » (Entrevue avec Zanete, 25 mars 2013). Enfin, une vingtaine d'adultes ont complété leurs études primaires et secondaires dans le cadre du programme d'éducation pour adultes offert à l'école *Nova Sociedade* où

> « il y avait toujours des *místicas*. Chaque jour c'était un groupe différent qui l'organisait. Sans paroles, juste la mise en scène. Le lendemain il y avait une réflexion : ce qu'on a ressenti, ce qu'elle représentait pour nous, etc. On devait faire tout cela par écrit et remettre notre compte rendu quotidiennement. La *mística* durait une heure tous les jours, chaque fois sur un sujet différent : l'agrobusiness, les pesticides, l'agroécologie, la réforme agraire, les compagnons morts dans la lutte, etc. On avait un cahier rien que pour cela et à la fin du semestre on le relisait pour voir l'évolution de notre pensée, de notre analyse. J'ai beaucoup appris avec cet exercice » (Entrevue avec Dido, 24 mai 2013).

En résumé, les *místicas* rituelles étaient présentes dans le premier temps de la coopérative, ainsi que dans les écoles du MST – où elles sont toujours présentes –, dans les rencontres des petits et des jeunes sans-terre, ainsi que dans les programmes

[518] Les *sem-terrinha* ou petits sans-terre sont les enfants jusqu'à onze ans. Au Rio Grande do Sul, cette rencontre a lieu une fois par année, généralement au mois de septembre, et réunit des centaines, parfois des milliers d'enfants de tout l'État. La rencontre se déroule pendant trois jours dans un gymnase où est aménagé un grand campement, semblable aux vrais campements de sans-terre, afin de simuler l'ancienne condition de vie des parents. Bien entendu, les enfants ne manquent de rien, mais tout au long de la rencontre les parents organisent des activités éducatives pour les enfants inspirées de l'histoire, de la culture et des luttes politiques paysannes.

d'éducation pour adultes. Graduellement les *místicas* rituelles ont cessé d'être organisées régulièrement et d'occuper un rôle unificateur dans le vivre ensemble de la communauté. Certains jeunes reprochent même aux adultes de ne plus en faire. Ana Paula, par exemple, dit d'un ton dénonciateur : « Tu peux voir dans les photos de l'époque qu'à toutes les réunions, ils faisaient des *místicas*, ils chantaient l'hymne. Aujourd'hui, il n'y a plus rien de cela » (Entrevue collective avec les jeunes de COOPAN, 10 juin 2014). Pourtant, lorsque nous avons demandé aux associés ce que la *mística* représente pour eux, leurs réponses accordaient une place centrale au phénomène, autant sur le plan personnel que du point de vue du maintien de la collectivité :

> « Je crois que la *mística* c'est l'utopie, c'est l'horizon, la capacité de projeter, d'avoir des projets. Toute notre vision du monde est dans la *mística*. Elle renforce l'esprit. Elle nous fait croire au rêve collectif. Elle reflète ce rêve collectif de transformation sociale et politique. De voir les travailleurs dans d'autres conditions de vie » (Entrevue avec Bete, 23 mars 2013).

> « Elle motivait les personnes à se maintenir dans la lutte. Une *mística* bien faite, par des personnes qui la préparent bien, est magnifique ! Pour moi, c'est émouvant, cela me touche. Cela nous fait réfléchir aussi. C'est une réflexion. Ceux qui disent qu'ils n'aimaient pas, c'est parce qu'ils ne comprenaient pas la signification » (Entrevue avec Dido, 24 mai 2013).

Beto va même plus loin en disant qu'il perçoit ce désengagement envers la *mística* non seulement à COOPAN, mais dans le MST au niveau étatique :

> « Je crois que cela est une question générale de l'organisation. Je crois que le Mouvement a beaucoup perdu cet aspect. Dans notre campement, la question de la *mística* était très présente. On en faisait beaucoup. Mais cela s'est perdu avec le temps. Aujourd'hui tu vas dans les réunions [du MST] et il n'y a plus de *mística*. Seulement quand il y a un gros événement, comme la Rencontre étatique ou régionale » (Entrevue avec Beto, 10 juin 2014).

Nous lui avons demandé si cela lui manquait et sa réponse, comme celle de la plupart des associés, était sans équivoque : « oui, bien sûr ! C'est la motivation ! S'il n'y a plus de motivation… ». D'autres comme Marli vont jusqu'à affirmer que certaines personnes ont

honte de s'associer au MST et la *mística* ferait donc partie d'un passé qu'ils veulent plutôt oublier maintenant que la prospérité économique est atteinte :

> « Il y a des personnes ici dans l'*assentamento*[519] qui ont honte de dire qu'ils sont du MST. Ils ont honte de dire qu'ils habitent dans un *assentamento*. Par exemple, si elles parlent à une personne de la ville, elles auront honte de donner leur adresse. C'est pour cela que ce n'est plus à la mode de faire des *místicas*. Aujourd'hui tu vas faire une *mística* ici avec les jeunes et certains ne veulent pas, car ils ont honte. Les parents ne montrent pas, ne parlent pas aux enfants de leur histoire. Et la *mística* était un moyen d'avoir cette transmission » (Entrevue avec Mauro et Marli, 14 juin 2013).

Il est intéressant de noter une contradiction entre les propos et les pratiques de Marli. En effet, Marli n'est pas associée et ne l'a jamais été. Elle défend fermement le MST dans son discours, mais en pratique, elle ne participe à aucune action, ni même au travail coopératif. Marli rappelle par la suite que souvent, lorsque Bete et Reni veulent organiser et présenter une *mística*, certaines personnes se plaignent en disant que c'est « ennuyant ». Quand nous lui avons demandé plus tard ce qu'elle aimerait voir améliorer dans leur vie communautaire, elle a immédiatement répondu : « plus de *mística*. Je crois qu'avant les personnes étaient plus unies, elles se parlaient plus, elles participaient plus. Cela me manque. Plus de réunions, plus d'assemblées » (Entrevue avec Mauro et Marli, 14 juin 2013).

Toutefois, il est important d'apporter une nuance à l'analyse binaire selon laquelle, « avant » il y avait de la *mística* et « maintenant » il n'y en a plus. Romeu et Elenice ont été très éclairants dans leur entrevue en avançant l'idée que la *mística* ne s'est pas effacée, mais s'est plutôt transformée. Ils plaident ainsi pour une plus « grande évolution » de la

[519] Nous avons demandé deux fois si elle faisait référence à tout l'*assentamento* ou à COOPAN seulement. Elle a d'abord répondu l'*assentamento* et ensuite COOPAN.

mística pour que celle-ci puisse « s'adapter au nouveau contexte socio-culturel » dans lequel les associés se trouvent présentement :

> Romeu : Je crois que nous ressentons le manque de l'esprit de la *mística*. Mais la façon dont on le faisait ressortir avant, aujourd'hui cela ne fonctionne plus. Il faut que la *mística* évolue, tout comme nous avons évolué. Si la *mística* avait évolué dans le même sens qu'a évolué la coopérative, je crois que nous en ferions encore. Mais faire la même *mística* aujourd'hui qu'il y a vingt ans, cela ne marche pas. […] Elle nous aidait beaucoup, mais elle doit s'adapter au contexte. On pourrait faire des *místicas* aujourd'hui, mais pas de *grito de ordem* (cri de guerre) comme avant, car c'est un peu ennuyant ces trucs aujourd'hui. Par exemple, plusieurs jeunes aujourd'hui apprennent à jouer du violon. On pourrait faire une sorte de *mística* avec eux, ce serait plus joyeux et mieux adapté. Et pour leur avenir, cela pourrait être le genre de *mística*. Mais elle nous a beaucoup aidés. C'est indéniable…
> […]
> Chercheur : Tous disent que la *mística* leur manque, mais tous disent aussi qu'ils ne savent pas trop quoi faire pour la remplacer ou la relancer…
> Romeu : Exactement. C'est pour cela que je dis qu'elle n'a pas évolué. Car il y a plusieurs choses aujourd'hui qui sont aussi des *místicas*. Tu prends le repas ensemble le midi. Tu passes Noël ensemble avec les autres familles. Tu passes la Fête des mères ensembles, la Fête des pères, la plage. Donc tout cela ce sont aussi des formes de *místicas*.
> Elenice : Elle est faite d'autres manières. Avant on faisait des *místicas* plus organisées, avec les mises en scène et tout, car on avait besoin de grandir en tant que groupe et en tant que coopérative. Aujourd'hui, à la Fête des mères et des pères, à Noël, à la plage, les enfants rendent toujours un hommage aux parents. Et souvent dans ces hommages, ils insèrent des morceaux de notre histoire, du début de la coopérative et même, parfois, du campement. Un autre exemple, c'est quand on est sorti à la fête la fin de semaine passée. Tu te rappelles comment on s'était tous organisé avec tout le monde de la coopérative qui y allait ? On ne sort presque jamais le soir comme cela sans parler aux autres d'ici.
> Romeu : Et puis, une fois sur place on ne se mêle pas trop aux autres non plus. On reste entre nous de la coopérative. Tu l'as vu !
> Elenice : On s'organise toujours ensemble avant : "hey, il y aura une fête samedi prochain, qui sera là ?" On essaie toujours de se faire un petit groupe pour ne pas y aller seul. On se sent mieux si on y va en groupe. Une habitude, je crois. Et quand on arrive là-bas, on est toujours tous ensemble ! On a donc d'autres loisirs qui nous font être ensemble, unis. Je crois que c'est un autre type de *mística* (Entrevue avec Romeu et Elenice, 21 juin 2013).

Pour Romeu et Elenice, ces autres formes de *mística* – les voyages à la plage, les repas du midi, les fêtes – sont autant de moments où l'esprit de groupe se renforce et s'alimente. Ce sont des formes plus adaptées au contexte actuel que les rituels de l'époque. Elles permettent de garder « la flamme allumée », de perpétuer l'esprit de communauté et son corps politique. C'est elle qui fait que les membres de COOPAN se reconnaissent, s'identifient et, ultimement, font communauté.

11.4. Conclusion

Le futur de COOPAN quant à la relève demeure incertain et il est impossible de prédire ce qu'il en sera d'ici dix ans. Bete établit un lien entre la transmission de l'expérience politique aux jeunes et la domination de l'économique sur le politique à COOPAN :

> « Le défi n'est pas économique. Le défi c'est la formation. Ce sont les luttes sociales au sens de valoriser nos acquis, de se rappeler notre passé et ne pas rester dans l'économique seulement. Dans le Mouvement, on discute de ces questions constamment, car on sait qu'il en va de la vie même du Mouvement. Le contexte actuel ne nous permet pas de faire beaucoup de campements comme à l'époque. On doit donc trouver d'autres formes de lutte pour réveiller les consciences. C'est un immense défi pour nous. À notre époque, la lutte des classes était beaucoup plus explicite. Aujourd'hui, tu ne sais pas qui est ton ennemi, car il s'est multiplié, il est partout. Avant, c'était le grand propriétaire, aujourd'hui c'est l'agrobusiness qui est beaucoup plus diffus, difficile à identifier » (Entrevue avec Bete, 25 mars 2013).

Bosa remarque :

> « Nous avons des techniciens et environ six jeunes qui sont à l'université. Nous ne savons pas encore si après leurs études ils travailleront ici ou dans le Mouvement. Mais du moment qu'ils restent dans le Mouvement, nous savons qu'ils nous aideront » (Entrevue avec Bosa, 3 mai 2013).

Airton, quant à lui, demeure optimiste :

> « Tout a son temps. Plus tu forces, pire c'est. Il faut construire tranquillement, donner des opportunités. Si après ils font leur choix et décident de quitter, ce n'est pas notre problème. Tant que tu n'imposes pas, je suis sûr que les conditions feront en sorte qu'ils assumeront leur rôle » (Entrevue avec Airton, 25 mars 2013).

Il semble que la double expérience politique de l'injustice et du *companheirismo*, tel que l'a été le temps de campement, peut difficilement se transmettre, sur le plan des effets sur la subjectivité, par l'éducation politique. Même dans un contexte où l'éducation politique à tous les niveaux (primaire, secondaire, collégial) – telle qu'envisagée par le MST comme moyen de transmettre l'expérience politique – est accessible aux jeunes sans-terre, les effets sur les consciences des jeunes en termes d'engagement politique sont des plus variés. Bien que certains jeunes aient acquis la même conscience politique que les parents les plus politisés, le fait d'avoir reçu une telle éducation n'équivaut pas à l'expérience de la division sociale, de l'affrontement direct avec l'ennemi, de l'expérience de partage, d'entraide et de solidarité. Ceci dit, ce ne sont pas non plus tous les parents qui sont ressortis du campement avec le même niveau de politisation. Dans un cas comme dans l'autre, les effets subjectifs ne peuvent jamais être prédéterminés, telle est la condition humaine de liberté. À l'instar d'Alain Badiou, pour qui l'événement est cette expérience qui institue les subjectivités sur quatre plans – politique, art, science et amour – , les expériences politiques subjectives fondatrices peuvent se réaliser autant dans des expériences politiques de *forte intensité*, comme le campement, que dans des expériences *moins exigeantes matériellement*, comme l'éducation. Dans les deux cas, nous avons des formes de manifestations du politique qui nous renseigne sur son rôle dans l'emprise du sujet sur le monde. Ce qui déterminera la durée de la subjectivité politique est *la*

réinstitution constante du politique au quotidien, donnant lieu à une « histoire avènementielle », telle que se propose de faire la *mística* pour les sans-terre.

Faire l'expérience de la *mística* renvoie à une manière politique d'habiter le monde – un mode de vie spécifique d'une communauté et un type de subjectivité. Reprise dans tous ses usages et significations, elle re-présente la communauté à elle-même. L'essentiel de la *mística* est qu'elle se manifeste à partir de l'expérience de l'être incarné dans le monde, mettant en lumière l'aspect politique de cette expérience existentielle et la façon dont elle participe à la création d'une communauté, à l'institution d'une vie en commun, fondée tout à la fois sur le conflit et la coopération. Comme dit Reni : « Toute notre vision du monde est dans la *mística* » (Entrevue avec Reni, 23 mars 2014) ; lorsque ces visions convergent dans une expérience commune, il se produit « le moment humain par excellence, où une vie tissée de hasards se retourne sur elle-même, se ressaisit et s'exprime » (Merleau-Ponty, 1960 : 392). La *mística* s'est transformée à COOPAN. Mais elle demeure cette médiation entre idée et pratique, essentielle à l'avènement d'une subjectivité politique, d'une communauté constamment instituée par un projet commun qui lie ses membres socialement, politiquement, économiquement et culturellement. Perpétuée sous de nouvelles formes, elle continue de maintenir l'esprit de communauté, les liens sociaux tissés au fil des années, le *companheirismo* entretenu par et au-delà du conflit, la mémoire collective, en un mot, un commun.

Conclusion

Notre revue de la littérature se concluait en soulevant certaines thématiques très peu explorées dans les travaux sur le MST en général et sur la formation des communautés coopératives en particulier. Plus spécifiquement, la formation des coopératives du Mouvement est le plus souvent abordée sous l'angle de la « réussite » ou de l'« échec », largement en termes quantitatifs, se concentrant sur les salaires, les ventes, les conditions matérielles de vie, le développement de l'agro-industrie, l'accès aux services sociaux, aux transports en commun, etc. D'une part, même les études qui se donnent pour objectif d'analyser qualitativement la formation des coopératives à partir d'une recherche de terrain se satisfont généralement d'entrevues avec les individus concernés et d'une compréhension générale de leur fonctionnement démocratique. Comme l'écrit Miguel Carter :

> Insightful studies of popular organizations like the MST are not simple to produce, given the significant time and effort required to generate solid empirical data. Field research is essential for this. If conducted in a recurrent and meaningful way, these on-site visits can yield invaluable insights on how these patterns of contentious politics actually operate (Carter, 2015b : 171).

D'autre part, les quelques études ethnographiques sur le sujet (par exemple, celle de Susana Bleil, 2012) laissent des questions fondamentales en suspens. Les effets socio-politiques des interactions quotidiennes entre les sujets, leurs expériences du politique, la formation et le maintien d'une subjectivité politique, la relation entre idée et pratique, entre le politique et l'économique, ou encore les contradictions entre les besoins individuels et collectifs, ne sont que quelques angles morts très peu explorés. Ces questionnements ont fait l'objet de cette thèse qui visait de façon générale à comprendre comment se construit une communauté coopérative ancrée sur des principes et des

pratiques politiques qui s'opposent explicitement à ceux de nos sociétés libérales capitalistes.

Pour aborder cette problématique, nous avons justifié notre démarche en démontrant qu'il est nécessaire de faire appel à un corpus théorique qui permette de comprendre comment apparaît le politique à plusieurs niveaux, soit dans le devenir des sujets, dans les pratiques quotidiennes, dans son rapport à l'économique, dans l'équilibre entre l'individuel et le collectif, dans les formes d'autorités, dans l'action, dans sont rapport à la totalité et, enfin, dans les questionnements existentiels des sujets.

Ainsi, nous avons proposé la phénoménologie politique comme cadre théorique afin d'examiner les formes d'apparition du politique. En gros, ce cadre d'analyse trouve ses fondements dans le concept merleau-pontyen d'institution symbolique combiné à la définition du politique comme forme de société instituée par le conflit, tel que le conçoit Lefort. À cette base théorique ont été ajoutées les notions arendtiennes d'autorité et, surtout, d'action, c'est-à-dire la manière par laquelle les êtres humains apparaissent les uns aux autres. Par conséquent, nous avons suggéré que *l'institution politique d'une communauté s'analyse en saisissant les significations symboliques portées par des actions, véhiculées dans l'expérience et l'expression qui s'inscrivent dans la durée publique, de façon à voir apparaître les conflits et les convergences entre différentes manières politiques d'habiter le monde, c'est-à-dire différentes formes du politique.*

Nous avons défendu l'idée que cette phénoménologie politique peut être employée sur le terrain d'enquête comme méthode, en la combinant avec les outils de l'ethnographie, à savoir l'immersion de longue durée dans une communauté en mobilisant l'observation participante. Plus précisément, c'est le mouvement dialectique entre

l'expérience vécue du chercheur sur le terrain et la réflexivité ou l'expression de cette expérience qui a donné naissance à certains concepts clés afin d'analyser des formes d'apparitions du politique. Ces concepts sont : a) les expériences politiques subjectives fondatrices ; b) la dialectique du conflit ; c) les formes d'autorité ; d) l'action politique ; e) et, en dernier lieu, la relation entre les expériences locales et la totalité. Ces concepts n'ont pas la prétention d'épuiser toutes les manières d'analyser l'institution d'une communauté par la méthode de la phénoménologie politique. Mais ils permettent, néanmoins, de circonscrire de manière générale le champ d'investigation de l'ethnographe ; ce que nous avons appelé son *mode d'attention* sur le terrain. Ces concepts attirent l'attention de l'enquêteur vers des pratiques et des discours qui renseignent sur l'agencement des sujets dans l'institution d'un sens commun politique.

Comment les sans-terre font-ils l'expérience du politique ? Comment les subjectivités sont-elles affectées et comment cela se répercute-t-il dans leur agir quotidien ? La prise de conscience politique des paysans s'est manifestée pendant le temps de campement à travers une série d'expériences subjectives politiques fondatrices. Ces dernières ont oscillé entre des expériences de partage, d'entraide, de coopération, de solidarité, d'un côté, et de violence, d'injustice et de confrontation, de l'autre. En se sédimentant, ces expériences sont devenues une « histoire avènementielle », un récit que chacun raconte et se raconte, une mémoire collective qui institue désormais la manière d'être Sans Terre. La naissance politique des sans-terre se donne à voir lorsqu'ils déclarent que le temps de campement a « changé leur vie ». Ce temps représente la fondation de subjectivités politiques qui instituent une autorité et fondent une communauté, une forme d'organisation sociale spécifique et distincte à l'intérieur de la société libérale capitaliste

brésilienne. Cette communauté possède ses propres règles, pratiques, contraintes, obligations, normes et un idéal politique commun. Elle n'a pour l'instant pas de territoire fixe au sens où elle se construit quotidiennement, avec des progrès et des reculs, dans les différents espaces physiques où ont été édifiés les campements. Cette autorité est portée par des sujets qui se découvrent un sens existentiel orienté par des idéaux politiques. Pour les trente et une familles de COOPAN, malgré l'intensité des expériences vécues, ce temps n'est que le début d'une longue et nouvelle trajectoire commune dans la construction d'une communauté politique.

Comment les coopératives surmontent-elles les nombreux conflits et obstacles au fil des ans ? Existe-t-il un juste équilibre à viser entre la collectivisation des terres et du travail et l'individualisation de certaines tâches et activités ? Le récit de la dialectique du conflit dévoile le politique dans le quotidien des associés en explicitant les actions qui interrogent, de manière directe ou indirecte, la forme de la communauté COOPAN. Ces actions génèrent de nombreux débats, réunions et discussions qui suspendent la routine de travail afin de réfléchir collectivement sur le fonctionnement général de la coopérative. Cependant, l'élément décisif capable de faire basculer l'opinion des associés n'est pas le discours sur tel ou tel problème, mais bien la mise sur pied de pratiques spécifiques produisant des effets sensibles et rationnels sur les sujets. Les conflits existeront toujours ; mais la dialectique du conflit permet de les surmonter par des actions qui provoquent une reconstruction permanente de la *praxis*.

Comment définir l'intérieur et l'extérieur d'une communauté ? Peut-on faire partie d'une communauté simplement en partageant un quotidien et des valeurs, mais sans avoir d'emprise politique sur celle-ci ? La détermination des frontières de la communauté se

dévoile à travers les familles ayant déserté la coopérative. Les raisons substantielles pour lesquelles Rivelino, Beto et Lumbriga ont quitté COOPAN révèlent les tensions de fond qui divisent la communauté depuis sa fondation. Nous avons catégorisé cette division sociale en termes d'idéal type, par une tendance majoritaire vers le collectivisme et une tendance minoritaire vers l'individualisme. L'examen des motifs ayant poussé les individus à sortir de la communauté permet de situer leur position dans la division et de mieux comprendre ce qui caractérise chacun des deux groupes. Certains déserteurs rejettent la forme politique collectiviste de la coopérative et abandonnent le navire, souvent de manière conflictuelle et parfois violente. D'autres déserteurs croient en cette forme, mais dénoncent à la fois les pratiques individualistes de certains collègues et les excès de collectivisme. Pour ces derniers, le fait de quitter formellement la communauté ne les empêche pas de conserver des liens, économiques et socio-culturels. Par contre, ce que tous ceux et celles qui quittent la coopérative, que ce soit en bons ou en mauvais termes, perdent définitivement, est l'emprise politique sur la forme de la communauté.

Bien que l'un des principes clés du coopérativisme dans le MST soit l'égalité politique entre les membres, il existe un besoin de leadership reconnu par tous, donc une certaine verticalité. Comment comprendre la relation entre ces différents types d'autorité ? Nous avons identifié quatre formes d'autorité opérant comme des médiations entre les individus et leur communauté. Elles ont pour rôle d'équilibrer des forces contraires afin de maintenir les principes politiques de la communauté COOPAN. Ces quatre autorités se déclinent en deux couples. Le premier est constitué par les leaders et les réunions ; le second par les normes sociales prédominantes du *companheirismo* et le poids de la dimension économique dans la vie quotidienne. Dans le premier couple, l'autorité du

leader est contrebalancée par le pouvoir des associés égaux prenant des décisions en réunion. Dans le second couple, la norme d'interaction sociale de l'entraide, de la solidarité et du partage que représente le *companheirismo*, balise les excès potentiels de l'emprise de la dimension économique dans le quotidien des associés.

Quel sens prend l'expérience du politique que vivent les sujets dans les campements une fois qu'ils se lancent dans la construction de coopératives ? Comment ces expériences perdurent-elles ou s'effacent-elles dans le temps, autant au niveau individuel que collectif ? COOPAN s'est hissée au rang de modèle de coopérative organisée par le travail collectif, notamment par le maintien d'un équilibre entre les dimensions économiques et politiques de ces pratiques quotidiennes. Le passage du premier au second « temps, de l'« avant » à l'« aujourd'hui », coïncide avec la rupture de cet équilibre suivi d'une transformation de l'état d'esprit dominant qui passe du collectivisme à l'individualisme. Le conflit entre les dimensions économique et politique dans les pratiques quotidiennes des associés explique ce que nous avons nommé le désenchantement du politique.

Ce phénomène doit être réfléchi à travers le rapport entre les actions locales et la totalité, permettant ainsi de départager certains types de pratiques politiques. COOPAN a toujours conservé ses principes et ses valeurs politiques, ainsi que les pratiques politiques qui lui permettent d'interroger la forme de la communauté COOPAN. En ce sens, les associés ont toujours conservé un esprit critique sur l'évolution de leur communauté en fonction du projet politique initial. Cependant, ce qui semble avoir été délaissé en cours de route sont des pratiques politiques d'un autre ordre, qui fonctionnent comme médiation entre la communauté et la société en général. Ces pratiques avaient pour caractéristique

principale l'explicitation du politique dans sa dimension holiste, celle qui lie les gestes quotidiens au tout. Le type d'action quelque peu mis de côté par les associés produisait une *épochè* phénoménologique, c'est-à-dire un arrêt de la routine quotidienne pour laisser place à la réflexivité non pas seulement sur la forme de la communauté COOPAN, mais sur celle de la société libérale capitaliste. Elles inscrivaient le projet de coopérative comme « force politique » dans le projet de « transformation sociale » ou de « socialisme » du MST. Le désenchantement du politique semble indiquer la perte de la médiation entre le phénomène local que représente la construction de la communauté COOPAN et la vision holiste de la société portée par le MST.

Comment les coopératives gèrent-elles les aspirations et besoins individuels et collectifs ? Quels sont les effets de l'expérience du politique sur l'interaction, la prise de décision, le règlement de conflit, le sacrifice, le dévouement ou l'entraide ? COOPAN a développé un mécanisme de gestion démocratique du fonctionnement de la coopérative. Ce mécanisme a pour principe la délibération et le débat exhaustifs. Les associés de COOPAN ont compris que la démocratie directe ou participative est un processus très long qui exige de la part des membres des qualités essentielles (mais peu souvent reconnues dans la littérature sur la démocratie participative), telles que l'écoute, la patience et la discipline. L'espace d'expression et de confrontation des opinions que constitue le processus d'évaluation et de planification montre que la démocratie participative ne fonctionne que lorsque tous les membres ont le sentiment d'avoir pu exprimer librement l'entièreté de leur pensée et de leurs sentiments jugés pertinents dans la discussion. Ces expressions questionnent la forme de la communauté, la remettent en question, se remémorent des expériences vécues, se projettent dans l'avenir et confrontent la réalité,

autrui et soi-même. Plusieurs interventions des associés touchent aux fondements mêmes de la communauté : les règles d'interactions, les manifestations des pratiques, le respect de l'autre et de l'organisation, ainsi que l'affrontement entre intérêt personnel et bien commun. C'est l'action politique par excellence à COOPAN. Elle crée un « nous » à travers la responsabilisation et le sentiment de participer à la mise en forme, en scène et en sens de la communauté, qui se manifestent par l'implication individuelle dans le processus collectif de prise de décision.

Comment se transmet et se perpétue l'expérience politique ? Les nouvelles générations de sans-terre n'ayant jamais vécu le campement, peuvent-elles acquérir la même conscience politique que leurs parents ? Pour le MST, l'une des solutions clés à ce problème est l'éducation politique. Pourtant, même en ayant accès à une éducation basée sur la « pédagogie de la campagne » à tous les niveaux (primaire, secondaire et collégial), les jeunes de COOPAN ne semblent pas être prêts à prendre la relève de la coopérative. Du côté des jeunes, les plus politisés d'entre eux accusent les adultes de ne pas leur déléguer assez de responsabilités dans la coopérative, pendant que d'autres semblent plutôt désintéressés à s'impliquer davantage. Du côté des adultes, certains blâment les jeunes de manquer de maturité, tandis que d'autres reconnaissent qu'ils n'en font pas assez pour stimuler la participation des jeunes. Dans les deux cas, les effets des expériences politiques sont variés. D'une part, les adultes ayant tous vécu l'expérience du campement ne sont pas ressortis avec le même niveau de conscience politique. D'autre part, les jeunes qui ont tous eu accès à la même éducation politique divergent néanmoins quant à leur niveau d'engagement politique. Ce qui déterminera la transmission et la durée de la

subjectivité politique est la réinstitution constante du politique dans le quotidien, fonction incarnée par la *mística* dans l'institution des communautés sans-terre.

Ultimement, au-delà des chiffres, qu'est-ce qui fait la « réussite » des coopératives de travail collectif du MST ? Comment comprendre l'institution des coopératives de production agricole gérées de manière collective par des instruments qualitatifs, tels que l'expérience du politique, l'action, l'autorité, l'institution ? Les mécanismes d'institution sociale et politique que manifeste la *mística* font partie de ces éléments qualitatifs qui nous permettent de percevoir les effets individuels et collectifs de la perpétuation de l'expérience politique de la communauté. Faire l'expérience de la *mística* équivaut à une manière politique d'habiter le monde – un mode de vie spécifique d'une communauté et un type de subjectivité. Reprise dans tous ses usages et significations, elle présente à nouveau la communauté à elle-même et, en ce sens, elle nécessite une constante et consciente réinstitution. La *mística*, tout comme les autres formes d'actions politiques à COOPAN, fonde la communauté politique Sans Terre et, pour se transmettre et se perpétuer, elles doivent constamment se réinventer.

Remarques sur l'approche théorique et le rapport du chercheur au terrain

L'anthropologie a toujours cherché à comprendre le fonctionnement des êtres culturels que nous sommes et une des principales difficultés a souvent été d'éviter l'ethnocentrisme, consistant à plaquer des catégories de pensée sur des systèmes de normes issus d'un tout autre entendement. La méthode phénoménologique et le concept de réduction ou de mise entre parenthèses ont ainsi attiré des chercheurs soucieux de surmonter cette difficulté. En effet, elle « [i]nvite à décentrer notre regard de l'objet autre

vers les actes mêmes de celui qui fait vivre l'objet devant lui » ; de la sorte, « la phénoménologie démasque l'illusion naïve qui consisterait à penser que l'autre existe en complète extériorité par rapport à moi […]. [D]'une certaine manière, dans mon expérience singulière d'ethnologue, ce n'est jamais à cet autre-là que j'accède. Je n'atteins en définitive que l'autre tel qu'il m'est donné lui-même, ou tel que je le produis comme lui-même-en-moi » (Depraz, 1993 : 120).

De ce point de vue, l'analyse des cultures et des sociétés vise à reconnaître les différentes modalités de l'existence humaine selon l'expérience des personnes et de leurs milieux, qui change avec le temps. Ce faisant, l'ethnographe embrasse l'un des postulats philosophiques au fondement de la phénoménologie : penser le sujet et l'objet comme indissociables l'un de l'autre et nécessairement articulés ensemble par l'expérience. « Déplacer le regard de l'ethnologue, cela signifie […] le diriger non plus sur les termes de la relation, objet ou sujet, mais sur la corrélation elle-même. C'est le rapport à l'autre qui se retrouve au centre de l'interrogation » (Depraz, 1993 : 121).

Natalie Depraz affirme de la phénoménologie et de la sociologie qu'elles ont en commun la « description de la réalité » (1993 : 110) ; or, Merleau-Ponty écrit qu'une « histoire racontée peut signifier le monde avec autant de "profondeur" qu'un traité de philosophie » (Merleau-Ponty, 1945 : 21). Décrire la réalité sous forme de récit, voilà donc ce qu'auraient en commun non seulement la sociologie et la phénoménologie, mais aussi cette dernière et l'anthropologie. En ce sens, le mariage entre la méthode phénoménologique et la socio-anthropologie, notamment quand celle-ci se fait ethnographie, relève d'une sorte de « perspective naturelle » : « Phenomenology is a natural perspective for ethnographic research that would probe beneath the locally

warranted definitions of a local culture to grasp the active foundations of its everyday reconstruction » (Katz et Csordas, 2003 : 284-85). Autrement dit, la phénoménologie se prête naturellement à l'investigation des fondements des formes que prennent les expériences vécues quand elles se sédimentent et tissent la toile de la vie sociale.

Cela ne signifie pas, par ailleurs, que le monde est sans structure ou qu'il est une sorte de flux incohérent de sensations, de mouvements et de qualités ; plutôt, cela signifie qu'il est impossible d'épuiser les expériences qui construisent les situations dans le monde, car il y a toujours quelque chose de plus à venir, un côté autre à analyser, un aspect, une qualité, une action ou une interaction à interroger. Le concept d'horizon en changement perpétuel suggère un « ailleurs » d'où nous venons et une direction vers laquelle nous cheminons. Un surplus de sens entoure en permanence le tissu de l'existence, qui bouge ainsi constamment selon les différents aspects du réel vers lesquels nous tournons notre attention.

En ce sens, la description ethnographique et l'analyse phénoménologico-politique que nous avons présentées n'ont pas et ne peuvent avoir la prétention d'épuiser les significations de l'institution de la communauté COOPAN. De plus, elles sont forcément orientées par notre rapport particulier avec notre objet d'étude. Ce rapport oriente les perspectives de l'analyse par le choix des phénomènes les plus à même d'expliquer, selon notre expérience, la naissance et l'évolution d'une communauté politique. Ainsi, nous avons décidé de placer au centre de l'enquête le récit de certaines orientations et expériences politiques qui retracent l'histoire d'une jeune communauté, tout en l'observant évoluer *in situ*, dans sa cohérence et ses contradictions. Par cette démarche, nous espérons comprendre la manière par laquelle un groupe d'individu s'est constitué et a décidé de

construire une communauté ancrée sur un projet politique commun. Le cœur de ce projet a précisément pour fondement l'existence d'un commun : la croyance qu'il est possible de développer une communauté autour de normes et de pratiques qui créent une collectivité axée sur le travail collectif, la coopération et le *companheirismo*.

Une fois sur le terrain, nous avons rapidement pris connaissance des nombreuses difficultés que ce groupe devait relever. Entreprendre un tel projet de vie représente un défi colossal pour les individus qui y prennent part. En tant qu'ethnographe inspiré de la phénoménologie politique, notre posture a consisté à prêter écoute et à prendre au sérieux la manière dont les sujets enquêtés discutaient de leurs problèmes et nous les présentaient. Cette écoute a été complétée par l'observation participante des pratiques quotidiennes, permettant de déceler des contradictions propres aux différents discours. L'immersion de longue durée est la seule méthode capable de révéler de tels contrastes. Cette démarche nous permet de justifier méthodologiquement l'orientation de notre recherche vers les thématiques qui semblaient les plus centrales dans la naissance et l'évolution de la communauté COOPAN.

Forcément, faire des choix implique exclure des possibilités. Nous sommes conscients du fait que d'autres thématiques auraient pu être explorées et auraient potentiellement contribué à une meilleure compréhension de l'institution de la communauté COOPAN. Nous aurions pu, par exemple, pluraliser les types de divisions sociales, en incluant notamment une analyse de genre[520] ou encore une analyse de classe

[520] Ana Paula, par exemple, dit que les adultes ont des « préjugés envers les femmes » et qu'ils ne voudraient pas mettre des femmes dans la Direction. En même temps, Bruna réplique en disant que les femmes ne veulent pas prendre ces responsabilités (Entrevue collective avec les jeunes de COOPAN, 10 juin 2014).

entre dirigeants et employés ordinaires[521]. Ces types d'analyses nous auraient peut-être éclairé sur d'autres dynamiques internes à COOPAN, ajoutant des couches explicatives à propos, par exemple, de la raison pour laquelle certaines personnes se sont désengagées de la coopérative et de la vie politique en général. Si nous avons plutôt décidé de comprendre cette question du désenchantement du politique à travers l'emprise de l'économique dans la vie quotidienne des associés, c'est parce que cet aspect plus général de la communauté traduit, d'une part, ce que les sujets étudiés eux-mêmes suggèrent être central en termes des défis actuels de la coopérative et, d'autre part, ce que nos propres observations et expériences d'enquêteur nous ont montré.

Enfin, un autre aspect fondamental que nous n'avons pas traité est celui de la relation entre la communauté COOPAN et la société libérale capitaliste brésilienne. Contrairement à ce à quoi aspiraient les militants du MST en créant les Coopératives de production agricole (CPA), ces communautés ne sont pas devenues des « îles socialistes » à l'intérieur de la société capitaliste brésilienne. Au contraire, comme toutes communautés dites « alternatives », COOPAN et ses associés demeurent influencés par les normes et les pratiques du libéralisme et du capitalisme. Airton disait, un peu découragé, qu'« il y a toujours cette bataille constante de devoir survivre dans une société capitaliste. Cela nous force à nous industrialiser chaque fois plus. La principale question est comment le faire en coopération, sans dénaturer tous nos principes » (Conversation avec Airton, 15 octobre 2013). Par exemple, bien que l'ambiance de travail dans le secteur de la transformation du riz soit plutôt décontractée, le fait que le travail soit d'une nature répétitive pose problème.

[521] Nous avons présenté l'analyse des leaders et des perceptions des associés ordinaires par rapport aux leaders au chapitre huit. Cependant, notre conclusion affirme qu'il n'y a pas de division sociale entre ces deux catégories d'individus, mais plutôt une alliance fondée sur la confiance mutuelle. Peut-être un autre enquêteur aurait-il trouvé des relations de pouvoir que nous n'avons pas vues et aurait ainsi apporté un autre angle d'analyse.

Les associés de COOPAN sont conscients qu'un défi important à relever est de tenter de diversifier la production par des produits dérivés afin de « diminuer les effets de la ligne fordiste » (Notes de terrain, 23 mars 2013). Avec le nouvel abattoir, les associés veulent construire un endroit pour produire du saucisson, du jambon, de la viande fumée, des pâtés, et d'autres produits du terroir pour que les travailleurs apprennent des techniques de transformation inspirées de l'artisan fermier. On compte également sur le fait que des meilleures machines munies d'une technologie plus sophistiquée amoindriront le nombre de tâches monotones et répétitives, améliorant ainsi les conditions de travail.

Malgré l'importance évidente de la question de l'influence du libéralisme et du capitalisme sur COOPAN, nous avons tout de même choisi de ne pas la développer. La raison pour laquelle nous avons fait ce choix est que, premièrement, jusqu'à présent et malgré les problèmes, COOPAN réussit le pari de construire une coopérative très compétitive sur le marché capitaliste tout en étant gérée de façon collective, selon les principes politiques du MST. Deuxièmement, méthodologiquement, sans mettre en rapport la communauté avec le monde extérieur, nous avons tout de même centré notre analyse sur des phénomènes qui ne sont pas étrangers aux sociétés libérales capitalistes, notamment la division idéale typique entre collectivisme et individualisme. Nous avons eu l'occasion de voir se développer cette division sociale dans le microcosme d'une communauté, ce qui, pour le chercheur, facilite et rend davantage explicite l'observation du phénomène. Les arguments que nous avons mis de l'avant – l'emprise du travail, la satisfaction matérielle et la stabilité financière survenant suite à une situation de précarité – pour comprendre le désengagement politique de certains associés font écho à des phénomènes semblables au

sein de la société libérale capitaliste[522]. À travers notre enquête, nous avons écouté et observé ce phénomène se déployer à COOPAN. En d'autres mots, méthodologiquement, nous n'avons pas eu besoin d'expliciter l'analyse de l'influence du libéralisme et du capitalisme, car elle se manifestait déjà dans nos observations. Enfin, une analyse comparative entre la communauté COOPAN et son altérité, la société libérale capitaliste brésilienne, est un projet de recherche en soi. L'aborder ici aurait impliqué faire encore plus de choix restrictifs qui auraient abouti à l'omission de parties importantes de l'analyse. Mais une telle étude apporterait probablement un éclairage analytique intéressant sur des aspects absents de notre thèse.

Nous aimerions conclure par un bref commentaire sur les thématiques sélectionnées et mentionnées ci-haut. Ces thématiques, qui traversent toute la thèse, peuvent être ramenées au nombre de trois et se déploient toujours sous la forme d'une relation entre deux pôles opposés que nous avons catégorisés à la manière wébérienne d'idéaux types : collectivisme et individualisme ; économique et politique ; horizontalité et verticalité. Pour en faire l'analyse, nous avons déployé un certain nombre de concepts clés (l'institution, l'expérience politique, la dialectique du conflit, l'action, l'autorité, le rapport à la totalité). Comme nous l'avons souligné, ces concepts sont nés *à partir* du terrain et des thématiques élaborées, représentant au mieux – selon nous et selon les individus étudiés – les difficultés, les défis et les contradictions au sein de la communauté.

À propos de ces trois thématiques, la conclusion est la même : du moment où l'un des deux pôles prend le dessus sur l'autre, il se produit un déséquilibre qui compromet les principes et les pratiques politiques de la communauté. Les expériences subjectives

[522] Pensons, par exemple, à ce qu'est devenue une partie de la génération de mai 1968. Voir notamment Hattab *et al*. 2008.

politiques fondatrices engendrent la manière d'être Sans Terre, qui se déploie par une pensée et des pratiques majoritairement de type collectiviste. Mais l'expérience du campement n'a pas produit que des subjectivités collectivistes et n'a pas perduré de manière égale chez tous les sans-terre. Elle a plutôt donné lieu à des tensions reflétées au sein des trois thématiques. Dans la relation entre l'économique et le politique, lorsque le premier prend le dessus sur le second, il y a désenchantement du politique. À l'inverse, il ne peut y avoir de projet politique « sans matérialité », sans résultats économiques qui permettent aux associés de vivre une vie confortable. En ce qui concerne la relation entre collectivisme et individualisme, si l'organisation de la coopérative se structure en fonction de pratiques démesurément collectivistes, celles-ci finissent par produire le résultat contraire en déresponsabilisant l'individu et en générant des pratiques individualistes. Dans l'autre sens, s'il y a excès de pratiques individualistes, l'esprit du travail collectif se trouve ébranlé. Enfin, en ce qui a trait à la relation entre horizontalité et verticalité, le principe de l'égalité politique des associés (horizontalité) est constitutif de l'idée même de la communauté COOPAN. En même temps, en l'absence des « bons leaders » (verticalité d'une hiérarchie sociale), l'organisation et l'exécution des grands projets et orientations de la coopérative seraient probablement fortement ralenties, voire déficientes. Si, d'un côté, on abuse de cette dernière (par exemple, par l'opportunisme ou la corruption) ou si, de l'autre, on ne respecte pas l'égalité politique des associés, c'est toute la coopérative qui s'effondre. Dans ces trois cas de figure, l'important est de maintenir un équilibre ; ce dernier ne peut s'atteindre que par une institution politique de la manière d'être Sans Terre – par la transmission et la perpétuation de l'expérience et de l'expression du politique.

Annexe 1

Correspondances des surnoms aux noms propres cités dans la thèse

- Airton = Airton Rubenich
- Ana Paula = Ana Paula Bosa
- Baixinha = Alvanira Alves
- Bete = Elisabeth Witcel
- Beto = Roberto Souza
- Bosa = Nilvo Bosa
- Bruna = Bruna Rubenich Pereira
- Cristianderson = Cristianderson Lubini Berner
- Dido = Avelino Balbinot
- Dinho = Carlos Asche
- Dona Nita = Anita Carvalho
- Elenice = Elenice Gracieli
- Emerson = Emerson Giacomeli
- Fatima = Fatima Milioransa
- Indiane = Indiane Witcel Rubenich
- Kombi = Anoïr Asche
- Lumbriga = Edson Marcon
- Marcon = Dionilson Marcon
- Marli = Marli Gomes
- Mateus = Mateus Marcon
- Mauro = Mauro Asche
- Mauri = Mauri Marcon
- Miriam = Miriam Manfrao
- Reni = Reni Rubenich
- Rivelino = Rivelino Fornasieri
- Romeu = Romeu Marcon
- Rosane = Rosane Manica
- Vanessa = Vanessa Witcel
- Wanderlei = Wanderlei Soares
- Xuxa = Adelar Fogali
- Zanete = Luis Zanete
- Zé Noni = José Noni

Familles de COOPAN selon l'emplacement des maisons dans l'*agrovila*

Photo 1 : *Agrovila*. Versant nord à gauche, versant sud à droite.
Photo 2 : COOPAN, vue d'ensemble



Versant nord

- Kemi Fornasieri (cousin de Rivelino, frère de Rascunho) - Roseclair Fogali (sœur de Xuxa) - Gian (9), Gabriel (12) ans, Gabriela (16) → 5 SP	- Paulo Dellageresi - Reni Rubenich (sœur d'Airton) - Bruna (17), - Vinicius (19) → 4	Alvanira Alves (Baixinha) - Avelino Balbinot (Ronda Alta - Dara Carolina (15) → 3	Adir Zarpa (SP, habite seul) → 1	Maria Naldete Silva - Milton Manfrao - Maiara (10), Myrian (18) → 4 SP	Anoïr Aschi (Kombi) - Rose Aguiar (sem par.) - Tainara 14, Jessica 19 → 4 SP	- Rafael Fogali 21 (fils de Rose Fogali, mais non de mas Merlom) Habite seul → 1 Rascunho et Carolina - Luis 5, Nathan 14 → 4	- Airton Rubenich - Elizabeth Witcel (sœur de Rosemeri) - Mère et père de Bete habitent avec eux) - Indaia 9, Caue 7, Indiane 21 → 7	- Robson Asche (fils de Bafo) -Rose (de l'extérieur) → 2	- Nilvo Bosa (cousin de Romeu) - Fatima Milioransa (sœur de Lili) - Mère de Bosa habite avec eux - Fernando 17, Eric 10, Elington 15 → 6
- Valdir Merlini (Merlom) - Rose Fogali (sœur Xuxa et Roseclair) - Débora 20 → 3 SP									

Versant Sud

Romeu Bosa (cousin Bosa) Elenice Gracieli (SP) - Alan 23 → 3	Mauro Marcon (Pistoleiro – frère de Xexe) Janete Maraguanha (SP) - Gustavo 12, Edivan 7 → 4	Valéria Silva (SP) Flavio Seller (SP) - Wingredy (19) - Katieli (13) → 4	Joacir Marquesan (Cata, SP) Roselei Machado (mère et frères dans l'*assent*.) - Fabiola (14) → 3	Mauro Aschi (cousin Kombi) Marli Gomes (parents dans l'*assent*.) - Guilherme (12) - Fabricio (6) → 4	Rivelino Fornasieri (cousin Kemi) Roseli Sansiglo (Preta) → 2	Ana Paula Bosa (22)(fille de Bosa) Erlom 21(de l'extérieur) → 2	Altaïr Milioransa (Lili, frère de Fatima) Giovana Pereira (SP) - Alex (19) - Josiane (14) → 4	Adelar Fogali (Xuxa, frère de Rose e Roseclair) → 1	Edson Marcon (Lumbriga, cousin de Marcon) Lucia de Barbara (parents dans l'*assent*.) - Rian (10), - Gian (11) (fils de Lucia) → 4
Marcos Marcon (Bafo, cousin de Marcon) Rosilene Sansiglo (sœur de Preta) - Luana (5) → 3	Dionilson Marcon (Marcon, frère de Mauri) Lourdes Onoski (Polaca, SP) - Mateus (17) - Eduardo (11) → 4	Mauri Marcon (frère de Marcon) Elaine da Rosa (SP) - Mirela (8) - Eduarda (5) → 4	Pieri Marcon (cousin de Marcon) - Rosa Braz (sœur de Rosane) - Jisy (17) Jamili (4) → 4	Etelvino Romanzini (SP) - Rose Siqueira (fille de Nego) - Pedro (1) → 3	Roberto Souza (Beto, SP) - Rejiane Ribeiro Seibert - Anaterra (17) → 3	Eris Siqueira (Negobeau-frère Itelvino, père de Rose et de Rejane) Nadir Siqueira (sem par.) → 2	Leomar Marcon (Zanetinho - cousin Marcon) - Rejane Siqueira (fille de Nego, sœur de Rose) Andrieli (19) → 3	Emerson Giacomeli (SP) - Bela Bueno (sœur de Claïr) Alessandra (21), Everton (5), Jacqueline (22) → 4	

Route de l'ancienne volière

- Carlos Aschi (Dinho – frère de Bafo et de Mauro) - Rosane Manica (SP) - Caduzinho (2), Regis (17), Roges (20) → 5	- Claïr Bueno (frère de Bela –travaillait à l'abattoir comme main d'œuvre externe. Travaille maintenant pour COOTAP, mais habite encore là) - Marcia Cavalli - Mateusinho, neuf ans et un bébé de quelques mois → 4

Entrée de COOPAN

Marildo Marcon (Xexe – frère de Pistoleiro) Neiva Marcon → 2	
Eder (employé permanent)	Geraldo Gasparin (SP) Rosemeri Witcel (sœur de Bete) - Vanessa (23), Raiza (15) → 4
Luis Zanete (SP) Anida Kolin (SP) Cristiano (24), Juliano (22), Mariani (21) → 5	
Everaldo Balbinot (Pelé, cousin Dido) Rosane Braz (sœur de Rosa do Pieri) - Andressa (15), Julia (9) → 4	Sergio Sendroski (Petita, SP) Marilene Maciel da Silva (père, frère et sœur dans l'*assent*.) - Jenison (17), Mariele Sendroski Fogali (14) → 4

SP = Sans parenté dans l'*assentamento* Chiffres entre parenthèse = âge des jeunes
→ = Total d'individus habitants la maison

Total de personnes : 127 (plus la famille de Rascunho pour un total de 131)
Total de tous les fils et filles, même ceux et celles qui n'habitent pas à COOPAN : 60

Noms de familles :

1. Fornasieri
2. Fogali
3. Dellageresi
4. Alves
5. Rubenich
6. Balbinot
7. Zarpe
8. Silva
9. Manfrao
10. Aschi
11. Witcel
12. Bosa
13. Milioransa
14. Merlini
15. Gracieli
16. Marcon
17. Maraguanha
18. Silva
19. Seller
20. Marquesan
21. Machado
22. Sansiglo
23. Pereira
24. De Barbara
25. Onoski
26. da Rosa
27. Braz
28. Siqueira
29. Romanzini
30. Souza
31. Ribeiro Seibert
32. Giacomeli
33. Bueno
34. Manica
35. Cavalli
36. Gasparin
37. Zanete
38. Kolin
39. da Silva
40. Sendroski
41. Gomes

Annexe 2

Carte du Brésil, du Rio Grande do Sul et de Nova Santa Rita



Espace en rouge à gauche = Rio Grande do Sul
Espace en rouge à droite = Nova Santa Rita

Annexe 3

Photos 1, 2 et 3 – *Temps de campement*







Photo 4 – *Signature du document d'obtention de la terre*



Photo 5 – *Visites de personnalités connues aux débuts de COOPAN, notamment le théologien Leonardo Boff, la médecin et fille de Che Guevara, Aleida Guevara, le futur gouverneur du PT, Olivio Dutra, et l'actrice Leticia Sabatella*



Photo 6 – *Anniversaire d'un an de COOPAN*





Photo 7 – *Réunion aux débuts de COOPAN*

Photo 8 – *Anniversaire de treize ans* (mai 2007)



Photo 9 – *Secteur du lait au début des années 2000*



Photo 10 – Mística





Photo 11 – *Atelier de femmes sur les herbes médicinales*







Photo 12 (haut gauche) – *Paquet de riz Arroz COOPAN* (2013)

Photo 13 (haut droite) – *Alex empile les boites de riz* (2013)

Photo 14 (bas) – *Intérieur du bâtiment où le riz est emballé* (2013)

Photo 15 – *Champs de riz et tracteur* (2013)



Photo 16 – *Route principale* (2013)



Photo 17 – *Vue extérieure des installations de l'abattoir* (2013)



Photo 18 – *Porcherie pour porc adulte* (2013)



Photo 19 – *Une partie de la* mística *pour les dix neufs ans de COOPAN* (2013)



Photo 20 – *Assemblée générale* (2013)



Photo 21 – *Repas du midi* (2013)



Photo 22 – *Bureau et cafétéria à gauche et terrain de football au fond* (2013)



Liste des entretiens

Conversation avec Airton Rubenich, 3, 10, 15 octobre 2013 ; 6 août 2013 ; 18 juin 2013.

Conversation avec Elisabeth Witcel, 4 mai 2013 ; 13 juin 2013 ; 18 juin 2013.

Conversation avec Alvanira Alves, 29 juillet 2013.

Conversation avec Nilvo Bosa, 20 juin 2013 ; 2 juillet 2013 ; 18 septembre 2013 ; 3 mai 2014.

Conversation de Nilvo Bosa avec les Uruguayens, 3 septembre 2013.

Conversation avec Cristianderson Lubini Berner, 13 juin 2013.

Conversation avec Avelino Balbinot, 3 octobre 2013.

Conversation avec Carlos Asche, 23 août, 2013 ; 13 juin 2013.

Conversation avec Emerson Giacomeli, 15 juin 2014.

Conversation avec Indiane Witcel Rubenich, 17 mai 2015.

Conversation avec Anoïr Asche, 17, 27 juin 2013.

Conversation avec Mauro Asche, 15 août 2013.

Conversation avec Mauro Asche et Marli Gomes, 16 août 2013.

Conversation avec Mauri Marcon, 20 juin 2013.

Conversation avec Reni Rubenich, 5 mai 2014.

Conversation de Reni Rubenich avec des jeunes étudiants, 10 octobre 2013.

Conversation avec Vanessa Witcel, 16 juin 2013.

Entretien avec Airton Rubenich, 25 mars 2013.

Entretien avec Elisabeth Witcel, 25 mars 2013.

Entretien avec Roberto Souza, 10 juin 2014.

Entretien avec Nilvo Bosa, 3 mai 2013.

Entretien collective avec les jeunes de COOPAN, 10 juin 2014.

Entretien avec Avelino Balbinot, 24 mai 2013.

Entretien avec Carlos Asche et Rosane Manica, 12 juin 2013.

Entretien avec Anita Carvalho, 11 mars 2013.

Entretien avec Emerson Giacomeli, 3 mai 2013.

Entretien avec Fabio Thomas, 18 mai 2014.

Entretien avec Fatima Milioransa, 22 juin 2013.

Entretien avec Anoïr Asche, 13 juin 2013.

Entretien avec Edson Marcon, 13 juin 2014.

Entretien avec Dionilson Marcon, 23 juin 2013.

Entretien avec Mauro Asche et Marli Gomes, 14 juin 2013.

Entretien avec Reni Rubenich, 15 et 23 mars 2013.

Entretien avec Rivelino Fornasieri, 15 juin 2013.

Entretien avec Romeu Marcon et Elenice Gracieli, 21 juin 2013.

Entretien avec Wanderlei Soares, 4 septembre 2013.

Entretien avec Adelar Fogali, 12 juin 2013.

Entretien avec Luis Zanete, 25 mars 2013.

Entretien avec José Noni, 23 juin, 2013.

Bibliographie

Almeida, Lúcio de ; Félix Sánchez ; Laurence Hallewell. 2000. « The Landless Workers' Movement and Social Struggles Against Neoliberalism ». *Latin American Perspectives* 27 (5): 11–32.

Altieri, Miguel. 1995. *Agroecology: The Science of Sustainable Agriculture*. Boulder: Westview Press.

Alves, Bernard José Pereira. 2010. « Versões da Sarandi. Relações entre governo e ocupação ». *RURIS – Revista do Centro de Estudos Rurais* 4 (2) : 75-103.

Arendt, Hannah. 2012. *L'humaine condition*. Paris : Quarto Gallimard.

Arendt, Hannah. 2006. *Between Past and Future.* London : Penguin Books.

Arendt, Hannah. 1983 [1994]. *Condition de l'homme moderne*. Paris : Calman-Lévy.

Aristote. 2005. *La politique*. Paris : Vrin.

Arroyo, Miguel. 2012. *Outros sujeitos, outras pedagogias*. São Paulo: Editora Vozes.

Arruda, Roldao. 2003. « Ofensiva do MST será estorvo político para Lula: Para o sociólogo Zander Navarro, movimento pode atrapalhar programa de reforma agrária ». *O Estado de São Paulo*, 5 mai.

Aubrée, Marion. 2010. « Os camponeses brasileiros : da luta politica ao ritual da mística ». *Cadernos CERU*, 21 (1) : 203-212.

Barreira, Cesar; Paula, Luis Antonio M. 1998. « Os assentamentos rurais no Ceara: uma experiencia a ser seguida? » *in* Schmidt, BenicioV.; Marinho, Danilo N.C.; Rosa, Sueli L.C., *Os assentamentos da reforma agraria no Brasil*. Brasilia, Editora UnB.

Becker, Howard. 1967. « Whose Side Are We On ? », in *Social Problems*. Los Angeles : University of California Press.

Benedetti, Adriane. 1998. *Na conquista da fronteira: um estudo de caso sobre os assentamentos rurais de Hulha Negra/RS*. Thèse de maîtrise, Rio de Janeiro : CPDA/UFRRJ.

Bergamasco, Sonia M., and Luis A. Cabello Norder. 1996. *O Que São Assentamentos Rurais*. São Paulo: Editora Brasiliense.

Bergamasco, Sonia; Figueiredo, Nelly, Pinto, Leonardo; Oliveira, Ronsagela. 2000. « Assentamentos rurais e distribuição de terras », *in* Congresso mundial de sociologia

rural, 10.

Berger, Peter; Luckman, Thomas. *The Social Construction of Reality*. New York: Anchor.

Betto, Frei et Leonardo Boff. *Mística e Espiritualidade*. Petrópolis : Editora Vozes, 2010.

Bihain, Neiva Marisa. 2001. *A trajetória da educação infantil no MST : de ciranda em ciranda aprendendo a cirandar*. Mémoire de maîtrise en Éducation, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Bleil, Susana. 2012. *Vie et luttes des sans terre au sud du Brésil: Une occupation au Paraná*. Paris: Karthala.

Boff, Leonardo. 1992 [1987]. *Teologia do Cativeiro e da Libertação*. Petrópolis : Vozes.

Bogo, Ademar. *O Vigor da Mística. Caderno de Cultura 2*. São Paulo : MST, 2002.

Bourdieu, Pierre. 1980. *Le Sens pratique*. Paris: Éditions de minuit.

Branford, Sue ; Jan Rocha. 2002 *Cutting the Wire: The Story of the Landless Movement in Brazil*. London: Latin America Bureau.

Brenneisen, Eliane. 2005. « The Landless Rural Movement and the Settlements in the West of Parana: Agreement and Disagreements over the Struggle for Land ». *Estudos Sociedade Agricultura*, 12 (1) : 128-163.

Caldart, Roseli. 2004. *Pedagogia Do Movimento Sem Terra*. São Paulo: Expressão Popular.

Caldart, Roseli ; Alentejano, Paulo. 2014. *MST Universidade e Pesquisa*. São Paulo : Expressão Popular.

Caldeira, Rute. « 'My Land, Your Social Transformation' : Conflicts within the Landless People Movement (MST), Rio de Janeiro, Brazil », *Journal of Rural Studies* 24 (2008) : 150-160.

Calvo-Gonzales, Elena (2015). « Community building in an MST Settlement in Northeast Brazil », *in* Carter, Miguel (dir.) *Challenging Social Inequality: The Landless Rural Workers Movement and Agrarian Reform in Brazil*. Durham, NC: Duke University Press Books : 229-273.

Camini, Isabela. 2009. *Escola Itinerante. Na fronteira de uma nova escolar*. São Paulo: Expressão Popular.

Cardoso, Fernando Henrique. 1997. *Reforma agraria : Compromisso de todos*. Brasília. Presidência da Republica, Secretaria da Comunicação Social.

Carter, Miguel (dir.). 2015. *Challenging Social Inequality: The Landless Rural Workers Movement and Agrarian Reform in Brazil*. Durham, NC: Duke University Press Books.

Carter, Miguel. 2015b. « Origins and Consolidation of the MST in Rio Grande do Sul », in Carter, Miguel (dir.), "*Challenging Social Inequality: The Landless Rural Workers Movement and Agrarian Reform in Brazil*. Durham, NC: Duke University Press Books, 2015.

Carter, Miguel et Carvalho, Horacio Martins de. 2015c. « The Struggle on the Land », *in* Carter, Miguel (dir.) *Challenging Social Inequality: The Landless Rural Workers Movement and Agrarian Reform in Brazil*. Durham, NC: Duke University Press Books : 229-273.

Carter, Miguel et Carvalho, Horacio Martins. 2009. « A luta na terra: fonte de crescimento, inovaçao, e desafio constant ao MST », *in* Carvalho, Horacio Martins (dir.) *Combatendo a desigualdade social: o MST e a reforma agraria no Brasil*, São Paulo : Editora UNESP, 2009.

Carter, Miguel. 2010. « The Landless Rural Workers Movement and Democracy in Brazil », *Latin American Research Review* 45 (4) : 186-217.

Carvalho, Horacio Martins. 2006. « The Emancipation of the Movement of Landless Rural Workers within the Continual Movement of Social Emancipation » *in* Boaventura de Souza Santos, *Another Production is Possible: Beyond de the Capitalist Canon*. London & New York: Verso Books.

Castro, Marcio H., Caravalho, Monica, Velasco, Luciano. 1988. « Reforma agraria: um estudo preliminar », *Reforma Agraria*, 18 (1) : 12-34.

Cefaï, Daniel ; Gardella Édouard. 2011. *L'urgence sociale en action. Ethnologie du Samusocial de Paris*. Paris : La Découverte.

Cefaï, Daniel. 1998. *Phénoménologie et sciences sociales. Alfred Schütz : naissance d'une anthropologie philosophique*. Paris : Librairie Droz.

Chase, Jacquelyn, « Regional Prestige: Co-operatives, and Agroindustrial Identity in Southwest Goias, Brazil », *Agriculture and Human Values*, 20 (2003) : 37-51.

Chaves, Cristine. 2000. *A Marcha Nacional dos sem-terra. Um estudo sobre a fabricação do social*. Rio de Janeiro : Relume Dumará.

Chiariello, Caio Luis ; Eid, Farid. 2015. « Dinâmica da gestão coletiva em uma cooperativa de reforma agraria do MST : Copavi », *in* Mazin, Diogo Angelo, and Lais Santos. *Questão Agrária, Cooperação E Agroecologia – Volume 2*. Expressão Popular. São Paulo, p. 77-99.

Chiariello, Carlos L., *Analise da Gestão de Cooperativas Rurais Tradicionais e Populares: Estudo de Casos na Cocamar e Copavi*. Thèse de maîtrise, Programa de Pós-graduação em Engenharia de Produção, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2008.

Christoffoli, Pedro Ivan. 2015. « Elementos introdutórios para uma historia do cooperativismo e associativismo rurais no Brasil », *in* Mazin, Diogo Angelo, and Lais Santos (dir.) *Questão Agrária, Cooperação E Agroecologia - Siqueira E Renard Livros*. Expressão Popular. São Paulo : 169-189.

Christoffoli, Pedro Ivan. 2000. « Comportamento ideológico e formas associativas de organização e gestão do trabalho em assentamentos da reforma agraria ». En ligne, https://www.researchgate.net/publication/275100254_COMPORTAMENTO_IDEOLOGICO_E_FORMAS_ASSOCIATIVAS_DE_ORGANIZACAO_E_GESTAO_DO_TRABALHO_EM_ASSENTAMENTOS_DE_REFORMA_AGRARIA. Consulté le 1er septembre 2017.

Christoffoli, Pedro Ivan. 1998. *Eficiência econômica e gestão democrática nas cooperativas de produção coletiva do MST*. Travail de conclusion de cours de spécialisation, Unisinos, São Leopoldo.

Coelho, Fabiano. 2011. « "É preciso fazer a mística" : o forjar de uma identidade coletiva sem-terra », *Dimensões* 26 : 325-349.

Coleman, Robert. 2004. « Globalization of Food Retailing : The Case of Latin America », *Latin America Business Review* 4 : 23-41.

Colona d'Istria, Pauline. 2015. « La division originaire du social. Lefort lecteur de Lacan ? », *Politique et Sociétés* 34 (1) : 131-147.

Comerford, John C. 2003. *Como uma família*. Rio de Janeiro : Relume-Dumará

Comerford, John Cunha. 1999. *Fazendo a luta*. Rio de Janeiro : Relume-Dumará.

Comisión Económica para América Latina (CEPAL). 2004. *Anuario Estadístico de América Latina y el Caribe, 2004*. Disponible : http://www.eclac.cl/. Visité le 9 août, 2017.

CONCRAB. 1998. *Caderno de cooperação agrícola* 5, São Paulo.

Coole, Diane. 2007. *Merleau-Ponty and Modern Politics after Anti-Humanism*. Lanham : Rowman & Littlefield Publishers.

COOPAN. 1994. *Estatuto Social COOPAN*.

Cooper, Barry. 1979. *Merleau-Ponty and Marxism from Terror to Reform*. Toronto : University of Toronto Press.

Corten, André. 1990. *Les peuples de Dieu et de la forêt. À propos de la « nouvelle gauche » brésilienne*. Montréal : VLB Éditeur/L'Harmattan.

Cours de Rosana Fernandes, 7 mai 2014.

Csordas, Thomas. 1990. « Embodiment as a Paradigm for Anthropology ». Ethos 18 (1) : 5-47.

Del Grossi, Mauro Eduardo ; Gasques, José Garcia ; Graziano da Silva, José ; da Conceiçao, Junia Cristina P.R. 2001. « Estimativas das famílias potenciais beneficiarias de programas de assentamentos rurais no Brasil » *in* José Garcia Gasques et Junia Cristina P.R. da Conceição (dir.), *Transformações da agricultura e politicas publicas*. Brasília, IPEA : 457-478.

Dean, Warren. 1969. *The Industrialisation of Sao Paulo, 1880-1945*. Austin : University of Texas Press.

Dean, Warren. 1976. *Rio Claro : A Brazilian Plantation System, 1820-1920*. Stanford : Stanford California Press.

De Janvry, Alain ; Deere, Carmen Diana. 1979. « A Conceptual Framework for the Empirical Analysis of Peasants », *American Journal of Agricultural Economics*, 61 (4) : 601-611.

Delgado, Gabriel. 1985. *Capital financeiro e agricultura no Brasil, 1965-1985*. Campinas : UNICAMP.

Depraz, Nathalie. 1993. « L'ethnologue, un phénoménologue qui s'ignore? L'apport de la phénoménologie aux sciences sociales ». *Genèses* 10 : 108-123.

Desmarais, Annette Aurélie. 2008. *La Vía Campesina: une réponse paysanne à la crise alimentaire*. Montréal: Éditions Écosociété.

Diacon, Todd. 1991. *Millenarian Vision, Capitalist Reality : Brazil' Contestado Rebellion, 1912-1916*. Durham : Duke University Press.

Doran, Marie-Christine. 2016. *Le réveil démocratique du Chili : une histoire politique de l'exigence de justice*, Paris : Karthala.

Eid, Farid; Felipe Addor ; Caio Luis Chiariello ; Camila Rolim Laricchia, Alex Kawakami. 2015. « Politicas de agroindustrialização em assentamentos da reforma agraria : uma analise do dialogo entre a pratica das cooperativas do MST e as politicas governamentais », *in* Mazin, Diogo Angelo, and Lais Santos (dir.) *Questão Agrária,*

Cooperação E Agroecologia – Volume 2. Expressão Popular. São Paulo, p. 135-170.

Eid, Farid; Pimentel, Abraao, E.B.; Severino, Mariano, R.; Santos, Carlos dos; « Cadeias produtivas sob controle de famílias cooperadas do MST », *in* VII Congresso Latino-americano de Sociologia Rural. Annales, Quito, Equateur, 2006: 1-18.

Eisenberg, Peter. 1974a. *The Sugar Industry in Pernambuco : Modernisation Without Change, 1840-1910*. Berkeley : University of California Press.

Elias, Michelly, Ferreira Monteiro. 2010. « A Cooperação Agrícola na Organização Politica do MST: Um Estudo Sobre As Experiências Desenvolvidas no Maranhão », Annales du IV Simpósio Lutas Sociais na América Latina, 14-17 septembre, Londrina UEL.

Escher, Sandra. 2015. « Proposta para a produção de arroz ecológico a partir de estudos de casos no RS e PR », *in* Mazin, Diogo Angelo, and Lais Santos (dir.) *Questão Agrária, Cooperação E Agroecologia – Volume 2*. Expressão Popular. São Paulo, p. 379-406.

États financiers, COOPAN 2015.

Fanelli, Luca. 2002. *La scelta della terra: studio di un insediamento rurale del movimento sem terra in Brasile*. Torino: Silvio Zamorani Editore.

Fausto, Boris .A. 1999. *A Concise History of Brazil*. Cambridge : Cambridge University Press.

Fernandes, Bernardo Mançano. 2000. *A Formação do MST no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

Fernandes, Bernardo Mançano. 1996. *MST. Formação e territorialização*. São Paulo: Editora Hucitec.

Fernandes, Florestan. 2008. « Anotações sobre o capitalismo agrário e mudança social no Brasil », *in* Florestan Fernandes, *Sociedade de classe e subdesenvolvimento*, São Paulo : Global.

Fernandes, Florestan. 1973. *Capitalismo Dependente e Classes Sociais na América Latina*. São Paulo: Zahar.

Ferrante, Vitor, B. 1999. « Retratos de assentamentos ». *Cadernos de pesquisa*, Araraquara, 5 (7), UNESP.

Ferreira, Eudson; Fernandes, Antonio. 2002. « Os impactos regionais dos assentamentos rurais: o caso do Mato Grosso », Cuiabá, Relatório preliminar da pesquisa MIMEO.

Fleury, Maria Tereza Leme. 1983. *Cooperativas Agrícolas e Capitalismo no Brasil*, São Paulo, Globo.

Flynn, Alex. 2013. « Mística, Myself, and I : Beyond Cultural Politics in Brazil's Landless Workers Movement ». *Critique of Anthropology* 33 (2) : 168-192.

Gaiger, Luis Inacio. 2013. « A Economia Solidaria e a Revitalização do Paradigma Cooperativo », *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 28 (82) : 211-259.

Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. New York : Polity.

Gehlen, Ivaldo. 1983. « Uma estratégia camponesa de conquista da terra e o estado : O caso da Fazenda Sarandi », Mémoire de maîtrise, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Goffman, Erving. 1956. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Books.

Goodman, D ; Sorj, *et al*. 1984. « Agro-Industry, State Policy and Rural Social Structures : A Recent Analyses of Proletarianization in Brazilian Agriculture » *in* B. Munslow and H. Finch. *Proletarianisation in the Third World*. London : Croom and Helm.

Graham, Lawrence ; Wilson Robert. 1990. *The Political Economy of Brazil : Public Policies in an Era of Transition*. Austin : University of Texas Press.

Graziano da Silva, José. 1982, *A Modernizaçao dolorosa : Estrutura agraria, fronteira agricola e trabalhadores rurais no Brasil*, Rio de Janeiro : Zahar.

Gunder Frank, André. 1967. *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. London : Monthly Review Press.

Hammond, John. 2009. « Land Occupations, Violence, and the Politics of Agrarian Reform in Brazil », *Latin American Perspectives* 36 (4) : 156–77.

Hammond, John L. 1999. « Law and Disorder: The Brazilian Landless Farmworkers' Movement », *Bulletin of Latin American Research* 18 (4) : 469–89.

Harnecker, Marta. 2003. *Landless People : Building a Social Movement*. Editora Expressão Popular.

Hattab, Morad El ; Jumel, Philippe ; Bensadoun, Roger. 2008. *La génération 68 au service de la mondialisation*. Paris : Biblioeurope.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1998. *Principes de la philosophie du droit*. Paris : Presses universitaires de France.

Hirose, Kiyomi. « A mística na Educação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra ». UEM, site internet, 2004, 1er avril 2014.

Holston, James. 2008. *Insurgent Citizenship. Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*. Princeton: Princeton University Press.

Holston, James (dir.). 1999. *Cities and Citizenship*. Durham: Duke University Press.

Holt-Gimenez, Eric. 2008. *Campesino a Campesino*. Oakland : Food First Books.

Houtzager, Peter. 1997. « Caught Between State and Church : Popular Movements in the Brazilian Countryside, 1964-1989 », Thèse de doctorat, University of California Berkeley.

Ianni, Octavio. 1981. *Ditadura e agricultura*. Rio de Janeiro : Civilizaçao Brasileira.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). 2007b. *Censo Agropecuário 2006 : Resultados preliminares do censo confirmam expansão da fronteira agrícola na região norte* ». Comunicação Social (décembre). Disponible : http://www1.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_impressao.php?id_noticia=1064. Visité le 9 août 2017.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). 2009a. *Censo agropecuário 2006 : Agricultura familiar, primeiros resultados—Brasil grandes regiões e unidades da federação.* Rio de Janeiro : IBGE.

Instituto de Colonização e Reforma Agraria (INCRA). 2008. O que é propriedade improdutiva ?, site web consulté le 17 novembre 2017. http://www.incra.gov.br/o-que-e-propriedade-improdutiva

Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA). 2005. Radar Social. Brasília: IPEA.

Issa, Daniela. 2007. « Praxis of Empowerment », *Latin American Perspectives* 34 (2) : 124–38.

Jackson, Michael D. 2012. *Lifeworlds : Essays in Existential Anthropology*. Chicago : University of Chicago Press.

Jackson, Michael D. 1998. *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago : University of Chicago Press.

Karriem, Abdurazack. 2009. « The Rise and Transformation of the Brazilian Landless Movement into a Counter-Hegemonic Political Actor: A Gramscian Analysis », *Geoforum* 40 (3) : 316–25.

Katz, Jack. 2001 (1999). *How Emotions Work ?*. Chicago : University of Chicago Press.

Katz, Jack ; Csordas, Thomas J. 2003. « Phenomenological ethnography in sociology and

anthropology », *Ethnography*, 4 (3) : 275-288.

Kawakami, Alex Yoshinori ; Souza, Lizane Lucia de. 2015. « Cooperação e agroecologia : uma introdução critica sobre o modelo de Ater », *in* Mazin, Diogo Angelo, and Lais Santos (dir.) *Questão Agrária, Cooperação E Agroecologia*. São Paulo: Expressão Popular : 189-209.

Kerr, Rachel Bezner. 2012. « Lessosn fromt he Green Revolution for the new : Social, environmental, ad nutritional issues for agricultural change in Africa », *Progress in Development Studies*, 12 (2-3) : 213-229.

Labelle, Gilles. 2011. « Institution et intermonde : l'ontologie de la vie social selon Merleau-Ponty », *in* Marie-Blanche Tahon (dir.), *Sociologie de l'intermonde. La vie sociale après l'idée de société* : 47-64.

Labelle, Gilles. 2003. « Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie politique de Claude Lefort », *Politique et Sociétés* 22 (3) : 9-44.

Lara Junior, Nadir. « Análise psicopolítica da mística do MST : A formação da ideologia politico-religiosa ». *Revista Eletrônica de Psicologia Política* 7, no. 13, site internet, 2007, 1er avril 2014.

Lechat, Noëlle. 1993. *A Questão de gênero no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST): estudo de dois assentamentos rurais no Rio Grande do Sul*. Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, UNICAMP.

Lefort, Claude. 1986. *Essais sur le politique XIX-XXe siècles*. Paris: Seuil.

Lefort, Claude. 1978. *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*. Paris : Gallimard.

Leite, Sergio, Beatriz Heredia, Leonilde Medeiros, Moacir Palmeira, and Rosangela Cintrao. 2004. *Impactos Dos Assentamentos. Um Estudo Sobre O Meio Rural Brasileiro*. São Paulo: Editora Unesp.

Leite, Sergio; Medeiros, Leonilde. 2002. *Impactos regionais dos assentamentos rurais: dimensões econômicas, politicas e sociais*. Rio de Janeiro: Convênio CPDA-FINEP.

L'Estoile, Benoît ; Sigaud, Lygia (dir.). 2006. Ocupações de terra e transformações sociais : uma experiência de etnografia coletiva. Rio de Janeiro : FGV.

L'Éstoile, Benoit. 2000. « Systèmes politiques de la mata pernambucana: modèles anciens et nouvelles formes de domination », Brasilia. Communication présentée au congrès annuel de l'Association brésilienne d'anthropologie.

Lesser, Jeffrey. 1999. *Negotiating National Identity : Immigrants, Minorities, and the*

Struggle for Ethnicity in Brazil. Durham : Duke University Press.

Löwy, Michael. 2001. « The Socio-Religious Origins of Brazil's Landless Rural Workers Movement », *Monthly Review,* 53 (2), 32-40.

Luz Filho, Fabio. 1967. *As Cooperativas e os Problemas da Terra: Aspectos Socioeconômicos da Estrutura Agraria e Politica de Desenvolvimento, a Reforma Agraria no Brasil e no Mundo, o Estatuto da Terra, Rio de Janeiro*, Editora Melso.

Machado, Luis Carlos ; Machado Filho, Luis Carlos P. 2014. *Dialética da Agroecologia*. São Paulo : Expressão Popular.

Magdelain, André. 1990. *Jus imperium auctoritas. Études de droit romain*. Rome : École française de Rome.

Maniglier, Patrice. 2006. « De Mauss à Claude Lévi-Strauss : cinquante ans après », *Archives de philosophie*, 69 (1) : 37-56.

Mariano, Alessandro, Erivan Hilario, and Rebecca Tarlau. 2016. « Pedagogies of Struggle and Collective Organization: The Educational Practices of the Brazilian Landless Workers Movement », *Interface: A Journal on Social Movements* 8 (2): 211–42.

Marques, Dan F., « Chantal Mouffe, Claude Lefort et l'expérience du monde », *in* Linda Cardinal and Pascale Devette (dir.), *Chantal Mouffe et le politique*, Ottawa, Éditions Invenire, 2015 : 113-138.

Martins, José de Souza. 2003. « Struggles for/about Land in Brazil ». in T. Brass (dir.) *Latin American Peasants*. London : Frank Cass Publications.

Martins, José de Souza, 1984, *A militarização da questão agrícola*, Petrópolis, Rio de Janeiro : Vozes.

Martins, Monica Dias. 2000. « The MST Challenge to Neoliberalism », *Latin American Perspectives* 27 (5) : 33–45.

Massicotte, Marie-Josée ; Marques, Dan F. 2012. « Processus de radicalisation et radicalité au quotidien : discours et pratiques des communautés rurales au Brésil ». *Lien social et politiques* 68 : 167-191.

Mauro Marini, Ruy. 1973. *Dialéctica de la dependencia*. México : Ediciones Era.

Mauss, Marcel. 2001. *Essai sur le don*. Paris : Presses universitaires de France.

Marx, Karl. 1990. *Capital Vol. 1. A Critique of Political Economy*, New York & London: Penguin.

Medeiros, Leonilde. 2015. « Rural Social Movements, Struggles for Rights, and Land Reform in Contemporary Brazilian History », *in* Carter, Miguel, ed. *Challenging Social Inequality: The Landless Rural Workers Movement and Agrarian Reform in Brazil*. Durham, NC: Duke University Press Books : 68-89.

Medeiros, Leonilde. 1999. *A Formação Dos Assentamentos Rurais No Brasil*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Medeiros, Leonilde. 1994. *Assentamentos rurais: uma visão multidisciplinar*. São Paulo: UNESP.

Medeiros, Leonilde. 1989. *Historia dos movimentos sociais no campo*. Rio de Janeiro: FASE.

Mendonça, Sonia Regina, *A Politica de Cooperativização Agrícola do Estado Brasileiro (1910-1945)*, Niterói, Editora da Universidade Estadual Fluminense, 2002.

Merleau-Ponty, Maurice. 1960. *Signes*. Paris : Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice. 1964a. *L'œil et l'esprit*. Paris : Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice. 1964b. *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice. 1969. *La prose du monde*. Paris : Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *La phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice. 1966 [1996]. *Sens et non sens*. Paris : Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice. 1968. *Résumé de cours*. Paris : Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice. 2003. *L'institution, la passivité*. Paris : Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice. 1972. *Structure du comportement*. Paris : Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice. 1955. *Les aventures de la dialectique*. Paris : Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice. 1953. *Éloge de la philosophie*. Paris : Gallimard.

Meszaros, George. 2013. *Social Movements, Land, and Politics of Agrarian Reform*. New York & London : Routledge-Cavendish, 2013.

Meszaros, George. 2000. « Taking the Land into Their Hands: The Landless Workers' Movement and the Brazilian State », *Journal of Law and Society* 27 (4): 517–41.

Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA). 2003. *II PNRA – Plano Nacional de*

reforma Agraria : Paz, produção e qualidade de vida no meio rural. Brasília, MDA.

Mommsen, Theodor. 1985. *Le Droit public romain. Tome VII*. Paris : De Boccard.

Montaigne. 1999. *De l'expérience*. Paris : Mille et une nuits.

Morais, Clodomir Santos. 2006 [1969]. « Historia das Ligas Camponesas do Brasil », *in* Joao Pedro Stédile, *A Questão Agraria no Brasil. Historia e natureza das Ligas Camponesas – 1954-1964*. São Paulo: Expressão Popular: 21-70.

Morissawa, Mitsue. 2001. *A historia da luta pela terra e o MST*. São Paulo: Expressão Popular.

Movimento dos trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). 2013. *Agrarian Program of the MST*. São Paulo : Secretaria Nacional.

Movimento dos trabalhadores rurais sem terra (MST). 2009. « Educação ». Revista Sem Terra 11 (48) : 16.

Movimento dos trabalhadores rurais sem terra (MST). 2008. *Programa de Formação para a Cooperação e Organização dos Assentamentos*. Cartilha de Apoio, n°1 et 2, São Paulo, MST.

Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). 2000.

Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. 1999. « Como fazemos a escola de educação fundamental ». Movimento dos Sem Terra, *Caderno de Educação 9*. São Paulo : Secretaria Nacional do MST : 45-53.

Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). 1998a. *A lei e as ocupações de terras*. São Paulo : MST.

Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). 1998b. *Caderno de cooperação agrícola* 7, São Paulo, CONCRAB.

Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). 1998c. *Caderno de cooperação agrícola* 5, São Paulo, CONCRAB.

Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). 1995. *Programa de Reforma Agraria*. Caderno de formação 23.

Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). 1987. *Encontro Nacional – Nossas Prioridades*. Caderno de Formação 12.

Moyo, Sam; Yeros, Paris (dir.). 2005. *Reclaiming the Land: The Resurgence of Rural Movements in Africa, Asia, and Latina America*. London. Zed Books.

Müller, Gabriel. 1985. *A dinâmica da agricultura paulista*. São Paulo: Fundação Sistema Estadual de Análise de Dados.

Nepomuceno, Eric. 2007. *O Massacre. Eldorado Dos Carajás: Uma Historia de Impunidade*. São Paulo: Planeta do Brasil.

Neves, Delma Pesanha. 1997. *Assentamento Rural: Reforma Agraria Em Migalhas*. Niteroi: Universidade Federal Fluminense.

Notes de terrain, 5 mai 2014.

Notes de terrain, 10 octobre 2013.

Notes de terrain, 20 et 24 mars 2013 et 22 et 23 juin 2013.

Notes de terrain sur le processus d'évaluation et de planification, juin-juillet 2013, mai-juin 2014.

Notes de terrain, 8, 23 mars 2013.

Novaes, Henrique Tahan; Pires , Joao Henrique; Silva, Douglas Rodirgues. 2015. « Cooperação e cooperativismo do MST de São Paulo : uma analise das ações do Estado capitalista que bloqueiam o potencial educativo do trabalho associado », *in* Mazin, Diogo Angelo, and Lais Santos (dir.) *Questão Agrária, Cooperação E Agroecologia – Volume 2*. Expressão Popular. São Paulo: 99-134.

Oliveira, Benedito A. M; Souza, Maria de Lourdes O.; Moura Filho, Jovino A. 1999. « A Modernização Agrícola como Gênese do Contrapoder Cooperativo », XXXIII *Congresso Brasileiro de Economia e Sociologia Rural*, Foz do Iguaçu, PR, Brésil.

Ondetti, Gabriel. 2008. *Land, Protest, and Politics: The Landless Movement and the Struggle for Agrarian Reform in Brazil*. University Park : Penn State University Press.

Pahnke, Anthony. 2015. « Institutionalizing Economies of Opposition: Explaining and Evaluating the Success of the MST's Cooperatives and Agroecological Repeasantization », *The Journal of Peasant Studies* 42 (6) : 1087–1107.

Panini, Carmela 1990. *A reforma agraria dentro e fora da lei*. São Paulo : Edição Paulinas.

Pasquier, Sylvain (dir.). 2009. *Qu'est-ce qu'une communauté ?*. Mana. Revue de sociologie et d'anthropologie. Paris: L'Harmattan.

Payne, Leigh A. 2000. *The Armed Right Wing, Uncivil Movements: The Armed Right Wing and Democracy in Latin America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Peillon, Vincent. 2011. *Éloge du politique. Une introduction au XXIe siècle*. Paris : Seuil.

Peillon, Vincent. 1994. *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*. Paris : Édition Grasset & Fasquelle.

Peloso, Ranulfo. *A força que anima a militância*. São Paulo : MST, 1994.

Pérez, Samuel Ortiz. 2015. « Territorialidad cooperativa y campesina del Movimiento de los trabajadores rurales Sin Tierra (MST) de Brasil », *Investigaciones Geográficas*, 64.

Perugini, Mariusa Saboto, Elpídio Serra, and Maria Teresa Nóbrega. 2011. « A Copavi e o cooperativismo de produção no noroeste do Paraná », *Boletim de Geografia* 22 (1): 21–35.

Petras, James; Veltmeyer, Henry. 2005. *Social Movements and State Power: Argentina, Bolivia, Brazil, Ecuador*. London: Pluto Press.

Petras, James. 1997a. « Latin America: The Resurgence of the Left », *New Left Review*, 223: 17-47.

Pimentel, Andréa E.B. 2004. *Assentamentos da Reforma Agraria na Região do Pontal do Paranapanema e seus impactos econômicos e sociais*. Thèse de doctorat, Programa de Pós-graduação em Engenharia de Produção, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

Pinto, Leonardo. 2000. « Os impactos locais de um assentamento rural: uma avaliação socioeconômica a partir da produção leiteira », *in* Congresso mundial de sociologia rural, 10.

Polany, Karl. 1983 [1944]. *La Grande Transformation*. Paris : Gallimard.

Poletto, Ivo. 2015. « Churches, the Pastoral Land Commission, and the Mobilization for Agrarian Reform », *in* Carter, Miguel (dir.) *Challenging Social Inequality: The Landless Rural Workers Movement and Agrarian Reform in Brazil*. Durham, NC: Duke University Press Books : 68-89.

Prado, Marco Aurélio Maximo et Nadir Lara Junior. 2003. « A mística e a construção da identidade politica entre os participantes do MST no Brasil : um enfoque psicosociologico ». *Revista Eletrônica de Psicologia Política* 1, no. 4, site internet, consulté le 24 septembre 2014.

Prado Junior, Caio. 1979 [2014]. *A Questao Agraria no Brasil*. Brasilia: Companhia das Letras.

Présentation d'Ana Paula, 12 octobre 2013.

Rancière, Jacques. 1995. *La Mésentente*. Paris : Galilée.

Rangel Loera, Nashieli. 2010. « 'Encampment Time': An Anthropological Analysis of the Land Occupations in Brazil », *The Journal of Peasant Studies* 37 (2) : 285-318.

Rangel Loera, Nashieli. 2006. *A espiral das ocupações de terra.* São Paulo, SP : Campinas, SP: Universidade Estadual de Campinas. UNICAMP.

Rapchan, Elaine S. 1993. *De identidades e pessoas: um estudo sobre os sem-terra de Sumaré*. São Paulo. Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Universidade de São Paulo.

Reardon, Thomas et Berdégué, Julio. 2002. « The Rapid Rise of Supermarkets in Latin America: Challenges and Opportunities for Development », *Development Policy Review*, 20 (4) : 371-388.

Renk. Arlene. 1997. *A luta da erva : Um oficio étnico no oeste*. Chapecó : Grifos.

Revault-d'Allonnes, Myriam. 2006. L*e pouvoir des commencements*. Paris: Seuil.

Revault-d'Allonnes, Myriam. 2001. *Merleau-Ponty. La Chair du politique*. Paris: Seuil.

Ribeiro, Darcy. 1982. *A integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Vozes.

Ricoeur, Paul. 1997. *L'idéologie et l'utopie*. Paris : Seuil.

Robles, Wilder et Veltmeyer, Henry. *The Politics of Agrarian Reform in Brazil*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

Rodrigues, Fabiana de Cassia. 2015. « A questão agraria no Brasil – as contribuições de Caio Prado Junior, Florestam Fernandes e Octavio Ianni » *in* Mazin, Diogo Angelo, and Lais Santos (dir.) *Questão Agrária, Cooperação E Agroecologia*. São Paulo, Expressão Popular : 21-41.

Romeiro, Ademar; Guanziroli, Carlos; Leite, Sergio (dir.). 1994. *Reforma agraria: produção, emprego e renda*. Petrópolis, Vozes.

Rosa Marcelo. 2010. « Encruzilhadas: acampamentos e ocupações na Fazenda Sarandi, Rio Grande do Sul (1962-1980) », *in* Sigaud, Lygia, Marcelo Ernandez, and Marcelo C. Rosa (dir.) *Ocupações E Acampamentos. Sociogênese Das Mobilizações Por Reforma Agraria No Brasil*. Rio De Janeiro: Garamond Ltda.

Rosa, Marcelo Carvalho. 2004. *O engenho dos movimentos: reforma agraria e significação social na zona canavieira de Pernambuco*. Thèse de doctorat,

Département d'anthropologie. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Sader, Eder. 1988. *Quando novos personagens entraram em cena*. Rio de Janeiro : Paz e Terra.

Sader, Emir; Silverstein, Ken. 1991. *Without Fear of Being Happy: Lula and the Workers Party and Brazil*. London: Verso Books.

Santos, José Vicente Tavares. 1978. *Colonos do Vinho: Estudo sobre Subordinação do Trabalho Camponês ao Capital*, São Paulo, Editora Hucitec.

Santos, Theotonio dos. 2000. *A Teoria da Dependência: Balanço e Perspectivas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Schmidt, Jmaes. 1985. *Maurice Merleau-Ponty : Between Phenomenology and Structuralism*. New York : St. Martin's Press.

Schrecker, Cherry. 2006. *La communauté. Histoire critique d'un concept dans la sociologie anglo-saxonne*. Paris: L'Harmattan.

Schütz, Alfred. 1998. *Éléments de sociologie phénoménologique*. Paris : l'Harmattan.

Schütz, Alfred. 1964. *Collected Papers : Studies in Social Theory*. Berlin : Springer.

Schwartz, Stuart. 1985. *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1550-1835*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schwartz, Stuart. 1992. *Slaves, Peasants, and Rebels: Reconsidering Brazilian Slavery*. Urbana: University of Illinois Press.

Schwartz, Stuart. 2004. « A Commonwealth within Itself: The Early Brazilian Sugar Industry, 1550-1670 ». *in* Schwartz, Stuart (dir.), *Tropical Babylons*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Selcher, W. 1986. *Political Liberalization in Brazil: Dynamics, Dilemmas and Future Prospects*. Boulder: Westview Press.

Severino, Maria R. 2006. *Organização e Processos de Trabalho em Cooperativas do MST: Debate Teórico no Contexto da Empresa Capitalista e da Economia Solidaria*. Thèse de maîtrise, Programa de Pós-graduação em Engenharia de Produção, Universidade Federal de São Carlos.

Sigaud, Lygia, Marcelo Ernandez, and Marcelo C. Rosa. 2010. *Ocupações E Acampamentos. Sociogênese Das Mobilizações Por Reforma Agraria No Brasil*. Rio De Janeiro: Garamond Ltda.

Sigaud, Lygia. 2006. « Direito e coerção moral no mundo dos engenhos », *Estudos Historicos* 9 (18): 361-388.

Sigaud, Lygia. 2000. « Les paysans et le droit: le mode juridique de règlements des conflits », *Information sur les Sciences Sociales* 38 (1): 113-147.

Silva, José Graziano, *Tecnologia e Agricultura Familiar*, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

Skidmore, Thomas. 1999. *Brazil : Five Centuries of Change*. New York : Oxford University Press.

Spavorek, Gerd. 2003. *A qualidade dos assentamentos da Reforma Agraria brasileira*, Sao Paulo, Paginas e Letras.

Stédile, Joao Pedro. 2005. *A Questão Agraria no Brasil : Programas da Reforma Agraria 1946-2003*. São Paulo : Expressão Popular.

Stedile, Joao Pedro. 2002. « Landless Battalions: The Sem Terra Movement of Brazil », *New Left Review* 77 : 77-104.

Stédile, Joao Pedro. 1997. *Questão Agraria no Brasil*. São Paulo: Atual Editora.

Stedile, Joao Pedro; Fernandes, Bernardo Mançano. 2012. *Brava Gente. A Trajetória Do MST e a Luta Pela Terra No Brasil*. São Paulo: Edição Perseu Abramo/Expressão

Stédile, Joao Pedro ; Gorgen ; Frei Sergio. 1993. *A luta pela terra no Brasil*. São Paulo : Editora Pagina Aberta.

Stein, Stanley 1985. *Vassouras, a Brazilian Coffee County, 1850-1900 : The Roles of Planter and Slave in a Plantation Society*. Princeton : Princeton University Press.

Stolcke, Verena ; Chapman, Mark. 1988. *Coffe Planters, Workers, and Wives : Class Conflict and Gender Relations on São Paulo Plantations, 1850-1980*. Oxford : Palgrave Mcmillan.

Tarlau, Rebecca. 2013. « Coproducing Rural Public Schools in Brazil: Contestation, Clientelism, and the Landless Workers' Movement », *Politics & Society* 41 (3) : 395–424.

Tarlau, Rebecca. 2015. « Education of the Countryside at a Crossroads: Rural Social Movements and National Policy Reform in Brazil », *The Journal of Peasant Studies* 42 (6) : 1157–77.

Torres, Cristine Lima. 2010. « O simbolismo do MST na marcha e na mística : espaço itinerante de formação humana ». *Revista Espaço Acadêmico* 110 : 130-137.

Tedesco, Joao ; Carini, Joel *et al*. 2006. « Populismo, nacionalismo e caudilhismo : a atuaçao do MASTER na Fazenda Sarandi – norte do Rio Grande do Sul – 1960 a 1964 », *Historia : Debates e Tendências* 6(1) : 63-99.

Vazzoler, Maria R. 2004. *Cooperativismo em assentamentos de reforma agraria : a sobrevivência de cooperativas do MST no contexto capitalista*. Thèse de doctorat, Programa de Pós-graduação em Engenharia de Produção, Universidade Federal de São Carlos

Vergara-Camus, Leandro. 2009. « The Politics of the MST: Autonomous Rural Communities, the State, and Electoral Politics », *Latin American Perspectives* 36 (4) : 178-191.

Vieira, Luis Carlos. « A mística no MST : um ritual politico », *Actes du colloque XIII Encontro de Historia Anpuh*, Rio de Janeiro, Brésil (2008): 1-10.

Vioti da Costa, Emilia, *The Brazilian Empire*. Chapter 4, Chapell Hill : University of North Carolina Press, 2000.

Welch, Cliff. 2006. « Movement Histories. A Preliminary Historiography of the Brazil's Landless Laborers' Movement (MST) », *Latin American Research Review* 41 (1): 198–210.

Whiteside, Kerry. 1988. *Merleau-Ponty and the Foundation of an Existential Politics*. Princeton : Princeton University Press.

Wittman, Hannah. 2007. « Planting Peace: MST Co-Operatives and Agrarian Justice in Brazil », *in* Iann McPherson (dir.) *Cooperatives and the Pursuit of Peace*. Victoria: New Rochdale Press.

Wolford, Wendy. 2015. « MST Settlements in Pernambuco. Identity and the Politics of Resistance », *in* Carter, Miguel (dir.) *Challenging Social Inequality: The Landless Rural Workers Movement and Agrarian Reform in Brazil*. Durham, NC: Duke University Press Books, 2015.

Wolford, Wendy. 2010. *This Land Is Ours Now: Social Mobilization and the Meanings of Land in Brazil*. Durham NC: Duke University Press.

Wolford, Wendy. 2006. « The Difference Ethnography Can Make: Understanding Social Mobilization and Development in the Brazilian Northeast », *Qualitative Sociology,* 29 : 335-352.

Wolford, Wendy. 2003. « Producing Community: The MST and Land Reform Settlements in Brazil », *Journal of Agrarian Change* 3 (4) : 500–520.

Wright, Angus. 2001. « The Origins of the Brazilian Movement of Landless Rural Workers ». Texte présenté au congrès de l'Association d'études latino-américaines, Washington, 6-8 septembre.

Wright, Angus Lindsay, and Wendy Wolford. 2003. *To Inherit the Earth: The Landless Movement and the Struggle for a New Brazil*. Oakland, Calif. : New York: Food First Books.

Ziff, Bruce. 2010. *Principles of Property Law*. Toronto: Carswell.