



HAL
open science

La mística : entre mobilisation sociale et théâtre-rituel

Ghali Beniza

► **To cite this version:**

Ghali Beniza. La mística : entre mobilisation sociale et théâtre-rituel. Anthropologie sociale et ethnologie. Université Paris sciences et lettres, 2018. Français. NNT : 2018PSLEP024 . tel-02141281

HAL Id: tel-02141281

<https://theses.hal.science/tel-02141281>

Submitted on 27 May 2019

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

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

THÈSE DE DOCTORAT

De l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

La mística: entre mobilisation sociale et théâtre-rituel

COMPOSITION DU JURY :

Mme Delphine THIVET
Université de Bordeaux

Mme Emmanuelle Kadya Tall (Rapportrice)
I.R.D

Mr Oscar Calávia Saez (Président du jury)
E.P.H.E

Mr Michael HOUSEMAN
E.P.H.E

Soutenue par :

Ghali BENIZA

Le 15/06/2018

Dirigée par :

Michael HOUSEMAN

Cette thèse est dédiée aux travailleurs ruraux sans terre de l'État de Rio de Janeiro,
à Clara Linhart pour son aide lors de mon premier terrain,
et à Marie Bouté-Preziosi sans qui je ne serais jamais allé à l'université.

Remerciements

Je souhaiterais tout d'abord faire part de mes remerciements aux personnes qui ont matériellement rendu possible l'accomplissement de cette thèse, soit le docteur Sophie Lahalle et le docteur Simon Marmor de l'hôpital la croix Saint Simon, dont les soins m'ont ouvert l'accès à l'appui financier de notre système de santé. Je souhaiterais également remercier ma famille qui fut chaque fois soucieuse que je ne manque matériellement de rien. Puis mes professeurs Giordana Charuty, Michael Houseman, Andréa-Luz Gutierrez Choquevilca et Charles Stépanoff qui m'ont chacun appris à travailler. Je souhaiterais maintenant remercier les personnes qui à tour de rôle ont assuré la retranscription de mes matériaux de terrain : Mariane Miranda, Renato Silva Guimarães, Maria Lourdes Reis Brito, Victor Varela de Barros et Jaqueline Nikiforos. Puis Sophie Michaud, Arthur Guibert et Amarande Laffon pour leurs relectures ponctuelles. Je souhaiterais également remercier Patricia Sampaio Silva, Gil Vicente et Fernando Fontainha qui ont facilité les conditions de mon troisième terrain.

Table des matières

Introduction	5
1. L'Église et l'État au 20ème siècle	7
2. Trois organisations socio-religieuses mettant en œuvre la <i>mística</i>	14
3. Objectifs, considérations méthodologiques et conceptuelles	17
4. Plan de thèse	22
Chapitre 1 La <i>mística</i> en contexte d'occupation de terre : l'acampamento Marli Pereira da Silva ¹ ou la construction d'un corps/cadre. (Pacambi, État de Rio de Janeiro)	28
1.1 Description du contexte et dénomination de l'objet d'étude	30
1.2 Le mouvement des travailleurs ruraux sans terre de l'État de Rio de Janeiro	37
1.3 Le drapeau comme limite et schéma d'action	42
1.4 Statut vernaculaire de l'image photographique	58
1.5 Série posturale et le logotype du mouvement	65
1.6 L'être en deçà de la « bâche noire »	69
1.7 Un symbolisme incarné en contexte d'initiation ?	73
Conclusion	75
Chapitre 2 La <i>mística</i> en contexte d'occupation de terre : l'acampamento Marli Pereira da Silva (Pacambi, État de Rio de Janeiro) ou comment le corps/cadre détermine l'interaction	77
2.1 Formation corporelle de l'espace potentiel et interaction procédurale	78
2.2 Fondements historiques d'un acte œcuménique	82
2.3 Procédure de formation d'un espace utopique	88
2.4 L'INCRA ou le rôle ambivalent de l'État	101
2.5 Forme de socialisation politique et construction d'un schéma relationnel	107
2.6 Chant de clôture	111
Conclusion	112
Chapitre 3 La <i>mística</i> de lutte pour la terre de l'association des producteurs ruraux de Marajoara	115
3.1 Le contexte et le dispositif enchâssant cette <i>mística</i>	116
3.2 Construction dialogique d'un sujet « rituel »: « Nous »	118
3.3 Modes d'expression individuée et récits	133
3.4 Modalité pragmatique de participation au « corps mystique » du Christ et dédoublement ontologique	152
Conclusion	154

¹ Occupation et nomination à propos desquelles Alan Tygel, rédacteur du blog du Mouvement des travailleurs ruraux sans terre de Rio de Janeiro écrit : « *Le processus d'occupation fut entièrement coordonnée par les « chefferies » (ou directions) féminines du M.S.T. Pour cela, le nom de Marli Pereira da Silva fut un hommage à une femme guerrière, qui dans les années 1980 fut connue au sein de la Baixada Fluminense comme « Marli Courage ». Elle a dénoncé la séquestration et l'assassinat de son frère par la police militaire. Après une grande exposition de l'affaire elle a dû se cacher et n'a jamais été revue. Toutefois son fils de quinze ans fut assassiné en représaille. Marli lutte à présent aux côtés des femmes Sans Terre de Paracambi.* » A. Tygel, « Acampamento Marli Pereira da Silva: 5 anos de luta, lona e festa em Paracambi », *Movimento dos trabalhadores Sem Terra Rio de Janeiro*, Url: <http://boletimmstrj.mst.org.br/acampamento-marli-pereira-da-silva-5-anos-de-luta-lona-e-festa-em-paracambi/>, Consulté le 7 juillet 2016.

Chapitre 4 : La « <i>mística</i> du feu » à l'assemblée législative de Rio de Janeiro	156
4.1 Session solennelle	157
4.2 La <i>mística</i> du feu	161
4.3 Positions du sujet	175
Conclusion	195
Chapitre 5 : <i>Mística</i> de lancement de « la cinquième semaine sociale brésilienne » dans les locaux du syndicat sindipetro (1ère partie)	197
5.1 Dispositif et procédure d'ouverture du théâtre-rituel	200
5.2 Mise en scène énonciative plurielle et procédure de formation et d'actualisation de la position de sujet « Nous »	205
5.3 Parole mythique et énonciations rituelles	220
5.4 Clôture	225
Conclusion	231
Chapitre 6 : <i>Mística</i> de lancement de « la cinquième semaine sociale brésilienne » dans les locaux du syndicat sindipetro (2ème partie)	233
6.1 Contexte sociologique	233
6.2 Inclusion polyphonique au « corps » du collectif et socialisation politique des corps	237
6.3 Un sens animiste et marxiste de la disposition	240
6.4 Un sens « christique » de la disposition	243
6.5 Un sens oppositionnel de la disposition ou le rapport du nom au nom	253
6.6 Dispositif participatif et expressions kinésiques spatialisées	260
6.7 Expressions discursives et kinésiques individuées	262
Conclusion	283
Chapitre 7 : Fondements théoriques et données ethnohistoriques relatives aux mouvements religieux de restructurations culturelles du Brésil	285
7.1 Le Contestado, d'après Maria Isaura Pereira de Queiroz	288
7.2 Critique relative à l'usage de la notion de messianisme visant à classer le mouvement religieux du Contestado sous l'égide de cette notion	294
7.3 L'accommodation du catholicisme portugais du XVIème et du XVIIème siècle	301
7.4 La question du « prophétisme »: à propos des religions Tupi	304
7.5 De la religion des Tupinamba à la diversité dénominative des dieux et de leurs actions	307
7.6 De l'ontologie des religions Tupi	314
7.7 Aspects politiques et religieux de l'évangélisation du Brésil	317
7.8 Idolâtries, millénarismes et Santidades	320
Conclusion	332
Conclusion Générale	335
Bibliographie	339
Table des illustrations	350

Introduction

La pratique collective, intitulée *mística*, (littéralement "mystique") traduit de prime abord, compte tenu des mouvements socio-religieux qui la mettent en oeuvre (la Commission Pastorale de la Terre, le Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre, le réseau Foi et Politique, etc.), un certain degré d'implication de l'Église (catholique) dans les politiques publiques du Brésil, au niveau fédéral comme au niveau régional. Comment l'Église s'est trouvée à prendre le relai de politiques qui incombent aux États, en un pays qui a proclamé en 1891 une séparation entre ces institutions ?

En vue de répondre à cette question, je m'intéresserai au premier chef, à la redistribution foncière² à des fins d'intérêts sociaux, qui constitue à ce jour l'un des principaux dispositifs juridiques de lutte³ contre la paupérisation dans les campagnes et les régions semi-rurales du Brésil. Plus connue à travers les qualificatifs de Réforme agraire. Cette mesure fut initialement promue, sous la pression des ligues paysannes⁴, par le gouvernement Goulart. Le gouvernement militaire, après le renversement de João Goulart, promulgua la loi nommée "Statut de la Terre"⁵ qui traduisit en pratique le renforcement de l'alliance politique entre le gouvernement militaire de l'époque et les propriétaires fonciers⁶. C'est donc en 1988, que fut inscrite dans la constitution la possibilité que soit désappropriée une terre à des fins d'intérêts sociaux, c'est-à-dire, quelques années après la fin de l'État d'exception que recouvrent les vingt et une années de dictature militaire de la seconde moitié du XXème siècle. Cette mesure, qui fut précédée dès le milieu des années 1940 de luttes sociales concernant l'équitable redistribution des terres arables au Brésil, a cristallisé autour d'elle nombre de conflits sociaux qui traversent aujourd'hui encore le monde rural. Conflits au sein desquels, se trouvent mobilisées les religions, principalement la religion catholique. "*C'est pour cela*", écrit Régina Novaes sociologue s'étant intéressée à la place occupée par la religion catholique dans la construction d'une identité politique de classe, parmi les travailleurs ruraux du Paraíba, "*qu'en situation de conflits sociaux,*

² "Les données référant à l'année 1992, divulguées par l'INCRA (Institut Nationale de la Colonisation et de la Réforme Agraire) montraient qu'il y avait au Brésil 3.114.898 immeubles ruraux et, parmi eux, 43.956 (2,4 %) avec une aire au dessus de mille hectares, occupant 165.756.665 hectares. Malgré cela, près de 2.628.819 immeubles (84,4%), avec une aire inférieure à cent hectares, occupaient seulement 59.283.651 hectares (17,9%). Les Études réalisées révèlent que si l'INCRA appliquaient dans la totalité les préceptes de la loi (l'auteur, s'est à propos de loi citée, dans son texte trompé. Il s'agit de la loi 8.629), qui définit si une terre dans le pays est productive ou improductive, nous aurions quelque chose autour de 115.054.000 hectares (20% de l'aire totale) comme propriétés improductives. L'Atlas Foncier Brésilien, publié par l'INCRA, indiquait que 62,4% de l'aire des immeubles enregistrés fut classée comme improductive et seulement 28,3% comme productive. (...) Ces grandes extensions de terres sont concentrées dans les mains d'innombrables groupes économiques parce que, au Brésil, celles-ci fonctionnent soit comme une réserve de valeur, soit comme réserve patrimonial. Ou soit, comme des instruments de garantie par l'accès au système de financements bancaires, ou au système politique d'incitations gouvernementales. (...) A. Umbelino de Oliveira, « A longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e Reforma Agrária », *Estudos Avançados*, vol. 15, n° 43 (2001), p. 187.

³ Cette lutte pour la Réforme Agraire constitue selon A. Umbelino de Oliveira un accès à la citoyenneté pour les franges économiquement marginalisées de la population rurale. Ibidem, p. 195.

⁴ Les ligues paysannes étaient des associations de travailleurs ruraux qui furent impulsées, dès les années 1940, dans plusieurs communes du Brésil par le Parti Communiste.

⁵ À ce propos A. Umbelino de Oliveira écrit : "*Le gouvernement Castelo Branco (...) a sanctionné le statut de la Terre l'instrument légal de la Réforme Agraire au Brésil. Roberto Campos (ministre) a précédemment informé les députés qui iraient approuver le statut de la terre, qu'il serait approuvé mais pas implanté*". Ibidem, pp.199-200.

⁶ Voir à ce propos, Ibidem, p.186.

quand les propriétaires et les travailleurs sont opposés, chaque côté peut s'approprier les mêmes croyances et symboles catholiques en sa faveur⁷."

La *mística* s'inscrit parmi les pratiques politico-religieuses que met en œuvre, à partir de l'année 1964, la frange la plus progressiste de l'Église brésilienne usuellement dénommée « Église de la libération ». Regina Novaes décrit ces pratiques de la façon suivante: "*Dans cette période, particulièrement dans celle qui prend en considération les disputes foncières, archevêques, évêques, pères et frères de l'Église catholique, représentent une variété de rôles et deviennent des présences visibles dans différentes disputes pour l'usage, la possession et la propriété de la terre. Vigiles dans les campements de travailleurs expulsés de la terre, (sont organisés) des messes dans les places publiques pour les travailleurs là « encampementés », « pèlerinages » (romarias) de la terre avec leurs chants et croix, processions et marches, (ces) voies sacrées sont les exemples de rites politico-religieux qui se sont produits au Brésil.*⁸"

En tant qu'elle est rattachée au principal mouvement social de travailleurs ruraux sans-terre du Brésil qui la met en œuvre depuis les années 1980, la *mística* a été diversement théorisée en langue française par les travaux de Susana Bleil, d'Alexis Martig et de Michael Löwy. Quant aux travaux en langue portugaise, dont l'hétérogénéité recouvre un large spectre de disciplines, ceux-ci me sont apparus principalement incarnés par les travaux de Lygia Sigaud, Fabiano Coelho et de João Paulo Strapazzon.

La plupart des travaux concernant la *mística* se satisfont d'un prisme religieusement centré, c'est à dire d'une focalisation sur la religion catholique en délaissant les structures rémanentes des religions amérindiennes qui s'observent à travers l'accomplissement de cette performance. J'ai moi-même adopté cette focalisation lors de mon travail de master, dérogeant ainsi au principe de décentrement culturel duquel m'avait détourné les notions de "mystique laïque et de millénarisme profane"⁹. Ces catégorisations religieusement centrées et eurocentriques ne tiennent pas compte des singularités ontologiques des mouvements religieux de restructuration culturelle du Brésil (survenus en réponse à la déstructuration causée par la colonisation) qui résultent de la co-présence, dès le XVIème siècle, des ontologies judéo-chrétiennes, amérindiennes et africaines en cette région du monde (les ontologies africaines ne participeront pas l'objet de cette thèse.)

Les travaux en langue française ont comme principaux résultats une description des usages philologiques, sémantiques et biographiques de ce terme considéré tel un rite mobilisant des actes de parole et une série d'artefacts afin d'établir une identité et une mémoire collective.

Alors que les travaux en langue portugaise mettent l'accent sur la dimension symbolique (Sigaud, Coelho), pragmatique et communicative (Alencar, Bonfim, Rodrigues de Sousa) de cette performance, à des fins de formation d'identités collectives, puis de conscientisation et de subjectivation.

La présente thèse n'entend pas renier ces travaux. Cependant son ambition ne partage pas leurs approches sociologiques et pragmatiques¹⁰ reposant pour l'essentiel, sur l'absence d'une ethnographie minutieuse de cette performance et de la diversité de ses formes corrélées, à la fois, à la variété des contextes inhérents à sa mise en œuvre et à la pluralité des organisations socio-religieuses qui en sont les supports.

⁷ R. Reyes Novaes, *De corpo e alma. Catolicismo, classes sociais e conflitos no campo*, Graphia Editorial, Rio de Janeiro, 1997, p.5.

⁸ Ibidem, p.6

⁹ M. Löwy, « Origine du MST du Brésil », dans *Gens sans terre*, Le Temps des Cerises, 2003, p.195.

¹⁰ Le seul présupposé pragmatique que je suivrai étant celui nécessaire à la définition de l'action rituelle.

Le tournant ethnographique entrepris par cette thèse entend donc l'inscrire sous l'égide d'un double postulat. D'une part, je chercherai à montrer qu'en raison des propriétés performatives des *místicas*, elles revêtent nombre des atours de l'action rituelle, telle que l'a théorisée Michael Houseman et Carlo Severi¹¹. D'autre part, je mettrai à l'épreuve l'idée que malgré leur nature religieusement située, les *místicas* témoignent de la rémanence de schèmes de pensée et d'action propres aux ontologies amérindiennes. En effet, l'un des chapitres de cette thèse mettra en évidence la nature alloplastique de la religion catholique qui, d'un point de vue historique, s'est adaptée aux structures des ontologies amérindiennes tout en les transformant. La nécessité d'adopter une perspective historique de longue durée est de plus attestée, en négatif, par la nature des violences endurées par les amérindiens durant la colonisation (et aujourd'hui encore), similaire à celle endurée par les paysans tout au long du XXème siècle¹². Cette perspective m'amènera à postuler une modulation compénétrée des schémas ontologiques judéo-chrétiens et amérindiens en cette région du monde, en tant que chacun d'eux mettent en jeu la parole, le corps et le collectif (au sens que Philippe Descola a de ce terme¹³).

1. L'Église et l'État au 20ème siècle

Retracer une histoire des relations entre ces deux entités socio-politiques que sont l'État et l'Église au Brésil au cours du 20ème siècle est nécessaire pour comprendre l'engagement progressiste de l'Église, dans les années 1970, en cette région du monde. Bien que ces entités soient constitutionnellement séparées depuis 1891, l'histoire du Brésil n'a pas cessé de suivre le fil de leur constante intrication.

L'histoire récente des relations entre ces entités remonte au début du 20ème siècle, c'est à dire au commencement de la période qualifiée de "néo-chrétienne" au cours de laquelle l'Église conjointement à sa "Romanisation"¹⁴, étendit son influence au sein de la société brésilienne. Période durant laquelle se multiplièrent les diocèses, les séminaires et la main d'oeuvre cléricale venue d'Europe. L'Église deviendra une incontournable force sociale, au tournant de la prise de pouvoir par Getulio Vargas dans les années 1930.

Selon Ralph Della Cava, l'histoire de l'Église au Brésil, durant le vingtième siècle, repose sur un double fondement. D'une part, sur celui constitué par les privilèges qui lui sont spécifiques, du fait que la religion catholique soit devenue la religion officielle de l'État, fait établi par la constitution de 1934. D'autre part, sur celui constitué par l'érection d'une Église à partir de différentes orientations idéologiques. Ce double fondement repose sur le modèle "néo-chrétien"¹⁵, qui recouvre selon Scott Mainwaring la première moitié du 20ème siècle. Ce courant "néo-chrétien" antérieur et accompagnant l'ère Vargas, c'est à dire le régime politique instauré dans les années 1930 et qui prit fin au milieu des années 1950, contribua à travers la

¹¹ Notamment à travers la dynamique relationnelle de l'action rituelle que ces auteurs soulignent.

¹² A. Umbelino de Oliveira, « A longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e Reforma Agrária », Estudos Avançados, vol. 15, n° 43 (2001), p.190.

¹³ "Forme stabilisée d'association entre des êtres qui peuvent être ontologiquement homogènes ou hétérogènes et dont, aussi bien les principes de composition que les modes de relation entre les composantes sont spécifiques et susceptibles d'être abordés réflexivement par des membres humains de ces assemblages" P. Descola, Leçons au collège de France, séminaire du 9/03/2016.

¹⁴ Terme usité au sein de la littérature consultée afin de souligner la formation tardive d'un clergé local.

¹⁵ R. Della Cava, « Igreja e Estado no Brasil do século XX: Sete Monografias Recentes sobre o catolicismo », XXVI Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, Recife (juillet 1974), p.10

formation de la LEC (la Ligue Électorale Catholique) à l'instauration de mesures politiques favorables à la religion catholique (notamment à travers un enseignement religieux rendu obligatoire dans les écoles publiques¹⁶).

C'est au cours d'une lettre pastorale rédigée en 1916 que Sebastião Leme Silveira Cintra, alors archevêque d'Olinda (ville située au nord-est du Brésil), émet un certain nombre de thèses en faveur de l'union de l'Église et de l'État. Selon ces thèses la République fédérale du Brésil serait majoritairement catholique et croyante, mais gouvernée par une minorité non-croyante. Ceci aurait exigé selon Ralph Della Cava, à travers un militantisme catholique accru, une "rééducation de la nation".

La "romanisation" de l'institution ecclésiale du Brésil contribua à augmenter, de manière insuffisante selon Ralph Della Cava, le nombre de vocations pour le sacerdoce, issu de la population brésilienne. Lors de la montée au pouvoir de Gétulio Vargas, dans les années 1930, l'Église joua un rôle de médiation déterminant dans l'apaisement des conflits qui opposèrent l'ancienne et la nouvelle République (issue de la révolution de 1930¹⁷). Ce qui a valu à cette institution d'être politiquement consacrée, le premier mai de l'année 1931, à travers la mobilisation massive de clercs lors de cette journée. Puis à Rio de Janeiro, le 12 octobre de cette même année (jour anniversaire de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb), lors de l'inauguration de la statue du Christ-rédempteur jonchant le Corcovado. C'est alors, bien que fut maintenue la distinction formelle entre l'Église et l'État, que l'institution ecclésiale du Brésil obtint des mesures politiques qui lui furent favorables. Après obtention de ces acquis politiques, la LEC poursuivit son travail électoral jusque dans les années 1950. Au milieu des années 1930 naquit une autre organisation politico-religieuse nommée l'Action Catholique Brésilienne. Celle-ci, dont le modèle fut calqué sur une organisation similaire rattachée à l'institution ecclésiale d'Italie, avait pour ambition annoncée l'avènement du "royaume universel de Jésus-Christ".

Cette organisation, et d'autres, contribuèrent à transfigurer le paysage sociologique de l'institution ecclésiale du Brésil, à travers, la sollicitation de laïcs issus des classes moyennes, d'Europe et du Brésil, au détriment, de ses alliés historiques issus de l'aristocratie, et des travailleurs pauvres. Son action dans le monde, ayant pour fin l'Église. Celle-ci constituait d'après Ralph Della Cava, une alternative au "capitalisme et à la démocratie". Cet auteur observe un rapprochement de l'institution ecclésiale, à travers le monde, envers certains pouvoirs politiques fascisant. Ce rapprochement se traduisit au Brésil à travers les accointances complexes entre l'Église et le parti intégraliste d'extrême droite. Accointances auxquelles mis fin l'avènement de l'Estado Novo¹⁸, au bénéfice d'une continuité relationnelle établit au cours de la première phase de l'ère Vargas, entre ce régime politique et l'Église. L'Église et l'État partageaient alors une même aversion du communisme, ce qui permit à l'Église d'étendre son action auprès des "classes laborieuses". Mais elle ne remporta pas de suite le succès escompté, compte tenu des classes sociales dont elle était représentative. Selon Ralph Della Cava, la reconnaissance acquise par l'Église lors de la première phase de l'ère Vargas, d'une part, inféoda cette institution au financement de l'État, d'autre part, infléchit son dynamisme qui ne parvint guère à s'étendre au-delà des acquis institutionnels obtenus.

Le catholicisme brésilien entra en crise à la fin des années 1940 et au début des années 1950. Cette crise était liée d'un côté à l'érosion de son monopole religieux, et de l'autre, aux

¹⁶ A. Enders, *Histoire du Brésil*, Éditions Complexe, 1997, p. 110.

¹⁷ Catégorisation usuelle de la première phase historique du régime politique sous l'ère Vargas.

¹⁸ Seconde phase historique de l'ère Vargas.

conséquences de cette érosion au sein de la direction de l'Église, compte tenu de la perte de ses cadres et membres. Cette érosion, selon Ralph Della Cava, était d'une part liée aux exigences de l'État moderne et d'autre part, à la politique et la posture de classe adoptée par cette institution, "co-auteur" de la conquête et de la colonisation. Celles-ci ne furent aucunement modifiées après l'indépendance du Brésil.

Le sacerdoce constitue l'un des principaux rouages d'insertion sociologique de cette institution. À travers lui, nombre de rôles sociaux sont endossés par les praticiens de cette religion, il contribue au maintien de la structure hiérarchique de cette institution. Historiquement, l'Église catholique a toujours fait entrave à la formation d'un clergé natif de cette région du monde, et s'est contentée, même après l'indépendance du Brésil, de l'importation par petite touche d'une main d'œuvre cléricale européenne. C'est au milieu du XIX^{ème} siècle, à Santa Sé, que fût décidée l'ouverture d'un séminaire à Rome afin de former des clercs issus d'Amérique Latine. Au début du 20^{ème} siècle, durant la phase d'expansion de l'institution ecclésiastique au Brésil, malgré la qualité des enseignements pourvus dans les congrégations, le niveau scolaire des enseignements dans les séminaires, dont la direction était confiée à des clercs venus d'Europe, était peu élevé. Et les prétendants au sacerdoce, originaires du Brésil, faisaient l'objet d'une discrimination lors de leur possible ordination. Ce n'est donc que dans une période historique récente que les provenances culturelles des prêtres ordonnés se sont diversifiées, l'essentiel de ce contingent étant issu des classes moyennes, rurales et urbaines, du Brésil. Cependant d'après Ralph Della Cava, plus de cinquante pour cent du clergé issu du Brésil est composé, de fils de famille, de grands exploitants agricoles. C'est à partir de 1930, que des hiérarques issus du Brésil furent fréquemment embauchés. Le Collège Pio Brasileiro (nom d'un séminaire de formation) était le principal sas de recrutement des clercs destinés à occuper des fonctions de haut niveau au sein de la direction de l'institution ecclésiastique du Brésil.

Ralph Della Cava remarque que l'importation d'une main d'œuvre agricole issue d'Allemagne et d'Italie, survenue à la fin du XIX^{ème} et au début du XX^{ème} siècle, fut concomitante à l'importation d'une main d'œuvre cléricale issue de ces mêmes régions du monde, afin de spirituellement les encadrer, par crainte que des agents subversifs (militants anarcho-syndicalistes ou communistes) ne contreviennent à son exploitation. Au fil du temps, cette main d'œuvre immigrée s'incorpora à la structure sociale du Brésil et un nombre significatif de ses descendants occupait des fonctions au sein de l'institution ecclésiastique.

Après avoir décrit le modèle d'insertion sociologique recouvert par le sacerdoce, Ralph Della Cava en vient à définir la religiosité laïque, que les anthropologues du Brésil associent aux "catholiques pratiquants". Cette religiosité opère un décentrement de classe, du fait que l'apostolat laïc s'adressait pour l'essentiel aux classes moyennes. La "*religiosité ou la spiritualité était développée quasi exclusivement à travers d'ample variété de rituels officiels et de dévotions populaires*"¹⁹ écrit Ralph Della Cava. Ainsi la participation à la messe le dimanche dans des métropoles comme São Paulo et Rio de Janeiro oscille entre 3 et 8 % de la population (l'auteur ne précise pas quelle est la date de cette quantification, je la rapporterai donc à l'année de parution de cette publication 1974) qui se déclare catholique malgré que le recensement officiel identifie une très grande partie de la population du Brésil au catholicisme. Dès lors, pour cet auteur l'orthodoxie ecclésiastique n'est pas représentative de la foi du peuple. Le culte nordestin consacré au Padre Cicero, exemplifie d'après lui, un modèle du "*catholicisme populaire, dont l'essentiel est l'ambiguïté contre l'autorité cléricale de l'Église. Cette ambiguïté*

¹⁹ R. Della Cava, « Igreja e Estado no Brasil do século XX: Sete Monografias Recentes sobre o catolicismo », *XXVI Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, Recife* (juillet 1974), p.26

*ne dérive pas du moderne anticléricalisme européen éclairci et retroussé dans la classe ouvrière, elle dérive (...) de la perception pour une part du travailleur rural, du sacerdoce comme la synthèse de l'autorité civile-religieuse, simultanément oppresseur et libératrice de l'exploité*²⁰. Dès lors le "catholicisme populaire" (coutumier dirait Giordana Charuty) pour cet auteur n'est pas seulement issu de l'inadéquation des services sacerdotaux qui ont eu, historiquement, de la peine à s'implanter dans l'ensemble du Brésil. Mais un reflet de l'antagonisme de classes, qui traverse le milieu rural au Brésil. Selon lui, l'Église à longterm nié la disparité des classes sociales au nom d'un principe d'applicabilité universelle de l'évangile, alors que l'institution ecclésiastique se maintient du fait de cette disparité. Dont le système clientéliste, écrit-il, repose sur la *"dépendance des classes basses et populaires en relation en relation avec leurs patrons cléricaux de classe moyenne"*²¹. Point de vue, que mon ethnographie visera à nuancer au regard du processus de subjectivation et d'autonomisation politiques observé parmi des organisations urbaines et rurales travaillées (c'est-à-dire formées) par l'Église. Il est cependant important de souligner l'idée marxienne émise par cet auteur, selon laquelle les conditions économiques d'existence auraient une influence dans l'adoption, et l'adhésion à, des croyances.

L'élargissement du champ des croyances, venant rompre le monopole de la religion catholique, s'effectua au bénéfice de deux idéologies, l'une religieuse à travers l'implantation du pentecôtisme, l'autre politique à travers l'implantation du marxisme. D'après Ralph Della Cava, la première bénéficia des engagements institutionnels de l'État et de l'Église. Ceux-ci consistent, d'une part, en l'obligation constitutionnelle visant à renforcer la tolérance religieuse, d'autre part, en la promesse de l'Église, suite au Concile Vatican II, de promouvoir l'œcuménisme. La doctrine œcuménique de ce Concile mit d'ailleurs un terme, en Amérique Latine, à l'opposition catholique à l'endroit des missions protestantes. Le pentecôtisme, au Brésil, devient ainsi un concurrent direct du catholicisme dans la lutte pour le monopole religieux.

Le marxisme, quant à lui, n'emporta pas les faveurs de l'État et de l'Église. Son émergence au Brésil fut conjointe à l'immigration de travailleurs venus d'Europe. Plus tard, cette idéologie politique figurait parmi les intellectuels des classes moyennes. Elle fut institutionnalisée à travers la création du Parti Communiste brésilien en 1921. Celui-ci fut réprimé en 1935 sous l'ère Vargas. Cette idéologie politique occupa sa place parmi la jeunesse des classes moyennes à la fin des années 1940, notamment à travers l'Union National des Étudiants (U.N.E), qui compta parmi les principaux acteurs de la contestation du régime politique de Vargas. Malgré la répression du Parti communiste (PCB), ses représentants réussirent à briguer un mandat aux élections législatives de 1945. Un an après, ce parti entra dans la clandestinité.

À la fin de l'ère Vargas, le sacerdoce, la religiosité laïque et la transfiguration des adhésions croyantes constituent les principaux axes de la crise religieuse interne au catholicisme du Brésil. Ainsi il est apparu à l'institution ecclésiastique qu'il n'y avait ni cadres, ni organisations, qui puissent maintenir le monopole de cette institution, au sein de la vie religieuse du Brésil. La vacuité instaurée par la fin de la main mise par Leme (pour mémoire qui fut à l'origine du modèle néo-chrétien du début du siècle) sur cette institution, fit place à la fin des années 1940 et durant les années 1950, à de nombreuses expérimentations et à l'émergence de

²⁰ Ibidem pp. 26-27.

²¹ Ibidem, p.27.

nouvelles figures. Celles-ci préfigurent, d'après Ralph Della Cava, les engagements ecclésiaux auprès des travailleurs ruraux.

Cet auteur observe un nouveau décentrement de classe à travers l'émergence de Dom Helder Camara, qui fut controversée à cause de son engagement passé en faveur de l'intégralisme. Celui-ci a occupé la fonction d'assistant national de l'action catholique brésilienne, puis celle d'évêque auxiliaire du diocèse de Rio Janeiro, et enfin celle d'évêque d'Olinda et Récife. L'ensemble de sa carrière fut marqué, par son option préférentielle pour les pauvres, qui fit de lui une figure charismatique de l'Église durant les années 1950 et bien après.

Puis il remarque, durant la même décennie, la création du Mouvement Démocrate Chrétien, parti politique qui fit l'objet au sein de la hiérarchie ecclésiale de polémiques. Puis celle, de la Conférence Nationale des Évêques Brésiliens qui vise la cohésion de la communication de l'Épiscopat au Brésil ainsi que la coexistence au sein de l'institution ecclésiale d'orientations idéologiques antinomiques. Dom Helder Camara, qui en fut l'un des secrétaires exécutifs, impulsa en 1966 les "Déclarations des évêques du Nordeste", exprimées au moyen de la C.N.B.B (Conférence Nationale des Évêques Brésiliens) au sein desquelles est affirmée l'option préférentielle de ces évêques pour les pauvres. Ces évêques en se dédouanant des injustices liées au Capitalisme au nom de la doctrine sociale de l'Église accentuent ainsi, le décentrement de classe opérée par cette frange de l'épiscopat.

Toutefois, comme le souligne Márcio Moreira-Alves (qui fût député du Mouvement Démocratique Brésilien à la fin des années 1960 et un opposant au régime d'exception instauré par les militaires à partir de 1964) dans un chapitre, de son ouvrage précédemment cité, intitulé "*Les discours dissonants*": la tendance générale de l'Église, à peu d'exceptions près, fut d'accompagner les orientations hégémoniques de la vie politique du Brésil.

La C.N.B.B salua en 1964 la prise de pouvoir des militaires, malgré que ce régime eu restreint les libertés sacerdotales jusqu'à s'en prendre physiquement à des membres du clergé. Elle réprouva en 1969, le régime d'exception dont l'institution ecclésiale était l'une des victimes, la question des droits humains étant celle qui parvint à faire consensus parmi cette institution. En 1970, la C.N.B.B euphémisa les faits de torture qui lui était rapporté en laissant supposer que ceux-ci ne participaient pas d'une stratégie consciente du gouvernement d'alors.

Cependant Márcio Moreira-Alves observe, une radicalisation politique de la frange progressiste du clergé au cours des années 1970 dont les prises de position, en faveur de la majorité dépossédée de la population, adopteront la terminologie de l'idéologie politique qu'elle cherchait à concurrencer. Ainsi la déclaration du 6 mai 1973, signée par treize évêques du Nordeste s'achève par le paragraphe suivant: "*La classe dominée n'a pas d'autre issue pour se libérer que de suivre le long et difficile chemin, déjà commencé, qui mène à la propriété sociale des moyens de production. C'est là le fondement principal d'un gigantesque projet historique de transformation globale de la société actuelle en une société nouvelle dans laquelle il devient possible de créer les conditions objectives permettant aux opprimés de récupérer l'humanité dont ils ont été dépouillés, de faire tomber les chaînes de leurs souffrances, de vaincre l'antagonisme des classes, et, enfin, de conquérir la liberté*"²²

Le début des années 1970 marque un tournant quant à la posture politique de la hiérarchie ecclésiale, tournant dont la conjoncture et l'engagement envers les droits humains qu'elle impose, sont des déterminants essentiels:

²²M. Moreira-Alves, *L'Église et la politique au Brésil*, Les éditions du Cerf, Paris, 1974, p.173

"La dynamique de l'engagement pour les droits de l'homme a finalement ramené la hiérarchie à la défense des victimes des injustices sociales, défense qui n'avait été soutenue, pendant plusieurs années que par le petit groupe des amis de Dom Helder Camara et de Mgr Antonio Fragoso, l'évêque paysan de Cratéus, petite ville de la région aride du Nordeste. Mais ce retour à l'engagement social a eu un caractère très distinct de celui antérieur à 1964, quand le travail était fait sur l'initiative de prêtres et de laïcs et quand l'appui devait être arraché à la hiérarchie par les compromis et les pressions. Cette fois-ci, il prend un aspect plus concret, car il naît des conflits entre oppresseurs et opprimés auxquels l'Église prend part par l'intermédiaire d'évêques à qui les plus faibles font appel. Devenus avocats des victimes, ces évêques se heurtent aux grands propriétaires, aux polices locales, aux gouvernements des États et, finalement, à l'armée et au gouvernement fédéral.²³"

J'ai quelques doutes méthodologiques²⁴ envers la posture consistant à confondre les engagements socio-politiques de ces évêques, et le positionnement politique, idéologiquement diversifié, de l'institution ecclésiale du Brésil. Toutefois, cet engagement d'une partie de la hiérarchie ecclésiale forme un point de désaccord entre les points de vue de Régina Novaes et de Márcio Moreira-Alves. Tandis que pour Márcio Moreira-Alves, il est possible de voir dans cet engagement épiscopal un rapprochement avec certains mouvements dits « messianiques » du Brésil, pour Régina Novaes, cet engagement hiérarchique est d'une toute autre nature. Pour ma part, je soutiendrai cette comparaison, en requalifiant toutefois les mouvements « messianiques » au bénéfice d'une catégorisation empruntée à Nathan Wachtel, qui emploie dans son ouvrage *La vision des vaincus*, la notion de « restructuration culturelle » afin de qualifier certaines formes de résistance amérindienne impulsées par le heurt colonial.²⁵ (pp.306-308).

Cette comparaison est pertinente, à partir du moment où l'on tient compte des conjonctures historico-politiques génératrices de « crises », qui appellent en retour des mouvements religieux afin de les résoudre. Ainsi cet engagement épiscopal, à des fins de justice sociale, en contexte de régime politique d'exception me semble répondre aux critères des mouvements religieux usuellement qualifiés de « messianiques ». L'analogie, entre des mouvements religieux de cette époque avec ceux dits messianiques, est d'autant plus évidente si l'on compare les prêches de certains de ces mouvements. Ainsi certains prêches énoncés afin de condamner la déperdition de la culture "cabocla", dans le cadre du mouvement du Contestado (1912-1916) en réaction au processus de formation d'un État fédéral, sont comparables aux prêches anti-militaristes et anti-capitalistes énoncés en défense des pêcheurs du Nordeste à la fin des années 1960.

Ainsi les heurts qui opposèrent l'institution ecclésiale et les militaires, notamment suite aux arrestations des membres de la J.O.C (Jeunesse Ouvrière Chrétienne) dans les années 1970 et aux tortures que le corps sacerdotal dû endurer, *"la fait bouger du centre vers la gauche, car*

²³Ibidem, p.182

²⁴Ceux-ci sont confirmés par Armelle Enders voir A. Enders, *Histoire du Brésil*, Éditions Complexe, 1997, p.189

²⁵N. Wachtel, *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la Conquête espagnole*, Gallimard, 1971, pp.306-308

*la défense de son autonomie institutionnelle provoque l'union des religieux conservateurs avec les progressistes et même avec les critiques les plus radicaux du gouvernement*²⁶.

C'est donc, au sein de ce contexte politique et ecclésiastique, que se profila dans les années 1970, l'engagement social et politique du diocèse de Nova Iguaçu. Le diocèse de Nova Iguaçu²⁷, d'après l'ouvrage de Scott Mainwaring où je vais puiser les informations qui vont suivre, fut créé en 1960. La commune de Nova Iguaçu connu un fort taux d'accroissement durant le 20ème siècle et a souffert d'un déficit de politiques publiques dans les années 1980. Dom Adriano Hypólito y fut nommé évêque en 1966. Il initia un certain nombre de changements afin de rapprocher son Église des classes dites populaires. En 1968, durant la première assemblée diocésaine, celle-ci fit des Communautés Ecclésiales de Base l'une de ses priorités.

Fondées en 1958, ces lieux d'étude et de prière que sont les Communautés Ecclésiales de Base deviennent très rapidement la pierre angulaire de « l'Église populaire ». Alors que l'espace public rencontrait en cette époque une restriction au niveau de sa liberté d'expression, puisque l'année 1968 fut celle où fut promulgué l'acte institutionnel numéro 5²⁸, l'Église a constitué divers groupes communautaires au sein desquels convergeaient de nombreux laïcs et où se discutaient des questions de foi en lien avec la réalité sociale. En ces temps de répression, les CEB devinrent très vite un des rares espaces d'expression politique. Cette même année fut lancé, par ce diocèse, le Mouvement d'Intégration Communautaire, à des fins d'obtention de meilleurs services urbains. Mais celui-ci fût dissout en 1970. En 1976, Dom Adriano Hypólito fut séquestré et torturé. La cathédrale de Nova Iguaçu essuya les affres d'un attentat à la bombe quelques années après la constitution d'un mouvement urbain, initié afin de répondre à des problèmes de santé public. Ce mouvement fut d'ailleurs impulsé par des médecins, et soutenu par ce diocèse qui organisa en 1975 une discussion autour de la santé dirigée par ces mêmes médecins. Une seconde rencontre sur le même sujet se déroula en 1976, invitant le peuple à s'unir et à se rendre autonome en vue d'assurer leurs soins. À partir du mois de mai 1978, des rencontres avaient lieu tous les deux mois et réunissaient des personnes de dix-huit quartiers, au sein de l'État de Rio de Janeiro. Ce mouvement adopta comme nom définitif le "Mouvement des Amis du Quartier " (Movimento de Amigos de Bairro)

Ce mouvement qui bénéficia de l'appui du diocèse et de ses paroisses, ne fut cependant pas inféodé à l'Église, interrogé à ce propos Dom Adriano Hypólito eut à répondre : *"Il y avait une nécessité du mouvement d'être autonome face à l'Église, en ce sens il pouvait inclure des personnes d'autres religions et des personnes qui n'avaient pas de foi. Un mouvement politique ne doit pas se canaliser à l'intérieur de l'Église, parce qu'il a être plus ample que l'Église. C'est aussi avantageux pour la pastorale que le mouvement soit autonome. Ainsi la pastorale reste, sur un plan proprement religieux, peut se concentrer plus dans les cercles bibliques, dans les cérémonies, dans les communautés de base. De cette façon les communautés peuvent poursuivre en cultivant la lecture de l'Évangile et discuter les préoccupations sociales qui surgissent de cette lecture*²⁹.

²⁶Ibidem, p.190

²⁷Qui est la commune où j'ai la première fois investi un campement du Mouvement des travailleurs rux Sans Terre et où j'ai rencontré des membres de Commission Pastorale de la Terre

²⁸ "Qui met fin à la session du Congrès et attribue au président de la république le pouvoir de priver n'importe quel citoyen de ses droits politiques, d'intervenir dans les affaires des États et des municipalités, (...) de décréter l'état de siège pour le temps qui lui plaira, de suspendre toutes les garanties constitutionnelles (l'habeas corpus) contre ceux qui présentent une menace pour la sécurité nationale." A. Enders, *Histoire du Brésil*, Éditions Complexe, 1997,gt- pp. 176-177

²⁹ S. Mainwaring, *A Igreja Católica e a Política no Brasil (1916-1985)*, Editora Brasileira, São Paulo, 1986, p. 220

Le diocèse de Nova Iguaçu fut impliqué dans un second mouvement d'ampleur, cette fois à travers la Commission Pastorale de la Terre de Nova Iguaçu. Mouvement d'occupation qui d'ailleurs obtint le soutien du M.A.B. "Mouvement des Amis du Quartier". Il s'agit de l'occupation de terre qui eu lieu à Campo Alegre en janvier 1984, qui à ce jour n'est toujours pas régularisée. Celle-ci sera évoquée au cours du premier chapitre.

2. Les trois organisations socio-religieuses mettant en œuvre la *mística*.

Au summum de la répression endurée par l'institution ecclésiale dans les années 1970, un groupe majoritaire de la CNBB s'appuya sur la solidarité inter-ecclésiale (c'est-à-dire entre les Églises), afin de faire face à la violence de l'État. Solidarité qui s'articulait à l'échelle du Brésil³⁰. Cette articulation joua un rôle dans la constitution en juin 1975 à Goiânia, au cours de la rencontre de la Pastorale de l'Amazonie, de la Commission des Terres dont l'un des objectifs étaient d'enrayer la violence coloniale envers les Amérindiens. Cette organisation usuellement dénommée Commission Pastorale de la Terre s'étendit assez rapidement à l'échelle du Brésil, s'installant différemment dans ses principales régions. Cette organisation socio-religieuse est implantée dans les communes de Campos et de Nova Iguaçu au sein de l'État de Rio de Janeiro. Son action, jusqu'à ce jour, s'étend dans diverses régions de cet État et concerne des conflits fonciers. Avant de revenir sur le rôle prépondérant de la Commission Pastorale de la Terre dans l'organisation de l'occupation historique de Campo Alegre au sein de cet État, point que j'évoquerai au cours de mon ethnographie. Je souhaiterais évoquer le rôle de la Commission Pastorale de la Terre, au sud du Brésil dans la constitution du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre, mouvement rural qui compte parmi une pluralité de mouvements ayant pour objet les questions foncières³¹. La formation de ce mouvement s'effectua, notamment au moyen d'un outil scriptural à savoir le Journal des Sans Terre, qui précéda de quelques années la constitution officielle de ce mouvement socio-politique.

Pour João Paulo Strapazon, l'avènement du mouvement des travailleurs ruraux sans terre, dans les années 1980, est conjoint à l'apparition d'un nouveau régime discursif parmi ces travailleurs initialement coalisés par la Commission Pastorale de la Terre bien que la formation de ce mouvement socio-territorial, en chacune des régions du Brésil, soit propre à l'histoire politique et religieuse de chacune de ces régions. Ainsi chaque ramification de ce mouvement a en partage une matrice commune, constituée par l'imbrication historique et pratique entre la Commission Pastorale de la Terre et ce mouvement socio-politique. D'après cet auteur ce mouvement s'institutionnalise après avoir acquis son autonomie discursive vis-à-vis de l'État et de l'Église, qui en passe par l'érection de ses propres symboles. Ainsi l'autonomie acquise par ce mouvement socio-territorial fut propice au contexte occasionnant les termes, selon ceux de Strapazon, d'une nouvelle identité collective. Cette analyse, rarement citée, fonde le lieu commun de toutes celles qui lui ont succédé. Ainsi Strapazon écrit: "*Si ce discours (il s'agit de celui des agents pastoraux) a toujours privilégié la négation de l'État comme une instance qui ne satisfaisait pas les agriculteurs, de quelle manière peut-il revendiquer auprès de ce même*

³⁰C.C.A. Bezerra da Silva, « Análise do papel da Comissão Pastoral da Terra na luta pela terra no Estado do Rio de Janeiro. » URL : <http://w3.ufsm.br/gpet/engrup/iiiengrup/10.PDF>, p.5.

³¹ A. Umbelino de Oliveira, « A longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e Reforma Agrária », Estudos Avançados, vol. 15, n° 43 (2001), p.195

État pour résoudre les problèmes que les "sans terre" étaient en train d'affronter dans leur quotidien ? Le discours de négation de l'État devait être nié, ce qui a quelque peu délégitimé l'interprétation symbolique dans la phase des grandes occupations. Les questions comme la résistance active non-violente, la solidarité, etc., furent chaque fois de plus en plus rejetées par les occupants des campements et par leurs leaders, quand ils n'étaient pas délégitimés par les propres agents de la C.P.T qui ne voyaient pas dans ces stratégies discursives surgir les effets pour la solution des problèmes affrontés à l'époque. Cela signifiait un écart par rapport à la matrice religieuse originale³²". L'essentiel de cette analyse, qui se base sur des ressources littéraires, atteste « d'une vision politique » qui se voudrait « laïcisée », point de vue que nuancera mon ethnographie du simple fait que la distinction wéberienne entre les sphères de rationalité, notamment politique et religieuse, n'est pas ethnographiquement pertinente.

À travers cet abord par la littérature vernaculaire, cet auteur souligne le projet économique de ce mouvement qui repose sur une socialisation des moyens de production et une rationalisation économique de ce système de production mutualisé. Il a pour fin, d'une part, une éthique citoyenne collective au sein de laquelle les intérêts individuels seraient subordonnés à l'intérêt collectif, et d'autre part, l'autosubsistance du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre. "Cela serait l'objectif fondamental: une société construite par des citoyens éthiquement responsabilisés par le collectif (...)"³³".

Il en vient ainsi à analyser le comportement "idéologique" du travailleur agricole qu'il met en lien avec la "structure de production". Il identifie ainsi "une conscience de production collective" dont il distingue trois niveaux : la conscience ingénue qui correspond à une forme de conscience non causaliste du fait de la non prise en compte des causes de leurs problèmes ; la conscience critique qui réside dans l'identification des causes conjointement à un niveau d'organisation inadapté ; puis la conscience organisée, produite au moyen d'une hétéronomie énonciative génératrice de "structures efficaces, capables de répondre aux objectifs du groupe"³⁴. Cette hétéronomie énonciative est décrite à travers les traits d'une avant-garde porteuse d'une conscience organisée visant soit l'amélioration des modèles de production, soit "à élever le niveau de conscience sociale et politique des producteurs agricoles"³⁵". Ainsi cet auteur en vient à identifier les travers supposément en lien avec les formes artisanales de travail distingués selon des caractères qu'il qualifie, à la suite d'auteurs qu'il mobilise, d'opportuniste et de subjectiviste. Selon cet auteur, les difficultés rencontrées sont intrinsèques à la structure traditionnelle de production. Dès lors, les moyens d'endiguer ces travers, d'après la littérature vernaculaire qu'il consulte, sont la vigilance idéologique, politique et organisationnelle, puis la rationalité critique, en tant qu'elle permet l'éveil des aptitudes des personnes et l'harmonisation des actions des organisations et en dernier lieu la réunion, forme organisationnelle à travers laquelle s'exerce le travail collectif ou associé.

João Paulo Strapazon décèle ainsi à partir de la construction discursive de l'identité sociale et politique du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre, un niveau endogène d'organisation productive, puis un niveau exogène orienté vers la modification des modèles de production³⁶. Le processus d'autonomisation de ce mouvement vis-à-vis de l'Église est accompagné par la formation d'une direction nationale, agrégeant une représentation à la

³² J.P. Strapazon, *E o verbo se fez terra*, Editora GRIFOS, 1998, p.63.

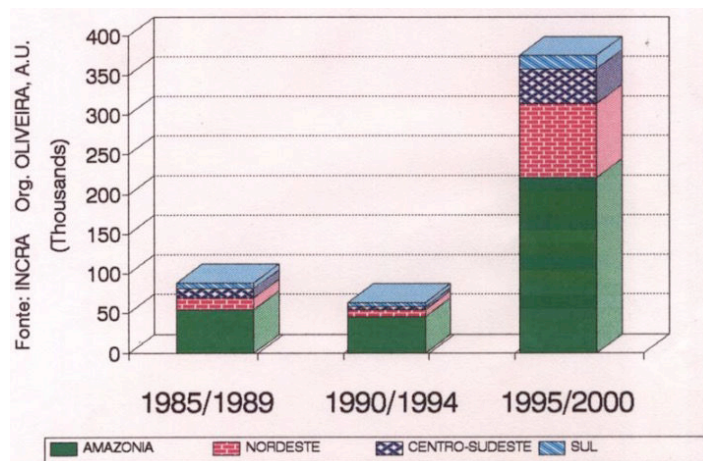
³³ Ibidem p.75

³⁴ Ibidem p.78

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem p.82

participation. Cette représentation s'articule, selon cet auteur, sur le principe de philosophie politique du savoir-pouvoir, que résume l'adage: « Qui sait, dirige ». Son organisation socio-politique est ainsi centralisée³⁷. Chaque région est dotée d'une représentation issue des assentamentos et de chaque commune où siège un campement de travailleurs ruraux Sans Terre. À partir des représentations régionales sont formées des commissions exécutives divisées en plusieurs secteurs qui vont rendre opérant les décisions prises lors des rencontres régionales³⁸. Ainsi pour cet auteur la constitution du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre, s'effectue à la croisée de discours politico-religieux et politico-économique. Le passage, de l'un à l'autre discours, s'effectua selon lui de la façon suivante: "[...]le discours politico-religieux, dans les premiers temps du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre, avait un degré d'interpellation très grande parce que les agriculteurs considéraient que cela était stratégiquement important dans le sens de la conquête des terres. À partir du moment où la conquête fut atteinte, ce discours a perdu de son efficacité, puis déjà ne se coordonne pas avec l'idéal de production et le mode de vie de l'agriculteur. Dans ce cas, le discours politico-économique (...) serait plus efficace dans la conquête de meilleures positions dans le marché et dans la lutte pour les dynamisations à la production³⁹".



Afin de mesurer l'action de ce mouvement rural A. Umbelino de Oliveira utilise un graphique qui repose sur les données de la Commission Pastorale de la Terre, que je vais ici reproduire, quantifiant depuis l'année de la constitution officielle du Mouvement des travailleurs ruraux sans terre le nombre de campements établis (assentamentos) et de familles qui y vivent dans plusieurs régions du Brésil.

Source: A. Umbelino de Oliveira, « A longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e Reforma Agrária », Estudos Avançados, vol. 15, n° 43 (2001), p.202

³⁷ À ce propos A. Umbelino de Oliveira écrit: "Ainsi le MST est un mouvement qui articule simultanément la spatialisation de la lutte, la combinant contradictoirement avec la territorialisation de ce propre mouvement dans les assentamentos. Il possède et donne de l'importance à sa structure organisée démocratique, de base, effectivement de masse. Structure organisée qui respecte les différences de ces mouvements en de variées parties du pays (...). C'est mouvement différencié car il respecte les décisions prises collectivement. C'est des rares lieux de ce pays où la discordance se donne dans la discussion d'une déterminée conception ou dans la prise d'une décision." A. Umbelino de Oliveira, « A longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e Reforma Agrária », Estudos Avançados, vol. 15, n° 43 (2001), p. 196.

³⁸ J.P. Strapazon, *E o verbo se fez terra*, Editora GRIFOS, 1998, p.95.

³⁹ Ibidem p.105

Le mouvement Foi et Politique fut créé en juin 1989, au cours d'une rencontre réunissant des personnes d'obédience chrétienne engagés au sein de divers mouvements sociaux. Il fut rattaché à la Commission Nationale des Évêques Brésiliens et s'est donné pour objectif d'"*alimenter la dimension éthique et spirituelle qui doit animer l'activité politique*"⁴⁰, dotant ainsi d'une "aura" spirituelle l'exercice politique. Ce mouvement est défini comme un groupe de services, au service de groupes de base implantés dans différents États du Brésil. Dès son avènement, celui-ci fut signataire d'une lettre de principes qui fut révisée en 1999, afin de "répondre" aux enjeux du nouveau millénaire. Cette lettre de principes décrit ce mouvement comme un organe de réflexion de la pratique des chrétiens investis parmi les mouvements sociaux et définit ce mouvement comme œcuménique. De plus à travers elle, est affirmée l'idée selon laquelle ce mouvement est ouvert "*à toutes les personnes qui considèrent la politique comme une dimension fondamentale de leur foi, et la foi comme l'horizon de leur utopie*"⁴¹. Ainsi ce mouvement définit la finalité religieuse comme politique, et la finalité politique comme religieuse. Ce mouvement apparaît, dès lors, tel le point d'orgue de l'entrelacement de ces sphères de rationalité que sont la politique et la religion en cette région du monde. La plupart des membres du Réseau foi et Politique de Rio de Janeiro ont initialement reçu leur formation politique à travers les Communautés Eclésiales de Base, réseau régional qui est étroitement solidaire d'une institution religieuse œcuménique : l'ISER assessoria (Institut d'Études Religieuses) qui est une ONG appuyant des mouvements sociaux et d'Église, dont le siège est à Rio de Janeiro.

3. Objectifs, considérations méthodologiques et conceptuelles

Mon objet de recherche concerne la diversité des formes d'une performance collective qui a pour nom *mística*, que j'ai eu l'occasion d'observer en divers lieux de la région de Rio de Janeiro, au cours de trois séjours (en 2006, 2009 et 2012). Chacun de ces lieux était associé à des contextes distincts d'accomplissement de cette performance.

La démonstration opérée par ma thèse est double. Il s'agit tout d'abord, à partir d'une ethnographie de cette pratique, développée au cours de six chapitres, de montrer qu'elle répond en tous points à l'efficacité attendue des actions rituelles. Elle le fait notamment à travers la recontextualisation des positionnements sociaux et politiques des participants vis-à-vis d'entités qu'ils représentent ou qui leur sont extrinsèques et cela afin de former des collectifs plus ou moins pérennes.

En vue de décortiquer le processus de formation de ces collectifs, j'ai recours à l'analyse des formes pronominales et verbales usitées par les participants de ces *místicas*, puis à celle incombant à l'emploi des entités qu'ils mobilisent. Il ressort de cette analyse l'adoption, à travers la position de sujet « nous », de corps ontologiques communs aux participants qui sont définis de manière contrastive par rapport à d'autres positions de sujet, comme par exemple le pronom personnel « ils », qui est généralement le véhicule d'intentions antagoniques à ces corps ontologiques.

L'étude des formes recensées par cette ethnographie de la *mística*, s'intéresse donc aux élaborations matérielles inhérentes aux contextes liés à son accomplissement, à l'inscription

⁴⁰ Iser Assessoria, « Movimento F&P », *Rede Fé e Política do Estado do Rio de Janeiro*, URL : <http://redefeepolitica.blogspot.fr/p/movimento-f.html>.

⁴¹ Ibidem.

dans les corps d'énonciations performées (chants, prières, lectures de textes) auxquelles la *mística* donne lieu. Une attention particulière sera portée à la mise en scène kinésique des *místicas*, laquelle est associée à un usage ritualisé des objets, et caractérisée par une « interaction procédurale » qui consiste en des prises de parole ordonnées et statutairement consacrées.

La seconde visée de ce travail concerne la rémanence dans la pratique de la *mística* de schémas de pensée et d'action propres aux ontologies amérindiennes, alors que cette performance est d'inspiration judéo-chrétienne. Cette thèse cherche à débusquer les effets de cette rémanence, puis dans le septième chapitre, à poser ses fondements ethno-historiques. Ainsi, au cours de ce dernier chapitre, j'essaierai d'établir une généalogie au moyen d'une analyse de sa pratique concrète et de la structure implicite qu'elle supporte, entre la *mística* et certains mouvements rituels et insurrectionnels amérindiens (survenus dès le XVI^{ème} siècle) généralement abordés à travers un prisme « religieusement centré ». Je chercherai à montrer que la *mística* s'inscrit dans la continuité historique des pratiques rituelles amérindiennes qui se sont au fil du temps, c'est à dire sous la pression du colonialisme, quelque peu transfigurées.

L'objet de cette thèse s'intéresse, non pas tant à une logique inconsciente du nous,⁴² qu'à une manière dont les corps font linguistiquement corps. L'analyse menée au cours de cette thèse portera donc sur la place occupée par la position de sujet "nous" au cours des diverses interactions associées à la réalisation d'une *mística*. J'entends inscrire ma recherche dans la continuité des observations de Regina Novaes, à propos des pratiques langagières des travailleurs ruraux en lien avec des organisations ecclésiales au Brésil (raisonnement qui s'applique aux mouvements socio-religieux qui participent d'un contexte urbain), en vertu desquelles elle écrit: " (...) *les identités sociales (...) sont construites par modifications et par continuités, créatrices d'un nous*" où s'articulent des éléments subjectifs et des situations objectives, appréhender des identités religieuses et/ou politiques qui ont une prégnance parmi les travailleurs ruraux dans la légitimation et la conduite de leurs actions, cela ne signifie pas appréhender l'ensemble des contradictions auquel ils sont soumis à un moment déterminé, mais (...) d'observer avec attention les rituels et les symboles qui les construisent⁴³".

Cette position de sujet, au cours des énoncés qui constitueront les objets de cette analyse, figure parmi une constellation contextuelle de formes d'adresse et d'instances énonciatives, constellation qui s'avère chaque fois singulière et dépendante des relations agies par les locuteurs. Regina Novaes est l'auteur qui a le mieux décrit le processus de formation des identités politico-religieuses rattachées aux mouvements de travailleurs ruraux (extensible aux mouvements socio-religieux en contexte urbain) au Brésil (nonobstant les travaux d'Heoloisa Regina Guimarães de Menezes). La conception des identités de cet auteur (assimilables à des postures ontologiques) en tant qu'elles sont relationnelles, mouvantes et par conséquent transfigurables dans le temps, repose sur un fondement dynamique (et somme toute contextuel) de l'ontologie socio-politique de ces mouvements.

Il ne saurait par conséquent être question, à travers les processus de construction des singularités collectives que j'ai observé, et des itérations rituelles qu'elles appellent, d'adopter une conception de l'identité sociale qui soit immuable (point qui fera bondir tout bon logicien, pas si l'on se rapporte à la description empirique des faits). Mais bien plus, de considérer cette notion à travers un ancrage matériel, contextuel, relationnel et énonciatif en mouvement.

⁴² A. Molinié, *La passion selon Séville*, CNRS éditions, Paris, 2016, p. 28

⁴³ R. Reyes Novaes, *De corpo e alma. Catolicismo, classes sociais e conflitos no campo.*, Graphia Editorial, Rio de Janeiro, 1997, p.7

Puisque "*l'identité* (notion que ce travail souhaite dépasser) *se construit dans la conjugaison d'un ensemble de contradictions, d'oppositions et d'alliances avec un groupe social déterminé qui se trouve dans des situations objectives de crise et de ruptures de relations sociales. Ou soit, à travers le discours propre de ce qui furent travaillés par l'Église (...)*"⁴⁴.

Dès lors, le décentrement ontologique voulue par cette thèse opérera, d'une part, à partir du primat accordé à la pragmatique des énoncés en contexte et à la sémantique autoréférentielle et relationnelle des discours mobilisés durant les interactions, d'autre part, à partir de l'attention accordée aux réalités matérielles de mon terrain, et en dernier lieu, à partir de la résurgence de structures apparentées aux ontologies amérindiennes qu'une tendance historique, de mon point de vue rattachée au colonialisme, tend à éluder. Ces structures participent du processus de formation de ces collectifs.

L'emploi de la notion d'identité en ce cas reste éminemment problématique, compte tenu de la classification sémantique multiple de cette notion. Du point de vue du volet culturel de cette notion, s'agirait-il d'une identité assignée par le chercheur, au cours du processus d'élaboration de son analyse ? Qui risquerait en ce cas de donner libre cours à ses a priori concernant le monde social au sein duquel il évolue, ou bien de celle revendiquée par le locuteur ? Qui ne fait, à vrai dire, sens qu'à travers le prisme des relations qui la fonde et/ou de l'entité qui en forge tautologiquement le support. Ce qui semble par conséquent, le moins périlleux, du point de vue de la méthode scientifique au regard de la complexité ethnographique des situations analysées, est de rattacher le ou les discours produits aux positions statutaires des locuteurs, c'est à dire aux places qu'ils occupent au sein de structures sociales élargies, localisées, ou à travers celles constituées par les interactions verbales elles-mêmes.

D'ailleurs, dans le chapitre intitulé: «Identités collectives» de son ouvrage *Les embarras de l'identité*, Vincent Descombes aborde ce que peut avoir de problématique l'usage, dans les sciences sociales, de cette notion issue de la logique à travers son fameux principe d'identité. Pour Vincent Descombes, par exemple, la détermination d'une identité politique est corrélée à l'exercice d'une souveraineté et les identités nationales (chaque adjectif qualificatif décrivant une variante des identités collectives) sont le fruit d'un processus historique liée à leurs constructions et les identités collectives font l'objet de croyances généralement fausses. Par ailleurs, il réproouve la notion d'identité changeante fruit d'une inconsistance sociologique procédant d'une aberration logique, son argument légitime pleinement ma volonté de déprendre cette recherche de la notion d'identité qui n'est ici que contextuelle et relationnelle. Le point fort de sa démonstration s'appuie sur la distinction qu'il établit entre groupe nominal et groupe réel. Ainsi pour cet auteur, la compréhension de la logique attributive d'une identité collective dépend de l'examen des désignations des entités collectives et de leurs historicités. Pour Vincent Descombes, la représentation d'un groupe à un corps immatériel dépend de la pérennité de son nom auquel les générations successives s'identifient, ainsi par exemple, le groupe constitué par le Mouvement des travailleurs Sans Terre en tant que "corps" ne se perpétue qu'à partir de son nom, ainsi la malléabilité du groupe réel constitué par le Mouvement des travailleurs Sans Terre ne saurait se confondre avec la pérennité immatérielle instaurée par son nom. De ce point vue, la notion d'identité n'a qu'une réalité nominale. Ce dernier argument donne pleine prise à ma critique des travaux qui me précèdent dire, par exemple, que la mística contribue à maintenir l'identité collective du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre qui n'a qu'une réalité nominale, c'est ne rien dire de la procédure qui s'y joue et des effets qu'elle opère sur les groupes réels constitués par le Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre et les organisations politico-religieuses mettant en œuvre cette pratique. De plus, pour cet auteur

⁴⁴ Ibidem, p.169.

la position de sujet “nous” qui est la forme pronominale privilégiée par mon ethnographie désigne une “personne morale complexe” selon l’expression d’Edmond Ortigues dont il s’agit de considérer la modalité afférente à sa composition et demeure sous certaines conditions l’expression d’une volonté générale qui a pour destinataire privilégié l’extériorité du monde. Cette considération à l’endroit du mode de composition du “nous” suppose de distinguer deux valeurs sémantiques du “nous”, l’une inclusive, l’autre exclusive. Celles-ci se posent dans chaque cas dans une forme relationnelle à trois termes (moi, vous et eux), permettant au locuteur usant de cette forme d’adresse de se positionner vis-à-vis de son interlocuteur. Le “eux” présentifie un tiers absent. Il finit par conclure que toute application du concept d’identité collective à une réalité empirique serait pour reprendre ses termes “mystifiante”, et que traite-t-on au cours de l’ethnographie sinon d’une réalité empirique ? Dès lors le “nous” devient pour cet auteur une “construction” ou une “représentation” constitutive au groupe lui-même. C’est à dire que le “nous” procède d’un imaginaire instituant.

Dès lors, à défaut d’identité je m’intéresserai à la dimension ontologique (notion que je serai amené à définir) que recèlent le langage, les corps et les objets, notamment à travers les structures relationnelles, affectives et cognitives qu’ils actualisent. Mon hypothèse étant, d’une part, que cette pratique répond en tous points aux critères de l’action rituelle, et d’autre part qu’à travers son accomplissement, s’observe la résurgence de schémas de pensée et d’action propres aux ontologies amérindiennes. En conséquence, à défaut de considérer cette performance collective comme exclusivement chrétienne, je postule qu’elle participe d’une modulation entre les ontologies judéo-chrétiennes et amérindiennes. De mon point de vue, cette modulation se met en place dès le XVIème siècle, à travers la coprésence des populations européennes et amérindiennes en cette région du monde (j’exclus délibérément la présence des populations africaines compte tenu de l’aspect restreint de cette thèse).

Pour asseoir cette démonstration, je me baserai sur la définition établie par Edward Sapir du langage qui est un "*moyen de communication (...), pour les idées, les émotions et les désirs, par l’intermédiaire d’un système de symboles créés à cet effet*⁴⁵". Cette définition rejoindra volontiers, la conception Wittgensteinnienne du langage telle que la revendique la pragmatique culturelle émanant du Brésil. Toutefois, je ne peux pas réduire ce moyen de communication et cette "forme de vie", aux seuls humains. Comme nous le verrons il sera nécessaire de les étendre aux entités non humaines et aux objets. Enfin je ferai reposer mes analyses, sur l’hypothèse féconde d’Edward Sapir selon laquelle le langage serait l’expression d’une pensée potentielle⁴⁶, c’est à dire d’une pensée sujette à l’interprétation.

L’ambition de cette thèse n’est pas de mener une analyse linguistique érudite. Je n’en ai d’ailleurs pas la compétence, n’étant pas linguiste. Je conduis les analyses des pratiques langagières constitutives de ce corpus d’étude, à la lumière des ontologies implicites qu’elles contiennent, c’est-à-dire qu’elles me suggèrent, et des actions rituelles qu’elles accomplissent. Le manque inhérent à l’analyse pragmatique des jeux de langage qui participent de la *mística*⁴⁷ (analogie qui selon Wittgenstein suppose qu’à ces jeux il y ait des règles⁴⁸) est, d’une part, de ne pas tenir compte du symbolisme généralement auto-référencé que ces jeux de langage charrient, et d’autre part, de ne pas considérer ces actes de parole comme des énoncés rituels.

⁴⁵ E. Sapir, *Le langage. Introduction à l’étude de la parole*, Petite Bibliothèque Payot, 1970, p.12

⁴⁶ Ibidem, p.18.

⁴⁷ Telle que l’exemplifie l’article de Claudiana Nogueira de Alencar et de Marco Antonio Lima do Bonfim intitulé *A constituição do conceito de violência no jogo de linguagem do MST-CE* (La constitution du concept de violence dans le jeu de langage mystique du MST-CE).

⁴⁸ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Gallimard, 2004, p.73.

Sont ainsi omises les condensations rituelles⁴⁹ que ces énoncés mettent en scène et qui participent, à la fois, de leurs actions et de leurs effets. Dès lors, à travers ces jeux de langage, auxquels la *mística* ne peut se réduire, la fabrique émotionnelle et mémorielle du "sujet rituel" consiste à l'inscrire énonciativement et kinésiquement, selon diverses modalités inhérentes à cette pratique et au moyen d'artefacts, dans un contexte de relations d'alliance et d'antagonisme.

Fabiano Coelho considère la *mística* comme une forme d'expression artistique et un langage. Ainsi, sous l'impulsion de travaux qui précèdent les siens, Coelho considère la *mística* comme un mode de communication spécifique visant la création d'un espace symbolique. Il distingue, en usant des termes de *mística* spontanée et en décrivant le caractère préparatoire de certaines *místicas*, deux types de *mística* qui se caractérisent d'après moi, par l'intention ou l'absence d'intention, qu'elles supportent. Abordant les chants comme des agents intentionnels, il distingue différentes fonctions inhérentes à la production poétique du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre : une fonction d'animation, qui assure une médiation entre les émotions et la raison, entre les individus et le collectif ; une fonction pédagogique, dont l'intention inhérente aux chants et poèmes est éducative, celle-ci contribue à construire une identité politique de lutte ; enfin, une fonction politique qui vise l'expression symbolique d'un projet social alternatif, celle-ci serait incluse dans ces deux premières fonctions.

Je prends acte des intentions inhérentes aux modalités communicantes des productions énonciatives qui interviennent au cours des *místicas*. Cependant je ne saurais m'inscrire au sein de cet abord fonctionnaliste des symbolismes inhérents aux chants, au bénéfice d'une prise en compte des systèmes relationnels, supposés par la notion symbolisme, que ces chants actualisent au sein des contextes liés à leurs énonciations. C'est à dire, que je ne saurais m'arrêter comme le fait Fabiano Coelho, au seul constat concernant les chants qu'il y a symbolisme, idée qu'il exprime de la façon suivante: "*dans le faire de la mística, il y a une diversité symbolique très significative*"⁵⁰. Il s'agira pour moi de montrer de quelles relations sont faits ces symbolismes en vertu d'une construction dispositionnelle des corps des participants, identifiée par Fabiano Coelho à travers le syntagme « identité politique de lutte ».

Concernant maintenant l'effet d'imposition symbolique qui s'observe au cours de l'accomplissement d'une *mística* que relève Fabiano Coelho⁵¹, grâce aux outils développés par Pierre Bourdieu. J'interrogerai celui-ci à travers la relation d'imposition linguistique qui procède à partir de la constitution de collectifs de personnes socialement fragilisées (desquels participent des travailleurs agricoles sans-terre, des chômeurs et des salariés à bas salaires). L'interaction procédurale concourt à cette relation d'imposition linguistique tout en contribuant à la transmission de savoirs mythologiques, expérientiels et historiques qui façonnent dialogiquement les dispositions des participants. Elle constitue donc une forme « matérielle » de socialisation politique à travers laquelle d'autres supports de médiation de ces savoirs se trouvent engagés.

L'étroite solidarité, entre cette performance collective et les énonciations qu'elle intègre, suppose de circonscrire l'acception que j'accorde à la notion d'énonciation. Je me

⁴⁹ Je retiendrai deux caractéristiques de la définition qu'en donne Michael Houseman et Carlo Severi, à savoir, que la condensation rituelle s'exprime "sous la forme d'une synthèse paradoxale: A implique non-A (...)" et une série d'oppositions hiérarchiques (...) qui définissent " les attitudes réciproques des agents. M. Houseman et C. Severi, *Naven ou Le donner à voir : essai d'interprétation de l'action rituelle*, C.N.R.S, Paris, 1994, pp. 52-54

⁵⁰ F. Coelho, *A PRÁTICA DA MÍSTICA E A LUTA PELA TERRA NO MST*, Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2010, p.165.

⁵¹ Ibidem, p.166.

baserai sur l'une des modélisations de la notion d'énonciation relevée par Aya Ono, dont la thèse porte sur cette notion telle qu'elle a été pensée par le linguiste Emile Benveniste. Après avoir signalé et illustré, la théorisation non univoque de cette notion par cet auteur, Aya Ono indique deux emplois de cette notion qui correspondent aux usages observés dans le cadre de mon ethnographie: « *d'une part, (...) l'énonciation est l'acte de proférer des prières ou des formules d'une manière solennelle dans un rite ou une cérémonie; d'autre part, (...) le mot désigne un acte linguistique discursif, voire sémantique (...) l'énonciation ainsi conçue signifie non seulement l'acte de proférer une formule, mais aussi l'acte qui constitue le rite et sans lequel celui-ci n'existerait pas*⁵² ». Cependant l'énonciation, sans laquelle la *mística* n'existerait pas qu'Aya Ono considère à juste titre comme un acte de parole ne saurait suffire. Puisqu'en effet les écrits d'Emile Benveniste atteste d'une solidarité de l'action et de la parole à travers le prisme d'une activité rituelle : « *Toutes ces cérémonies, offrandes et invocations mettent en relation (...) l'homme et la divinité. Mais à l'acte s'oppose ou s'ajoute la parole, qui à son tour agit et se complète par l'acte (...)*⁵³ ». Trait de la pensée d'Emile Benveniste, qu'Aya Ono ne méconnaît pas puisqu'elle le mentionne au chapitre 5 de son ouvrage conjointement à une définition du performatif complémentaire⁵⁴ à celle d'Austin, dont le trait sui-référentiel, à savoir le fait « *de se référer à une réalité qu'il constitue lui-même* », correspond à l'un des usages du langage que cette thèse entend souligner.

4. Plan de thèse

Comme l'indique son titre, l'objet de la présente section consiste à présenter les concepts et outils, utilisés et forgés, au fur et à mesure de mes avancées dans la compréhension de la singularité de mon objet de recherche. Avant de décrire le contenu de chacun des chapitres, je vais commencer par définir ce que j'entends par la notion de coprésence ontologique qui traversera toute cette thèse. Conformément à une tradition philosophique des plus classiques, cette coprésence ontologique (de l'énoncé et du corps de l'énonciation) renvoie à l'être du langage (et à son être⁵⁵) et suppose, en son extériorité, d'une part un existant projeté à partir de l'énonciation (= l'énoncé), et d'autre part, un être⁵⁶ matériel extrinsèque au langage. Ces êtres

⁵² Ono, Aya (2007), *La notion d'énonciation chez Emile Benveniste*, Limoges, Edition Lambert Lucas, pp.54-55

⁵³ Benveniste, Emile (1969) *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (vol.2), Paris, Les Éditions de Minuit, p.245

⁵⁴ Sans pour autant ignorer ce qui serait susceptible de les opposer, citation qui s'origine des travaux de Kerbrat-Orecchioni : « *il y a désaccord entre une position pour qui « Dire, c'est faire », et une autre selon laquelle « Dire, c'est se dire- et dire l'autre du même coup » ; il y a également opposition entre deux conceptions du langage, l'une qui le considère comme « un instrument d'action avant d'être un instrument d'information » et l'autre, comme « avant tout un instrument d'information et de représentation constructive du référent »* ». Ono, Aya (2007), *La notion d'énonciation chez Emile Benveniste*, Limoges, Édition Lambert Lucas, p. 177.

⁵⁵ Qui rejoint la définition relationnelle de la parole établie par Geneviève Calame Griaule: « *Manifestation humaine fondamentale, la parole est comme la projection sonore dans l'espace de la personnalité de l'homme; elle procède de son essence, puisque c'est par elle que se révèlent son caractère, son intelligence, son affectivité. Expression de la vie psychique individuelle, la parole est également le ressort de la vie sociale, le canal par lequel deux « moi » entrent en communication. C'est pourquoi les Dogon la considèrent comme une émanation de l'être, semblable à lui-même dans toutes ses parties.* » G. Calame-Griaule, *Ethnologie et langage : la parole chez les Dogon*, Lambert-Lucas, Limoges, 2009. p. 48

⁵⁶ À propos de laquelle Gaston Bachelard écrit : « *De notre point de vue (...) la métaphysique consciente qui se place à l'instant où l'être est « jeté dans le monde » est une métaphysique de deuxième position. Elle passe par-dessus les préliminaires où l'être est l'être-bien, où l'être humain est déposé dans un être-bien, dans le bien-être associé primitivement à l'être* ». G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, Presses universitaires de France, Paris, 2001, p.26

rejoignent les termes d'une définition contemporaine de l'animisme⁵⁷, dont les formes s'inscrivent au sein de l'environnement physique, des objets et des gestes, présentifiant ainsi des collectifs et des entités non humaines.

Dans un cours chapitre de *l'Introduction à la métaphysique*⁵⁸, traduit de façon autonome aux éditions du seuil, Martin Heidegger⁵⁹ pose les fondements d'une histoire de la métaphysique qui font sens tant du point de vue de la méthodologie (linguistique, relationnelle et pragmatique) adoptée au cours de l'élaboration de mon ethnographie, que du point de vue de la distinction des états d'être, marquée en langue portugaise par les verbes *ser* (qui désigne un être dans le temps ou permanent) et *estar* (qui renvoie à un être ponctuel). Cette distinction renvoie à la distinction aristotélicienne entre *ovoµa* et *ῥῆµα* :

« (...) la question abondamment débattue en linguistique consistant à se demander si c'est le nom ou le verbe qui constitue la forme lexicale originare n'est pas une question de bon aloi. Cette pseudo-question ne s'est formée que dans l'horizon de la grammaire déjà constituée, non à partir d'une vue sur l'être de la parole elle-même avant que celui-ci ne soit déjà effiloché en se réglant sur la grammaire. (...) Platon fournit pour la première fois une interprétation et une fondation de cette distinction. Platon prend pour point de départ la manière dont se caractérise en général le rôle du mot. «Ovoµa » au sens large est (...): manifestation, par l'entremise de la voix, relative à l'être de l'étant et relevant de sa sphère. Dans la sphère de l'étant se laissent distinguer *pragma* et *praxis* (termes en grec dans le texte). Le premier concerne les choses auxquelles nous avons affaire, ce dont chaque fois il s'agit. Quant à la *praxis*, elle concerne l'œuvrer et l'agir au sens le plus large, tel qu'il inclut aussi la *poiésis*. Les mots ressortissent à une double provenance. Ils sont (...) ouverture de choses et (...) ouverture d'un faire. (...) C'est à Aristote, toutefois, qu'il reviendra de donner l'interprétation métaphysique plus explicite du *logos* au sens de la proposition qui énonce quelque chose. Aristote établit quant à lui une distinction entre *ovoµa*: signifiant sans temps et *ῥῆµα*: un temps signifiant⁶⁰. »

Cet extrait de *l'Introduction à la métaphysique* synthétise les axes qui structurent mon ethnographie : à savoir le nom même de *mística*⁶¹ (en tant qu'espace de pratiques), la voix (définie comme une technique corporelle de mobilisation politique, religieuse et sociale), la référentialité et la sémantique du langage (« ouverture de choses »), la performativité de certaines énonciations (« ouverture d'un faire »), l'action, et pour finir la distinction des contextes inhérents à l'énonciation comme à l'action.

Est néanmoins absente ou sous-jacente à cette conception de l'ontologie, telle que la conçoit Martin Heidegger à travers ce court chapitre, l'être intrinsèque à la figuration, autrement dit l'image, déductible du faire et de la *poiésis* qu'il évoque et qui constitue une modalité

⁵⁷ (...) « C'est l'imputation par les humains à des non-humains d'une intériorité identique à la leur. » Intériorité à propos de laquelle Philippe Descola emploie la notion d'âme. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, France, 2005, p.183

⁵⁸ Traduit de façon autonome aux éditions du seuil.

⁵⁹ Une précision s'impose quant à l'usage de cette référence : le poids historique que ces travaux ont acquis en termes d'ontologie ne sauraient éluder l'insupportable trajectoire politique d'Heidegger. Voir à ce propos la vidéo accompagnant la parution du séminaire de l'année 1986-1987 d'Alain Badiou, philosophe déprenant la pensée de l'être de l'onto-théologie dans laquelle Heidegger l'enferme paradoxalement : <https://vimeo.com/128728391>

⁶⁰ M. Heidegger, *En guise de contribution à la grammaire et l'étymologie du mot « être »*, Éditions du Seuil, 2005, pp. 35-37

⁶¹ Ce nom a par ailleurs la caractéristique des « mots choses » telle que la décrit Emmanuelle Kadya Tall, c'est à dire en tant qu'ils sont activateurs de puissance. E. K. Tall, *Le candomblé de Bahia Miroir baroque des mélancolies postcoloniales*, Les Éditions du Cerf, 2012, p. 116

particulière de l'âtre de l'être en tant qu'il le dédouble ou s'y substitue. Modalité de l'ontologie que Martin Heidegger ne spécifie en aucun cas, contrairement aux travaux de Jean Pierre Vernant concernant l'eidôlon des Grecs anciens, ou bien ceux de Phillippe Descola à propos de ce qu'il nomme *l'ontologie des images* afin de donner une continuité à l'exploration des ontologies mises au jour à travers son ouvrage *Par delà nature et culture*, ou bien encore ceux de Carlo Severi. Modalité de l'âtre de l'être, que j'explorerai çà et là au cours des chapitres constitutifs de mon ethnographie.

Au cours du premier chapitre, je rappellerai brièvement les déterminants historiques de cette occupation puis je chercherai à identifier le réseau de relations matérielles qui s'en trouve constitué un corps sémiotique qui circonscrit l'entre-deux territorial formé par cette occupation, nécessaire à la fabrication d'un collectif de travailleurs ruraux sans terre. Ce chapitre s'intéressera donc à la prégnance des objets qui composent cette occupation de terre, en tant qu'ils sont porteurs d'une cognition spécifique à ce mouvement.

Au cours du second chapitre, je m'intéresserai aux systèmes relationnels induits par la disposition des corps et les énoncés proférés, ainsi qu'aux modalités de la communication rituelle adoptée au sein de l'espace de cette occupation. Je m'appuierai sur le présupposé de Lygia Sigaud selon lequel la forme de l'occupation conditionne les jeux de langage qui s'y tiennent.

Le troisième chapitre traite de la procédure inhérente à la formation d'un sujet rituel au sein d'un quartier de Japeri. Cette procédure a pour fonction de sédimenter une relation entre des associations qui ont comme point commun le quartier où elles officient. Afin de rendre compte de la situation rapportée au cours de ce chapitre -une tentative d'expropriation commanditée par la municipalité- j'aurai recours à la notion de référent telle que la documente Georges Kleiber en tant qu'elle informe la relation langage-monde et aux travaux de João Paulo Strapazon relatifs à la procédure énonciative de formation d'un sujet collectif, à partir de l'hétérogénéité existentielle des positions de sujets singuliers. Je mettrai l'accent sur la nature différentielle des corporités collectives rattachées aux positions de sujets « nous ». Deux concepts viendront éclairer la situation rapportée par les participants de cette *mística*, dont seuls les récits entrecroisés attestent de la matérialité. Un premier, associé à la structure ontologique de la situation rapportée, est caractérisé par la configuration des faits linguistiques dont cette structure est formée. Un second concept qualifié de structure ontologique du réel impliqué (par la situation rapportée) se définit à partir de l'imaginaire en lien avec la structure relationnelle visible et non visible, exprimée par les locuteurs à travers l'expérience sensoriellement vécue de l'advenu d'événements concrets, probables ou potentiels.

La *mística* étudiée dans le quatrième chapitre a la particularité d'être enchâssée dans une procédure propre à l'espace qu'elle investit, à savoir une session solennelle de l'assemblée législative de Rio de Janeiro. J'y définirai une conception du temps ethnographique qui s'appuie sur la conception Benvenistienne du présent de l'énonciation, qui du point de vue de l'ethnographe se rapporte à deux co-temporalités distinctes, l'une physique inhérente à la situation ethnographique, l'autre chronique afférente à la production (c'est-à-dire à la compréhension/actualisation) des faits recueillis et à leur agencement logique. J'y poserai par ailleurs les termes d'une conception ontologique de la notion de sujet, en tant qu'il présentifie un être individué ou collectif, humain ou non humain, et sa corporité. J'y considérerai les objets matériels comme étant dotés d'intentions et comme assurant une présence spatio-temporelle, à des figures non-humaines. Les usages des objets en contexte, c'est-à-dire durant le déroulement d'une *mística*, s'y trouveront définir des opérations sémiotiques différenciant les *místicas* entre

elles. Je m'appuierai sur les travaux d'Andrea-Luz Gutierrez-Choquevilca pour considérer les chants, les gestuels, les lectures de texte et les discours déployés au cours de cette *mística* à travers deux points de vue : d'une part, comme des éléments méta-discursifs qui visent à transfigurer le dispositif communicatif (la session solennelle) au sein duquel ils sont inscrits, d'autre part, comme des énonciateurs qui agissent au sein de l'espace potentiel de cette *mística*. J'envisagerai cet espace potentiel à partir de la conception classique de cette notion formulée par le psychanalyste Donald Winnicott, et à travers la relation de complémentarité qui s'observe entre cette conception et la notion d'expression sémiotique définie par le linguiste Mikhaïl Bakhtine. J'y poserai par ailleurs les termes d'une définition de ce que j'entends par la notion d'interaction procédurale en faisant appel à la notion de procédure telle que l'a défini le philosophe John Langshaw Austin. J'emprunterai à Béatrice Fraenkel l'idée d'une performativité de l'écrit qui procède à partir de son actualisation phonatoire, et de son support. J'évoquerai pour finir trois traits caractérisant la dimension socialisée des corps de laquelle participent la position de sujet « nous » et le vêtement.

Au cours des, cinquième et sixième, chapitres qui abordent respectivement deux aspects structurant d'une même *mística* qui sera considérée à travers le prisme du composé nominal formé par les notions de théâtre et de rituel. Cette *mística* est associée à l'une des réunions publiques de la cinquième semaine sociale brésilienne dans la commune de Rio de Janeiro. La voix, le geste et la graphie constitueront les principaux axes d'analyse de ces chapitres. Je définirai, dans le cadre du cinquième chapitre, le concept de voix à partir de la relation de complémentarité entre la théorie vernaculaire *Mosi*, telle que la rapporte Kawada Junzo, et la notion de polyphonie. Afin, d'une part, de prolonger ses corrélats organisationnels et identificatoires liés à son déploiement spatial, ces corrélats sont inhérents à la théorisation de l'objet-voix du sociologue Michel Poizat. D'autre part, afin de suggérer au moyen de la théorie vernaculaire Yanommami telle que la rapporte Bruce Kapferer, la transmission qui s'opère à même le corps compte tenu d'un certain usage sensible de la voix (qui est à la fois objet d'émission et d'audition) et des corporités qui en émanent. Dès lors, je m'intéresserai spécifiquement à la modalité énonciative qu'est le chant, qui selon les termes d'une notion que j'emprunte à Julien Bonhomme, à savoir la notion de symbolisme anthropomorphe extraite des pratiques instrumentales Bweté, j'en viens à caractériser le chant comme un « corps agissant » à deux voix (car formé à partir d'un texte et d'une musique). À cela s'ajoutera la théorie vernaculaire des chants Araweté, telle que la rapporte Eduardo Viveiros de Castro, en tant qu'ils sont l'expression de leurs divinités. Ceux-ci s'en trouveront participer de la formation de l'entre-soi du collectif que cette *mística* contribue à fabriquer. Ce « corps », qu'est le chant, agissant par le truchement de dispositions comportementales prescrites et la redéfinition des relations inhérentes au contexte pragmatique d'énonciation auquel, parfois, il fait autoréférentiellement allusion à travers des contextes dits « de situation », qu'ils soient mythiques ou historiques, que tel ou tel chant actualisent. L'écriture y sera considérée à la suite des travaux d'une linguiste, Jeanne-Marie Barbéris, à travers le prisme de la dimension énonciative qui s'opère entre un scripteur/locuteur et un lecteur/destinataire, qui font d'elle le véhicule de voix considérées comme des actants/médiateurs de relations qui participent de l'espace potentiel de cette *mística*. J'y évoquerai de plus la théorisation Maussienne de la prière et son principal effet, qui réside dans le changement de nature des destinataires auxquels elle s'adresse. En dernier lieu, je regrouperai sous le nom d'énonciation rituelle l'ensemble des modalités énonciatives observées au cours de ce chapitre. L'énonciation rituelle est agie par les conditions de son expression, et elle participe à la redéfinition des contextes relationnels

externes à chacune de ses modalités, puis en un même temps, de ceux afférents à l'internalité des participants. Les textures des voix recensées, qui font sens malgré le hors langage articulé qu'elles expriment (musique, couleurs des lettres s'associant à la prosodie des énoncés imprimés), m'amèneront à considérer la réception du sens perçu par le corps-énonciataire et l'aspect sémiotique de ces voix.

Durant le sixième chapitre, j'évoquerai la procédure de transfiguration des corps dispositionnels individués, par l'entremise d'un corps dispositionnel collectif nécessaire au dépassement des disparités en situation d'asymétrie politique, économique et sociale. Cette transfiguration procède à partir de l'action d'entités conceptuelles et autres divinités allégoriques. Je m'appuierai notamment sur les travaux de Jean Pierre Vernant afin de le démontrer. Puis, je mobiliserai une conception pragmatiste de la croyance, supposant une relation d'interdépendance entre les notions de croyance et d'action, telle que l'a théorisé Emmanuel Bourdieu à la suite de Marcel Mauss, afin de confirmer la formation du corps du collectif à travers les séquences d'actions kinésiques et énonciatives analysées au cours du cinquième chapitre. Ce chapitre sera aussi l'occasion d'un exercice de systématisation des gestuels corrélés aux voix, qui y seront considérées comme des véhicules de dispositions, diversement orientées, s'inscrivant à même les corps des participants au moyen d'une interaction procédurale dialogique que je considérerai sous le nom de forme participative afin d'en discuter la teneur à la lumière des travaux d'une politologue, Camille Goirand, et de souligner la singularité du processus de socialisation politique et religieux que recouvre cette interaction. Afin de donner un fondement à cette systématisation, je me baserai sur les travaux du linguiste Algirdas Julien Greimas quant à la nature sémiotique de la gestualité, en tant qu'elle est autonome vis-à-vis de l'énoncé et se pose tel un marqueur distinctif, des cultures entre elles. Les implications de cette systématisation m'amèneront à redéfinir la notion de référent au regard de la nature sémiotique du monde extra-linguistique informé par les humains à travers les prismes de régimes de signes linguistiquement différenciés, ce qui revient à considérer le référent sous l'égide d'une relation inter-sémiotique. Au cours de ce chapitre, je considérerai le vêtement à travers le principe de transformation relevé par Pierre Déléage auprès des Shahuana, principe qui procède d'un devenir par ingestion du monde. Soit du vêtement, comme représentation exoscopique de ce principe.

Au cours du septième chapitre, je chercherai à montrer que les mouvements religieux du Brésil usuellement qualifiés et identifiés à travers les concepts de messianisme et de millénarisme en viennent à être dépris de leurs immanentes singularités compte tenu de la non prise en charge par ces concepts des schémas relationnels extérieurs à ceux-ci, incombant aux ontologies amérindiennes. Je circonscrirai les termes du schéma relationnel qu'exemplifie l'ontologie Tupi-Guarani, en le contrastant avec le schéma relationnel incombant à l'ontologie judéo-chrétienne historiquement implantée par les jésuites, afin de délimiter les contours d'un imaginaire de restructuration des dispositifs culturels, sociaux et symboliques de populations minorées par le phénomène d'expansion coloniale, et/ ou le mode de production capitaliste, que plusieurs mouvements historiques viendront illustrer.

Je souhaiterais clore cette introduction en évoquant le sens que j'accorde à la démarche ethnologique, qui a pour objet premier la notion de Culture. Comme le rappelle Vincent Descombes, celle en usage en ethnologie se définit comme la manière de faire, d'agir et penser d'un groupe humain (en tant qu'il est autre que le notre) transmise de génération en génération. Cette transmission néanmoins n'est pas exempte des aléas de l'histoire, pouvant mener ce groupe à des transfigurations de son mode d'être, de penser et d'agir mais ces transfigurations

comme cette thèse le suppose suivent toujours les termes d'une ontologie qui lui est propre. Dès lors, son objet compte tenu de sa géographie reste le produit d'une histoire cumulative ayant mis en présence divers traits ontologiques: amérindien, africain et européen.

Chapitre 1

La *mística* en contexte d'occupation de terre : l'acampamento Marli Pereira da Silva⁶² ou la construction d'un corps/cadre. (Pacambi, État de Rio de Janeiro)

Je soulignerai dans ce premier chapitre, à partir des éléments matériels recueillis au cours d'une occupation de terre par le Mouvement des travailleurs ruraux Sans-Terre de l'État de Rio de Janeiro, la dimension matérielle et sémiotique de la coprésence ontologique et épistémologique⁶³ déployée par ce mouvement social et politique. Cette coprésence s'entend, d'une part, à travers la modulation, de traits ontologiques amérindiens et judéo-chrétiens, observable à travers les représentations supportées par et à propos des objets, d'autre part, à travers la coprésence d'énoncés et diverses sortes de corps d'énonciation (observation qui sera abordée au cours des chapitres suivants). Cette coprésence définit d'un côté la logique figurative et énonciative usitée au cours de cette occupation, à travers une multiplicité de formes matérielles et grammaticales qui se déploient au sein d'un espace social et historique circonscrit. De l'autre, la forme des savoirs expérimentiels, mythologiques et historiographiques transmis, visant à renouveler les conditions de production au sein de cet espace.

Le logotype qui caractérise ce mouvement politique, l'inscrit dans le creuset d'une architecture mémorielle constituée par l'histoire sociale, culturelle, religieuse et collective du territoire au sein duquel il est implanté : le Brésil. Il a la particularité de se poser comme une redéfinition emblématique de ce territoire et de représenter des figures anthropomorphes qui lui sont associées. Ces éléments figuratifs prescrivent un schéma d'action aux participants de l'occupation qui les incorporent puis les déploient au cours des *místicas*. Si ce logotype participe d'une disposition commune aux participants de ce mouvement social sur l'ensemble du territoire du Brésil, il a la particularité d'une part d'être diversement interprété par les participants de ce mouvement politique, et d'autre part, d'être le script figuratif condensé de certains éléments matériels, énonciatifs et gestuels manifestés au cours des occupations. Il s'agira donc d'observer à partir de l'« univers de sens⁶⁴ » construit autour de ce logotype emblématique et de sa traduction empirique, le système de relations qui se noue entre l'image, l'action, le geste et l'énonciation.

Mon hypothèse est la suivante : l'emploi de ce logotype en contexte d'occupations de terre recouvre une opération mnémotechnique, apparentée aux arts de la mémoire amérindiens,

⁶² Occupation et nomination à propos desquelles Alan Tygel, rédacteur du blog du Mouvement des travailleurs ruraux sans terre de Rio de Janeiro écrit : « *Le processus d'occupation fut entièrement coordonné par les « chefferies » (ou directions) féminines du M.S.T. Pour cela, le nom de Marli Pereira da Silva fut un hommage à une femme guerrière, qui dans les années 1980 fut connue au sein de la Baixada Fluminense comme « Marli Courage ». Elle a dénoncé la séquestration et l'assassinat de son frère par la police militaire. Après une grande exposition de l'affaire elle a dû se cacher et n'a jamais été revue. Toutefois son fils de quinze ans fut assassiné en représaille. Marli lutte à présent aux côtés des femmes Sans Terre de Paracambi.* » A. Tygel, « Acampamento Marli Pereira da Silva: 5 anos de luta, lona e festa em Paracambi », *Movimento dos trabalhadores Sem Terra Rio de Janeiro*, Url: <http://boletimmstrj.mst.org.br/acampamento-marli-pereira-da-silva-5-anos-de-luta-lona-e-festa-em-paracambi/>, Consulté le 7 juillet 2016.

⁶³ Cette coprésence épistémologique observée à divers endroits de mon ethnographie, rejoint de mon point de vue le questionnement de Boaventura de Sousa Santos à propos du pluralisme épistémologique des sciences : « (...) Cette (...) diversité sera dans les sciences seulement un effet d'un pluralisme épistémologique, associé à des manières différentes de regarder et de manipuler un monde qui est, de fait, unique et homogène ? Ou existeront aussi des causes ontologiques de cette diversité, associées à la propre hétérogénéité du monde et des entités qui le peuplent ? » B. de S. Santos, *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*, Editora Cortez, 200, p. 129

⁶⁴ Carlos Severi, *L'objet-personne une anthropologie de la croyance visuelle*, Paris, Éditions rue d'Ulm-Musée du Quai Branly, 2017, p.67

relative d'une part au schéma d'action et à certaines gestuelles déployées au cours de l'occupation, et d'autre part, au geste commémoratif qui accompagne la narration de l'histoire sociale des occupations de terre en cette région⁶⁵.

Ce chapitre abordera le premier segment de cette hypothèse, c'est-à-dire celui relatif à l'incorporation par les participants de l'occupation, du schéma d'actions figuré par le logotype du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre, accompli au cours des actions rituelles (c'est-à-dire au cours de l'occupation et des *místicas*). Afin de réaliser cette démonstration, je me baserai sur des matériaux photographiques réalisés en 2009.

Je traiterai, l'une des thématiques transversales extraites de la littérature portant sur les occupations de terre, à savoir l'espace, ici considéré à partir de la matérialité des objets qui le définissent (le drapeau des travailleurs ruraux sans terre, les bâches de couleur noire qui recouvrent les habitations, les vêtements des occupants et les outils qu'ils utilisent). Ces objets servent de cadre au déploiement de la coprésence ontologique et épistémologique de ce mouvement politique et social qui vise à redéfinir les structures relationnelles historiquement rattachées à l'espace occupé.

Tout d'abord, je dresserai la « topographie » matérielle des objets dont les contours circonscrivent un corps sémiotique, et préfigurent, un schéma d'action. Ce schéma d'action est inhérent au logotype du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre. C'est à partir du réseau relationnel des objets que se forme l'entre-deux de l'espace occupé, c'est-à-dire, les conditions de possibilité d'une formation énonciative d'un tiers-espace.

À partir de la corrélation observée entre les corps d'images photographiques réalisées durant cette occupation et l'organisation sémiotique de l'emblème du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre, j'établirai la modalité de l'incorporation par les participants de cette occupation, du schéma sensorimoteur figuré par cet emblème, ainsi que de certains signes qu'il revêt. Cette modalité sera notamment soutenue au moyen de l'une des photographies composant le carnet de voyage qui ouvre le numéro 43 de la revue des *Cahiers du Brésil contemporain*, intitulé *Occupations de terres et transformations sociales*. La légende documente brièvement l'une des formes de *mística* à laquelle j'ai assisté, au cours de cette occupation de terre : « À l'issue des entretiens au campement de Brejo, les travailleurs ont demandé que nous les prenions en photo. Ils se sont alors placés devant le drapeau et, au moment de la prise, ont brandi leurs outils de travail. Ensuite ils ont crié des slogans et chanté des chansons du MST. Cet enchaînement ritualisé de gestes est récurrent dans les campagnes du MST, lorsqu'il y a des visiteurs extérieurs et fait partie de ce que les militants nomment « la mystique » du mouvement⁶⁶. »

Je décrirai l'entre-deux territorial constitué par l'espace considéré et le rôle que la bannière y opère parmi un système relationnel d'objets figuré par ce logotype, duquel se déduit à partir de ses effets sur les protagonistes de ce mouvement politique et social, l'actualisation d'une pensée religieuse frontalière ou ontologiquement combinée.

Puis, j'analyserai un échantillon polyphonique des exégèses vernaculaires de ce logotype en les confrontant à son organisation sémiotique, tout en gardant à l'esprit que le discours sur l'image est incommensurable aux iconicités, c'est-à-dire à l'ensemble des relations au réel⁶⁷ et aux régimes discursifs, que la matérialité d'une image produit⁶⁸. C'est à partir de ce présupposé que j'orienterai ma lecture des images photographiques constitutives de mon corpus. Cette lecture

⁶⁵Hypothèse corroborée par les travaux de Carlo Severi, *ibid.* p.89.

⁶⁶Collectif, « La mise en scène de la lutte », *Cahiers du Brésil contemporain*, CRBC/EHESS, 43/44 (2001), p.25.

⁶⁷J'entends par réel le partage d'une même matérialité du monde et non ce à quoi selon, les sensibilités culturelles, cette matérialité réfère.

⁶⁸Comme le remarque Jean-François Bordron, « L'iconicité », *Formes sémiotiques*, P.U.F (avril 2016).

établira dans un premier temps, la correspondance entre la matérialité de ce logotype et les actions rituelles des occupants, et cherchera dans un second temps, à déceler les conditions concrètes de la performativité de ce logotype en tant que celles-ci sont liées au contexte de son déploiement. Il s'agira de déceler quelles sont les conditions du passage de l'acte iconique à l'acte rituellement accompli. Dès lors, à partir de la corrélation étayée entre geste figuré et geste rituellement accompli, je formulerai des hypothèses relatives aux modalités de transmission du savoir expérientiel constitué par cette occupation. Je resituerai les discours vernaculaires au sujet de ce logotype comme informant sa sémio-pragmatique⁶⁹ en contexte d'occupation, puis j'analyserai la mécanique interactive qui se met en place entre ce logotype et certaines gestuelles des occupants. Ainsi à partir du système relationnel des artefacts mis en place au cours des actions rituelles, dont ce logotype est la figuration condensée, je chercherai à établir ce dont ce système d'objets est le corps, ou la cognition, à travers la coprésence ontologique et épistémologique qu'il incarne et met en scène, tant au niveau des figures de ce schéma d'action que du sens vernaculaire qui y est associé. Il s'agira donc de souligner par quels moyens ce mouvement politique et social soutient son action décoloniale⁷⁰ auprès de populations, en cette région du monde, historiquement marginalisées.

Afin de souligner le déterminant historique et la nature religieuse de cette coprésence ontologique et épistémologique, j'aurai recours à certains des éléments de description, issus des travaux de Maria Isaura Pereira de Queiroz relatifs au catholicisme dit « rustique » et aux travaux d'Eduardo Viveiros de Castro, afin d'illustrer la compénétration des schémas relationnels entre des traits ontologiques Tupi-Guarani et Judéo-Chrétiens.

Mais il est tout d'abord, nécessaire d'éclaircir les termes mêmes qui me serviront à désigner les pratiques collectives observés en contexte d'occupation de terre, lesquels contiennent les prémices aspectuelles des *místicas* qui font l'objet de mon ethnographie.

1.1. Le mouvement des travailleurs ruraux sans terre de l'État de Rio de Janeiro.

Dans un exposé et un article intitulés : « *Les occupations de terre à Rio de Janeiro dans les années 1980* » et « *MST, Politiques locales et syndicats* », l'anthropologue et sociologue Marcelo Hernandez établit une correspondance, à l'échelle de la région de Rio de Janeiro, entre les occupations de terre des années 1980 et les occupations de terre ayant débuté dans les années 1950. Celles-ci furent interrompues en 1964, du fait de la répression qui suivit le coup d'État militaire au Brésil. Cet exposé et cet article ont leur importance, dans la mesure, où ils retracent la généalogie à la fois politique et religieuse des mouvements d'occupations de terre en cette région, au regard de la césure historique précédemment citée. Césure qui s'étend de 1964 à 1981. Marcelo Hernandez parvient a posteriori, notamment dans son exposé au moyen

⁶⁹Définie par Julien Bonhomme et Katerina Kerestetzi comme l'étude conjointe de la représentation graphique et de ce qu'elle permet d'accomplir, bien que je ne partage pas les présupposés « fondationnels » de cet article consistant à attribuer une origine identitaire univoque, à des pratiques rituelles syncrétiques et composites. Julien Bonhomme et Katerina Kerestetzi, « Les signatures des dieux. Graphismes et action rituelle dans les religions afro-cubaines », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, Musée du Quai Branly, n° 22 (octobre 2015), p.78.

⁷⁰ Walter Mignolo, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique », *Mouvements*, La Découverte, n° 73 (mars 2013), p. 190.

d'entretiens, à établir la description ethnographique des enjeux de la principale occupation de terre survenue en cette région, le mois de janvier 1984 à Campo Alegre,

Il observe ainsi un ancrage politique des mouvements d'occupation de terre avant 1964, lié à l'histoire du Parti Communiste de cette région. Puis un relai assuré par la frange la plus progressiste de l'Église brésilienne, pour l'ensemble des organisations et des expressions politiques durant la période de la dictature militaire, à travers notamment le rôle qu'y observa le diocèse de Nova Iguaçu et son évêque Dom Adriano Hypólito. Puis enfin, la reconfiguration politique et religieuse de ces mouvements, à partir de l'occupation de Campo Alegre et de l'avènement du mouvement des travailleurs ruraux sans terre dans les années 1990.

Dès la fin du 19^{ème} siècle, le système agraire au sein de l'État de Rio de Janeiro observe des transformations économiques et sociales liées à la crise de la caféiculture, jusqu'alors l'une des principales activités agricoles. Celle-ci ayant entraîné l'occupation de ces aires agricoles à des fins d'élevage de bétail ou leur abandon pur et simple. Ces aires agricoles s'en trouvèrent ainsi dépeuplées de leurs populations et de leurs infrastructures. A l'exception toutefois, de la région Norte Fluminense dont la culture de canne à sucre était encore florissante.

Dans les années 1940, commencèrent l'industrialisation et l'urbanisation de la vallée du Paraíba et de la Baixada Fluminense ayant entraîné la valorisation foncière de leurs terres. C'est au cœur des conflits qui opposèrent posseiros, catégorie recouvrant divers types de cultivateurs occupant des terres et grileiros, catégorie désignant des « propriétaires » ayant usurpé des titres de propriété, que commencèrent à s'institutionnaliser des mouvements de travailleurs ruraux revendiquant des terres, au sein de la région de la Baixada Fluminense.

Selon Marcelo Hernandez, la première organisation de cultivateurs fût impulsée par le Parti Communiste à partir de la socialisation qui s'effectuait en son sein, à Pedra Lisa dans la commune de Nova Iguaçu, en 1948. Neuf années plus tard naquît la fédération des associations de cultivateurs de l'État de Rio de Janeiro, puis les disputes relatives à la représentation politique des « posseiros » entre les années 1950 et 1964, donnèrent lieu à la création d'une seconde fédération par un gouverneur ayant fait sécession avec le Parti Communiste, soutenue par la fédération des ouvriers de cette région et quelques mouvements d'Église.

Comme l'écrit Marcelo Hernandez : « *La dictature militaire instaurée en 1964, à (...) imposer des restrictions à l'exercice politique des directions syndicales, les obligeant à entrer dans la clandestinité, diminuant drastiquement l'intensité des mobilisations en faveur des désappropriations.*⁷¹ »

Dans un article ayant pour thème les politiques socioculturelles implantées entre 1966 et 1995 dans la région nommée « Baixada Fluminense » — j'expliquerai par la suite la conception de cette dénomination et ce qu'elle symbolise — Suellen Santiago Dos Reis atteste du rôle fondamental du Diocèse de Nova Iguaçu quant au maintien d'un espace d'expression et d'organisation politiques notamment à travers l'organisation des communautés ecclésiales de base dans cette région et l'appui dispensé par cette organisation aux mouvements collectifs et politiques qui en sont issus.

Selon cet auteur, la région de la Baixada Fluminense a accueilli durant les années 1950 et 1960 des populations paupérisées, car dépourvues d'activités économiques, provenant de Rio de Janeiro et du Nordeste du Brésil. C'est ainsi que cette région, qui ne bénéficie pas ou très peu de politiques publiques visant à pallier à la misère matérielle de ces populations, a ainsi

⁷¹ M.E. Macedo, « Mst, políticos locais e sindicatos: uma etnografia da representação dos trabalhadores rurais no Rio de Janeiro », *RURIS - Revista do Centro de Estudos Rurais - UNICAMP*, vol. 3, n° 1 (2009), pp.13-40

favorisé au sein des communautés catholiques, l'émergence d'espaces de sociabilité, à travers lesquels s'observaient des échanges de savoirs et de pratiques.

Comme l'écrit, Suellen Santiago Dos Reis : « *Le Diocèse de Nova Iguaçu a ainsi cherché dès sa fondation, en 1960, à fournir à ses membres une formation sociopolitique centrée sur la perspective d'un engagement social. (...) ⁷²* »

Ainsi, à travers la formation dispensée par le Diocèse de Nova Iguaçu à ses « adhérents », celui-ci les dote des ressources intellectuelles nécessaires pour combattre et endiguer les effets de la pauvreté à laquelle ces populations furent historiquement réduites, au moyen d'une conscientisation sociale et politique.

Cependant, dit l'auteur, ce Diocèse « *organise dans son territoire religieux la gestion d'innombrables actions stratégiques de contrôle des personnes et des choses.* » Dès lors, la relation entre politique et religion, toujours selon Santiago Dos Reis, en plus d'interférer dans la vie sociale, attribuerait au territoire religieux une nouvelle signification qui le détacherait de la sphère de l'économie afin de le rapprocher de la sphère symbolique. Par conséquent, il est possible à la lumière de cette assertion d'affirmer que la paupérisation à laquelle furent en proie les populations de la Baixada Fluminense n'est pas seulement matérielle, mais aussi symbolique, selon l'acception négativement accordée à ce terme par Bernard Stiegler dans son ouvrage nommé *De la misère symbolique*, qu'il définit dès les premières pages de son ouvrage comme la perte d'une esthétique commune. Dès lors, l'action de ce Diocèse à travers sa circonscription, viserait à re-symboliser, notamment à travers l'expérience esthétique que pourvoit la pratique de la religion catholique, la vie sociale de ses « adhérents » et indirectement de l'ensemble des populations de cette région.

La région de la Baixada Fluminense, « *concept (...) dont l'expression polysémique (...) dépend de l'intérêt des chercheurs, des institutions ou de l'échelle analysée⁷³* », nous dit l'auteur, a été politiquement constituée tel un espace de relégation faisant l'objet d'une dépréciation relative à la pauvreté qui y règne et la violence sociale qui s'y exerce.

Selon cet auteur, l'action sociale et politique de l'Église chercherait d'abord à assurer et à maintenir auprès de ses « adhérents », les conditions matérielles des expériences religieuses qu'elle dispense. De la sorte, ces conditions produiraient des valeurs culturelles qui s'inscriraient dans les personnes et le territoire. L'auteur en vient ainsi à définir le territoire à partir de l'ensemble des relations de pouvoir et d'échange qui le fondent, et comme étant composé de diverses territorialités qui sont les produits de configurations relationnelles singulières se déroulant en son sein, s'immisçant dans les individus et les groupes. L'auteur signifie ainsi que l'action pastorale procède d'une mise en conformité de l'espace religieux selon une politique religieuse transnationale. Elle écrit ensuite :

« *Toutes ces actions stratégiques, mouvements internes et externes forment le corps de l'Église, lui donnant existence, conditionnant les styles de vie, contribuant à la formation d'un ensemble d'actions qui vont détacher le positionnement de l'Église dans la relation au gouvernement et à la société d'une manière générale, révélant, ainsi les relations de pouvoir qui s'établissent dans une localité déterminée.⁷⁴* » Puis une page plus loin : « *Les actions populaires du Diocèse de Nova Iguaçu, entre 1966 et 1995(...) ont contribué de manière importante à la structuration sociale de la communauté et de*

⁷² S. Santiago Dos Reis, « Diocese de Nova Iguaçu : Políticas Socioculturais implantadas no período de 1966 a 1995 », *Espaço e Cultura*, n° 28 (2010), p.82

⁷³ Ibidem p.83

⁷⁴ Ibidem p.86

l'Église. Il y avait une emphase dans l'union des membres des groupes catholiques avec les communautés qui étaient plus distantes de la sphère religieuse, un des objectifs de cette pratique était de discuter les problèmes sociaux, les valeurs religieuses et non religieuses et la culture⁷⁵. »

Dès lors, la constitution de mouvements internes et externes à l'Église s'effectue selon une procédure culturelle de fabrication de corps collectifs dont la *mística* constitue l'un des paradigmes, qui leur garantissent une autonomie politique vis-à-vis des pouvoirs économiques et gouvernementaux. Afin d'illustrer l'implication sociale et politique de ce Diocèse, l'auteur écrit : « *Le Diocèse de Nova Iguaçu a développé d'innombrables actions socio-politiques articulées dans la foi et la vie, dans la foi et la politique. Le but était de fortifier les citoyens, religieux ou non, dans leur formation politique et sociale axée sur la revendication des droits au logement, au transport, à la santé et à l'éducation. Entre les années 1960 et 1970, conjointement avec l'effervescence de la Théologie de la Libération, surgirent les communautés ecclésiales de base (CEB'S) qui constituent un lieu d'expérience et de recherche, de solutions aux problèmes de la vie, renforçant encore l'engagement social comme modèle de manifestation de la foi.*⁷⁶ » Ainsi, les communautés ecclésiales de base abolissent en leur sein les hiérarchies existantes à l'intérieur de l'Église institutionnelle compte tenu de la proximité que ces communautés entretiennent avec la théologie de la libération qui en formule la critique, au bénéfice d'un engagement social et politique à partir duquel une communauté judéo-chrétienne se saisit de son devenir. Si bien que cet auteur, à travers son article, nous paraît figurer le refuge politique qu'a pu constituer la frange la plus progressiste de l'Église brésilienne durant la période de la dictature militaire, notamment pour certains des protagonistes engagés dans les mouvements de revendication de terre dans cette région, avant 1964. Les occupations de terre, dans la région de Rio de Janeiro dans les années 1980, sont issues des luttes antérieures au coup d'État de 1964. Comme le démontre Marcelo Hernandez à partir de la généalogie de l'occupation de Campo Alegre, qui fût initiée et organisée par la Commission Pastorale de la Terre de Nova Iguaçu et le syndicat des travailleurs ruraux de cette même commune et des participants des occupations rurales et urbaines des communes de Belford Roxo et Duque de Caxias. Il souligne ainsi le rôle prépondérant des personnes issues des pastorales et des communautés ecclésiales de base mais aussi l'incursion, au sein de ces mêmes pastorales, de militants politiquement engagés dont l'implication parmi les mouvements de revendication de terre était antérieure à la dictature militaire. Fait qu'il remarque en retraçant à partir d'entretiens les biographies de certaines de ces figures historiques, dont celle de Fernando Moura, comptant parmi les cadres du mouvement des travailleurs ruraux sans terre de l'État de Rio de Janeiro, dont la trajectoire de vie a une forte portée symbolique puisqu'il fût contraint à l'exil durant la période de la dictature militaire suite à son engagement auprès de l'Action Populaire (mouvement politique créé en 1962 à partir de l'action de la Jeunesse Universitaire Catholique et de l'action catholique), qui le sensibilisa aux problématiques du monde rural. À son retour d'exil, il s'engagea un temps auprès de la Commission Pastorale de la Terre avant de rejoindre le mouvement des travailleurs ruraux sans terre. Ainsi, à travers un extrait d'entretien introduit par Marcelo Hernandez, Fernando Moura atteste de l'existence de parcours similaires au sien.

« D'après Fernando Moura, écrit Marcelo Hernandez, l'appui de la Commission Pastorale de la Terre à la mobilisation pour l'occupation de Campo Alegre aurait été à

⁷⁵ Ibidem p.87

⁷⁶ Ibidem p.88

la charge du Diocèse de Nova Iguaçu, parmi lequel quelques membres étaient plus liés à la coordination régionale du fait de quelques divergences:

Fernando Moura : Parce qu'il avait la pastorale de la terre de Nova Iguaçu et en face d'elle le...

Marcelo: Dom Adriano Hipólito

Fernando Moura: Non, il y avait effectivement une présence de l'évêque qui appuyait un groupe de l'Église qui était lié aux droits humains. Mais, surtout, il s'engageait là une figure qui fût un des cadres du mouvement antérieur à 64... Il s'est engagé dans la Commission Pastorale de la Terre, il s'agit de Braulio.

Marcelo: Braulio ?

Fernando Moura: Braulio, marquait quelques différences avec la Commission Pastorale de la Terre de Nova Iguaçu, mais tous nous étions réunis au sein de la Commission Pastorale de la Terre de l'État de Rio de Janeiro.

Marcelo: Et quand vous dites "nous", à qui vous vous référer ?

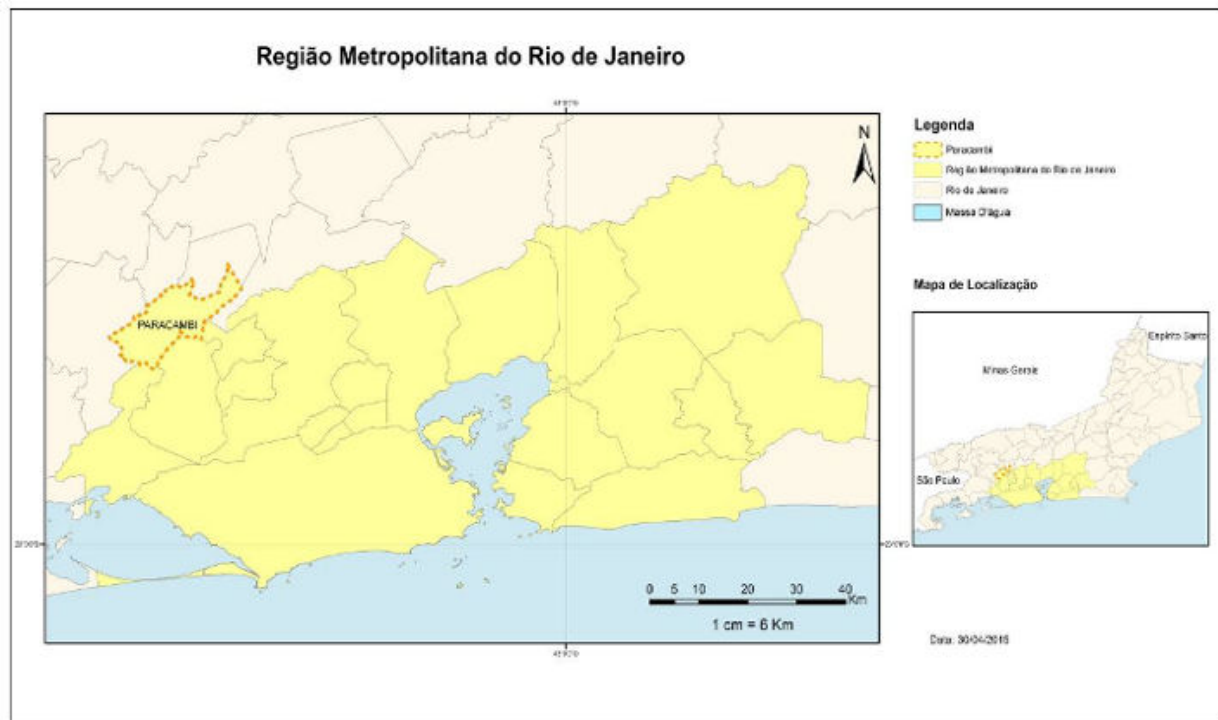
Fernando Moura: Au noyau qui composait la commission pastorale de la terre de l'État de Rio de Janeiro. »⁷⁷

À la suite de cet extrait d'entretien, qui compte parmi le corpus nécessaire à sa démonstration relative à l'antériorité politique des mouvements de revendication de terre en cette Région. Corpus parmi lequel figure Joaquim Antonio qui était lié au Parti Communiste avant 1964, avant que ces mouvements ne soient coordonnés par l'Église du fait de la césure historique et politique que fût la période de la dictature militaire au Brésil. Marcelo Hernandez ne minorise pas le rôle du Diocèse de Nova Iguaçu et de son évêque, à travers le cadre de l'occupation de Campo Alegre et de l'ensemble des mouvements de revendications qui ont eu lieu en cette région et ce dès les années 1960.

C'est donc au sein de ce contexte historique que se greffera dans les années 1990 le mouvement des travailleurs ruraux sans terre avec l'arrivée en cette région de militants provenant du sud du Brésil (après une première tentative non aboutie d'organisation structurelle de ce mouvement au milieu des années 1980) impulsant ainsi selon les termes de Marcelo Hernandez "*de nouvelles dynamiques de mobilisation et d'organisation sociale*", en cette région et au nord l'État de Rio de Janeiro.

⁷⁷ M. Hernandez Macedo, *As ocupações de terra no Rio de Janeiro na década de 1980*, URL : Pdf en ligne, Consulté le 7 juillet 2016, p.10

- Données historiques et géographiques de la commune de Paracambi



Carte issue de L.C. da Silva et E.L. dos Santos, « O processo de metropolização e captura dos espaços adormecidos a partir de uma análise do município de Paracambi, na região metropolitana do Rio de Janeiro », *Recôncavo: Revista de História da UNIABEU*, vol. 5, p.31

En vue de rendre compte du processus spatial au sein duquel s'inscrit la commune de Paracambi, je vais avoir recours à l'article rédigé par les géographes Liliane Cristine da Silva et Everaldo Lisboa dos Santos, intitulé *Le processus de métropolisation et la capture d'espaces « endormis » à partir d'une analyse de la commune de Paracambi, dans la région métropolitaine de Rio de Janeiro*. Cet article contraste de manière significative avec les rares données historiques trouvées concernant cette commune, et me permettra de situer ce mouvement d'occupation de terre par rapport au processus de (re) configuration socio-spatiale, décrit par cet article. Pour ce faire, celui-ci procède à la description des processus de formation et de « métropolisation » de cette commune, puis à celle de la dynamique spatiale induite par les « investissements endogènes et exogènes qui modifient sa structure⁷⁸. »

L'actuelle commune de Paracambi est approximativement située à 76 km du centre-ville de Rio de Janeiro, dans le nord-ouest de la région métropolitaine de Rio de Janeiro. Les terres sur lesquelles elle est localisée étaient réparties entre les paroisses de São Pedro et de São Paulo de Ribeirão das Lajes. Chacune était liée à la Ferme de Santa Cruz qui accueillait une colonie de jésuites au XVIII^e siècle. Les principales activités associées au peuplement de ces terres étaient l'agriculture et l'élevage. L'implantation d'une voie ferrée sur ces terres en 1861, eût pour conséquence une augmentation de la demande relative à ces activités dans la région. Quelques années après l'implantation de cette voie ferrée, s'installèrent deux industries,

⁷⁸ L.C. da Silva et E.L. dos Santos, « O processo de metropolização e captura dos espaços adormecidos a partir de uma análise do município de Paracambi, na região metropolitana do Rio de Janeiro », *Recôncavo: Revista de História da UNIABEU*, vol. 5, p.32.

l'une de textile, l'autre d'armement, ce qui modifia quelque peu la physionomie de la ville. Par ailleurs, le drainage de la rivière des « Macaques », toponyme dont use la langue Tupi afin de désigner cette localité, et l'approvisionnement de la région en eau potable furent corrélatifs à l'accroissement de la population ouvrière en cette région. En 1888, à la demande des employés de la fabrique, furent inaugurés une école nocturne puis six années après un club de loisirs. Facteurs qui concoururent selon les auteurs, à l'urbanisation de cette ville, parallèlement à l'implantation de ces moyens industriels de production. Cette commune acquies sa souveraineté municipale durant les années 1960. Ainsi, la lente et progressive ascension de cette municipalité au rang des zones urbanisées de cet État fut accompagnée par un accroissement de la population ouvrière au détriment des agriculteurs, nonobstant les travailleurs extérieurs à cette région qui vinrent s'y installer. Cependant, écrivent les auteurs : « *Ce modèle de la ville ouvrière a commencé à être altéré avec l'émancipation de la ville en 1960 et a perduré jusqu'à la faillite de la fabrique durant l'année 1996. Dès lors, la population migre et commence à chercher du travail et des services dans d'autres aires plus stabilisées économiquement (...)*⁷⁹ ». Les auteurs décrivent ensuite le processus de « métropolisation » comme un processus socio-spatial « *qui imprime à l'espace des caractéristiques métropolitaines*⁸⁰ » qu'ils décrivent à travers des termes nominaleme nt contradictoires, puisqu'en effet la « métropolisation » concentre et disperse à la fois les sphères économiques, politiques, sociales et culturelles au bénéfice d'un « *espace chaque fois plus dynamique et polarisé*⁸¹ ». Dès lors que ce processus de métropolisation à travers lequel ils observent l'influence du capital financier, donne lieu à un agencement renouvelé « *des forces productives et des moyens de production*⁸² », cette dynamique économique transfigure de la sorte la nature des relations de production, au sein de cet espace, au bénéfice d'une dématérialisation des échanges. Trait caractéristique des métropoles. Ainsi, ils assistent au sein de cette commune, à une augmentation des services et des secteurs associés à la dématérialisation de ces échanges ; phénomène, qu'ils étendent à l'ensemble des communes constitutives de la Baixada Fluminense. Enfin, l'accroissement des investissements de ces secteurs et services en viennent à transfigurer le paysage immobilier local et à influencer sur le marché foncier, au bénéfice d'une augmentation du prix des parcelles de terre, accroissant ainsi la « *ségrégation socio-spatiale*⁸³ ». Les auteurs attestent alors, à travers une citation rapportée, de l'« intimité » du lien entre les processus de métropolisation et de reproduction de la société (je suppose locale) considérée comme un tout. C'est à dire que le phénomène en lien avec la métropolisation concerne autant les sphères politiques, qu'économiques et sociales d'une ville, de telle sorte que les auteurs en viennent à mobiliser la « *décentralisation vertueuse* », un autre concept rapporté qui relate un déplacement des activités socio-économiques de la métropole vers des communes périphériques, et la reproduction à une moindre échelle des inégalités en lien avec les conditions urbaines de vie. Ces auteurs décrivent ainsi le phénomène d'inclusion socio-économique et d'exclusion socio-spatiale qui découle de cette « *décentralisation vertueuse* » comme caractérisant les relations entre le centre urbain et l'aire périphérique : « (...) *En même temps que la périphérie gagne en visibilité économique dans le contexte, étant incluse, dans la forme d'investissements et de croissance, elle est un environnement d'exclusion « isolé » dans le sens d'une diminution du droit/acès à la ville de l'aire centrale urbaine*⁸⁴. » Liliane

⁷⁹ Ibidem, p.34

⁸⁰ Ibidem, p.35

⁸¹ Ibidem.

⁸² Ibidem, p.36

⁸³ Ibidem, p.38

⁸⁴ Ibidem, p.40

Cristine da Silva et Everaldo Lisboa dos Santos corroborent ainsi le constat d'une profonde modification des espaces ruraux limitrophes aux espaces « métropolisés », du fait de l'entrecroisement des processus dits de globalisation, de restructuration (des activités) et de métropolisation auxquels sont en proie ces espaces. Il s'observe alors, à l'échelle de cette commune, une aire rurale et industrielle laissant progressivement place au développement des activités commerciales et à l'offre de biens et de services, en lien avec la croissance du secteur tertiaire. Cette transition caractéristique de la dynamique économique de la périphérie métropolitaine réduit les temps de trajet des travailleurs entre leurs domiciles et leurs lieux de travail absorbant ainsi la main d'œuvre locale, par delà l'expansion économique, informelle et précaire, jointe à cette dynamique. Pour conclure, cet article souligne la multiplicité des agents engagés dans la reproduction des inégalités socio-spatiales résultant du processus de métropolisation qui s'inscrit au sein du marché immobilier et dont l'État (entendre la région) est l'un des principaux promoteurs et garants. Il s'agira donc en conclusion de ce chapitre de considérer la place occupée par ce mouvement d'occupation au sein de ce processus enchâssé de « métropolisation » / reproduction.

1.2. Description du contexte et dénomination de l'objet d'étude

Les occupations comptent parmi le registre d'actions du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre. Celles, auxquelles j'ai assisté, ont toutes eût lieu la même année. Il s'agissait de l'occupation des locaux de l'INCRA⁸⁵ à Rio de Janeiro et de l'occupation d'une parcelle de terre non cultivée ayant déjà fait l'objet d'une visite technique de l'INCRA, à Paracambi. J'ai pu accéder à ces occupations suite aux séjours que j'ai réalisés en 2006 et 2009 chez Claudio Amaro, cadre du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre, au sein de la fazenda JR situé en bordure de la commune de Nova Iguaçu et comptant parmi les trois espaces qui constituent l'assentamento Terra Prometida. Ces occupations ont été formellement distinguées par des participants de l'occupation de l'INCRA, interrogés à ce sujet, comme un « instant » (terme employé par mon interlocuteur en vue de désigner l'occupation des locaux de l'INCRA) et un « processus » mystiques.

La première occupation vise à anticiper le processus engagé dans la seconde. Celle-ci participe d'une semaine de mobilisation du M.S.T sur l'ensemble du territoire du Brésil, conjointement à la mobilisation transfrontalière coordonnée par la Via Campesina⁸⁶ qui s'est traduite en France, par la contestation du prix d'achat du lait menée par la Confédération Paysanne.

La seconde occupation nécessite d'après mon informateur un « *travail de base* » visant à expliquer le sens et l'objectif des occupations de terre. Ce travail consiste à promouvoir l'action du M.S.T auprès de familles, afin de les regrouper en vue d'une occupation de terre nécessaire à l'établissement d'un campement ayant comme finalité la production de denrées alimentaires.

L'occupation de terre à laquelle j'ai assisté s'est déroulée comme suit. Des familles accompagnées des responsables du M.S.T de la région de Rio de Janeiro, et de résidents d'autres

⁸⁵ Acronyme dont la traduction littérale signifie, Institut National de la Colonisation et de la Réforme Agraire dont la fonction sera décrite au prochain chapitre.

⁸⁶ Mouvement international de paysans, créé en 1993, pour la défense d'une agriculture locale durable, perçue comme un moyen de promotion de la justice sociale.

acampamentos⁸⁷ et assentamentos⁸⁸ de cette même région, se sont données rendez-vous un samedi soir afin d'occuper physiquement et en nombre une terre improductive aux environs de la commune de Paracambi. Cette occupation de terre est accueillie par le propriétaire foncier et la police montrant armes afin de les en faire sortir. Après de multiples échanges verbaux peu courtois, les familles acculent le propriétaire et la police à l'acceptation provisoire de cette occupation. Comme toute occupation de terre organisée par le M.S.T, le premier acte consiste à planter un drapeau à l'effigie du mouvement sur le lopin de terre occupée. Certains des occupants sont munis de tentes, d'autres construisent des habitats de fortune à l'aide de tiges de bambous (trouvées sur place) et de bâches en plastique de couleur noire (nommées lona, matériau qui participe d'une pensée symbolique particulière comme je le montrerai par la suite). La mairie de Paracambi entre immédiatement en scène. Après une journée de négociation, un ordre judiciaire est évoqué, censé invalider la légalité de cette occupation. Pour autant les familles, toujours entourées des cadres de la région, continuent à occuper la terre qu'elles se sont octroyées avec comme projet d'y rester durablement et d'y vivre, malgré l'attente suscitée par la production officielle de l'ordre judiciaire visant à les expulser. La stratégie de certaines familles, après production de cet acte, consistera à occuper le rebord de la route bordant cette propriété foncière.

Près de la clôture délimitant le terrain, par laquelle les occupants se sont frayés une entrée, un poste de sécurité est établi pour éviter une éventuelle intrusion du propriétaire, ou de la police, au cours de la nuit. Chaque famille et groupe de familles sont représentés pendant des réunions nommées « *réunion des représentants de groupes* », auxquelles il ne m'est pas permis d'assister. C'est au cours d'assemblées collectives réunissant tous les membres du campement que se déroulent les actes, œcuménique et politique, qui cadencent cette occupation. Chaque assemblée consacre la venue de visiteurs extérieurs au campement, dont la presse locale et des députés régionaux. Les prises de parole auxquels donne lieu l'assemblée visent notamment à promouvoir les mots d'ordre du mouvement qui animent, renforcent et déterminent le cadre processuel de la lutte sociale et politique en cours.

Bordure de route gauche : actuel emplacement de l'acampamento	Route	-1- Entrée de la parcelle de terre occupée -2- Espace collectif : scène où se déroulent les actes et les <i>místicas</i> -3- Espace de sociabilité et de vie : habiations, cuisine collective et sanitaires
---	-------	---

Représentation schématique de l'espace géographique de l'occupation de terre

⁸⁷ Terme qui désigne basiquement un campement.

⁸⁸ « *Assentamento désigne toute propriété (fazenda : ferme, engenho : plantation) ayant fait l'objet d'une expropriation et d'une redistribution de ses terres, tout en maintenant son statut d'unité de production (dans une perspective coopérativiste)* » L. Sigaud, D. Fajolles, J. Gautie et al., « Histoires de Campements », *Cahiers du Brésil Contemporain*, 43/44 (2001), p.39



Représentation vernaculaire de l'agencement spatial de l'acapamento

Les principaux intervenants sont des cadres du M.S.T parmi lesquels figurent Fernando Moura, personnalité historique des luttes en faveur de la Réforme agraire dans cette région. Un représentant de la mairie favorable à cette occupation, des agents pastoraux : le pasteur Mara qui à la différence du padre Géraldo (catholique et membre de la Commission Pastorale de la Terre⁸⁹) est protestant, le pasteur Nancy qui a la particularité d'être une femme⁹⁰, ainsi qu'un représentant de l'INCRA venu expliquer les étapes administratives nécessaires à la production d'un acte de désappropriation déclarant, selon les termes de la loi en vigueur au Brésil, la redistribution d'une terre improductive comme relevant d'un intérêt social. Ces prises de parole sont jointes à des cris d'allégresse et de victoire. Une notification juridique a été produite afin d'enrayer provisoirement la menace d'expulsion qui pèse sur les occupants.

Le lecteur obtiendra par la suite de plus amples détails quant au dispositif matériel et énonciatif déployé au cours de cette occupation. Pour l'heure, je m'en tiendrai à la dénomination des pratiques collectives observées durant cet évènement. J'aurai ainsi recours aux travaux de Susana Bleil et à ceux de Lygia Sigaud, qui m'aideront de plus à poser les termes de ma problématique.

Dans un article intitulé *Avoir un visage pour exister publiquement*, Susana Bleil développe une ethnographie relative à la *mística* qui répond implicitement à l'idée qu'il n'y a pas de formes arrêtées de la *mística*, que je définirai pour ma part comme une séquence ordonnée d'actions kinésiques et/ou énonciatives qui a pour finalité une redéfinition des

⁸⁹ La Commission Pastorale de la Terre est une entité pastorale reconnue à la Conférence nationale des évêques brésiliens qui vit le jour en le 22 juin 1975 à Goiânia, en Amazonie, sous l'intitulé Commission des Terres à la suite d'une réunion épiscopale organisée dans cette région. Elle s'est donnée comme objectif de relier, d'assister et dynamiser le travail pastoral auprès des personnes démunies de terres. Cette entité a des ramifications dans divers états du Brésil. Source : https://pt.wikipedia.org/wiki/Comiss%C3%A3o_Pastoral_da_Terra

⁹⁰ Avec qui je me suis entretenu mais qui n'était pas présente lors de mon enregistrement.

relations intériorisées par des agents humains. Cette opération de redéfinition est représentée par des entités non humaines, afin que les agents humains se repositionnent entre eux et vis-à-vis de ces mêmes entités, en vue de produire et de stabiliser diverses sortes de collectif politico-religieux.

Je tenterai d'étayer cette hypothèse que tout au long de mon ethnographie. Elle en vient en effet dans ce texte à distinguer ce que le Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre qualifie d'actes (« ato(s) »), des *místicas*. Les premiers selon la logique afférente à cette distinction englobent les secondes. Ces actes tels qu'elle les présente sont intrinsèquement politiques, puisqu'ils peuvent prendre la forme de rassemblements ou de manifestations. J'aimerais pour ma part aborder la dimension religieuse de ces actes, qui perméabilise d'après moi la frontière entre les actes et les *místicas*. Je soutiendrai cette hypothèse que, à travers ce qui présente au cours des énoncés prononcées en contexte d'occupation de terre, tel un acte œcuménique⁹¹, englobant une pluralité (non exhaustive) de *místicas*, en tant qu'elles ne se cantonnent pas, au seul registre d'affirmation d'une identité collective. Notion qui, au demeurant, forme le degré zéro de l'ethnologie et qui a la vertu de ne rien expliquer des enjeux afférents au processus de formation de ces collectifs, du fait de son haut degré de généralité⁹².

Dès lors, il semble plus judicieux au regard du contexte d'accomplissement des *místicas* observées durant cette occupation de terre et du point de vue du champ disciplinaire qui m'incombe, à savoir l'ethnologie, de se demander par quels types de procédures le mouvement des travailleurs ruraux sans terre en vient à fabriquer des « corps », politiques et sociaux, spatialement inscrits (que désignent certains noms des acampamentos et des assentamentos de cette région⁹³), non nécessairement tributaires des identités individuées⁹⁴ qui les peuplent. Puisque, comme je le montrerai à travers cette ethnographie, le corps formé par l'acampamento Marli Pereira est fondé à partir d'une rémanence ontologique que j'associe au culte des saints. Observable à travers le principe de nomination de ce corps et la « déification » des objets qui

⁹¹ Voir le chapitre 2.

⁹² Point de vue que confirme l'avant-propos de Claude Lévi-Strauss, aux actes du séminaire interdisciplinaire dispensé l'année universitaire 1974-1975 ayant eu pour thème l'identité : « (...) le thème de l'identité se situe non pas seulement au carrefour, mais à plusieurs. Il intéresse pratiquement toutes les disciplines, et il intéresse aussi toutes les sociétés qu'étudient les ethnologues ; il intéresse enfin l'anthropologie de façon très spéciale, puisque c'est en imputant une obsession de l'identique que d'aucuns font sont procès. (...) En dépit de leur éloignement dans l'espace et de leurs contenus culturels profondément hétérogènes, aucune des sociétés constituant un échantillon fortuit ne semble tenir pour acquise une identité substantielle : elles la morcellent en une multitude d'éléments dont, pour chaque culture bien qu'en termes différents, la synthèse pose un problème. » C. Lévi-Strauss, *L'Identité : séminaire interdisciplinaire*, PUF, Paris, 1983, pp. 9-11

⁹³ Des extraits d'entretien avec Claudio Amaro, cadre du mouvement des travailleurs ruraux sans terre de Rio de Janeiro explicitent le principe régissant la nomination de ces corps : « *Le mouvement s'organise par fazenda et groupes de famille. Ici, à Baixada Fluminense, il y a plusieurs assentamentos et chaque assentamento a un nom : « Assentamento terra prometida » « Vitoria da Uniao » « Paes Lemé » « Pedra Lisa » « Campo Alegre ».* Nous avons aussi pour habitude de baptiser un assentamento avec le nom d'une figure célèbre de la lutte sociale : « Apolônio de Carvalho » « Mario Lago » Rosa Luxemburgo » Roseles Nunes » « Carlos Marighella ou Mariguela » (...) Chaque région a plusieurs assentamentos et acampamentos, chaque assentamento et acampamento a son nom (symbolique), ses groupes de familles et des dirigeants. » En vue d'accéder à la globalité de cet entretien voir entretien 2, annexes n°1.

⁹⁴ Les identités individuées, que je considérerai dans le cadre des séquences énonciatives rattachées aux *místicas* observées, sont en tous points relationnelles comme l'observe Bernard Lamizet dans un article intitulé *Sémiotique conflictuelle de l'espace politique* : « (...) Cette grammaire des lieux fonde une topologie sémiotique qui institue le sujet du discours et de la communication en inscrivant son identité dans une configuration qui structure son rapport à l'autre » B. Lamizet, « Sémiotique conflictuelle de l'espace politique », dans *Mots de l'espace et conflictualité sociale*, L'Harmattan, Paris, 2007, p.305.

le composent⁹⁵. « Déification » autrement observable, compte tenu de la nature des métaphores spatiales usitées en contexte et au cours de cet acte œcuménique (chapitre 2). D'autre part, ce corps sémiotique perdure, malgré que la plupart des familles ayant initié cette occupation l'aient quitté⁹⁶.

Au cours du second chapitre, je m'intéresserai aux corps des énonciations, à travers la question de leurs métaphorisations spatiales. J'en viendrai ainsi à succinctement considérer la voix⁹⁷ comme un organe de relations et la parole comme un instrument et une technique de mobilisation sociale et de projection, formant un espace utopique.

⁹⁵ « Les campements que j'ai eu l'opportunité d'observer, ou dont la reconstitution me fut faite par les travailleurs, et ceux étudiés par d'autres chercheurs étaient constitués de baraques faites avec des morceaux de bois et couverte avec un plastique dénommé lona, dans la majorité des cas de couleur noire et quelques fois rouge. Dans tous les campements était dressé un drapeau rouge avec le logotype du mouvement qui l'organisait, le MST ou la Fetape. Les baraques couvertes étaient des éléments distinctifs et absolument récurrents de tous les campements. Même dans les entretiens qui rappellent les campements déjà démontés, les travailleurs mentionnent toujours la bâche et le drapeau. (...) A Sauezinho par exemple, le délégué syndical conservait dans sa maison le drapeau, enveloppé dans un papier de soie et gardé dans une caisse, comme si c'était une relique, qu'il était question de nous montrer. D'autres travailleurs de cette plantation racontaient qu'ils ont encore maintenu chez eux la bâche qui couvrait leurs baraques » L. Sigaud, « A forma acampamento notas a partir da versão pernambucana », *Novos estudos*, n.58 (2000), pp.81-82

⁹⁶ Voir l'extrait d'entretien en annexes 1.

⁹⁷ Concept dont l'acception sera plus amplement développée dans un chapitre suivant.

1.3. Le drapeau comme limite et schéma d'action

Date de la prise de vue : 2009, durant les premiers jours de l'occupation.



Date de la prise de vue : 2012, l'acampamento Marli Pereira da Silva est maintenant situé en bordure de la propriété initialement occupée. « *Nous avons deux drapeaux n'est ce pas, divisant, montrant notre limite n'est ce pas, de logement, mais après ce drapeau nous sommes aussi en train d'utiliser pour planter, parce que notre espace est petit*⁹⁸ ». Renato apiculteur membre de l'acampamento Marli Pereira da Silva



⁹⁸ Temos duas bandeiras né, dividindo, mostrando nosso limite né, de moradia, mas depois essa bandeira a gente tá usando também pra plantiu, porque o nosso espaço é pequeno.

Lygia Sigaud remarque, dans un article intitulé *A forma acampamento : notas a partir da versão Pernambucana*, que chaque campement du mouvement des travailleurs ruraux sans terre est hissé un drapeau rouge avec le logotype de ce mouvement. Elle compte ce fait parmi les éléments incontournables des occupations de terre, que je considérerai distinctement dans le cadre de cette ethnographie : « *Les baraques couvertes d'une bâche et le drapeau était des éléments distinctifs et absolument récurrents de tous les campements*⁹⁹. » Susana Bleil, à la suite de Lygia Sigaud, compte ces mêmes éléments, comme participant d'un savoir-faire spécifique qui concourt à la visibilité du mouvement des travailleurs ruraux sans terre.¹⁰⁰ Pour ma part, je fais l'hypothèse que ces traits matériels rémanents de l'action des travailleurs ruraux sans terre, sont révélateurs d'une pensée symbolique actualisant les termes et l'organisation d'une pensée religieuse, désignée par Maria Isaura Pereira de Queiroz par le composé nominal « catholicisme rustique ».

Au sein de la pensée et la tradition religieuses, l'incarnation par les images, au regard du haut degré de personnification qu'elles instituent, n'est plus à démontrer¹⁰¹. Cette matérialisation et son usage viennent ainsi appuyer « *l'introduction d'une discontinuité dans l'ordre social*¹⁰² », recouvert par cette occupation de terre, en tant qu'élément constitutif d'un espace utopique s'inscrivant au sein d'une propriété foncière.

Le cheminement spatial qu'observe ce drapeau dans le cadre de mon ethnographie, dénote a priori la réalité historique des rapports de force constitués autour de l'improductivité de ces terres, que je rapporterai au cours de l'analyse des énonciations (cf. Chapitre 2). Mais surtout, ce drapeau est un objet matérialisant la limite de la territorialité occupée. Cet espace circonscrit semble revêtir certaines des caractéristiques des espaces « sacralisés » décrites par Arnold Van Gennep, au sein desquels « *pénétrer*¹⁰³ (...) *c'est commettre un sacrilège au même titre que pénétrer (...) dans un bois sacré, un temple, etc.*¹⁰⁴ » C'est ainsi que l'espace de l'occupation, avant de rejoindre un rebord de route, s'avère être constitué par l'enchevêtrement de deux territorialités distinctes, c'est à dire pour reprendre la terminologie de Van Gennep par deux « espaces sacralisés » s'opposant. La première de ces territorialités étant celle de cette propriété foncière, et de l'ensemble des relations politiques, historiques et économiques qui la fondent. À laquelle fut provisoirement retirée un droit d'usage à son propriétaire, du fait de la territorialité constituée par l'ensemble du système relationnel : juridique, politique et religieux, qui incombe à l'occupation de cette terre par le mouvement des travailleurs ruraux sans terre de l'État de Rio de Janeiro. Cet espace revêt, par surcroît, toutes les caractéristiques de la marge, au sens qu'en donne Van Gennep, c'est à dire en tant qu'elle est situation qui vise l'accompagnement d'un changement de situation, social ou magico-religieux.

Ainsi, l'idée selon laquelle le drapeau participe d'un outillage technique qui accompagne la transfiguration d'un espace privé en un espace public (c'est à dire, au regard du cas de figure qui concerne mon ethnographie, une propriété foncière en un campement de travailleurs ruraux sans terre) ne me paraît pas suffisante, au regard des données de terrain. Car rien de moins

⁹⁹ L. Sigaud, « A forma acampamento notas a partir da versão pernambucana », *Novos estudos*, n. 58 (2000), p. 82

¹⁰⁰ S. Bleil, « Avoir un visage pour exister publiquement : l'action collective des sans terre au Brésil », *Réseaux*, n° 129-130 (2005), pp. 133-134

¹⁰¹ « *L'image qui règne sur l'autel concrétise réellement la personne du saint, agir sur l'image est la même chose qu'agir sur celui-ci.* » Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O campesinato Brasileiro*, Vozes Editora da universidade de São Paulo, 1973, p. 85

¹⁰² L. Sigaud, D. Fajolles, J. Gautié et al., « Histoires de Campements », *Cahiers du Brésil Contemporain*, 43/44 (2001), p.36

¹⁰³ Concernant ce campement, sans y avoir été invité.

¹⁰⁴ A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Éditions A. et J. Picard, Paris, 2011, p. 29

public qu'un rebord de route situé à proximité d'une propriété privée, initialement occupée à des fins de répartition et de redistribution sociales de l'espace de production qu'elle recouvre, et rien de moins intime qu'un logement (se référer à la légende de la photographie p.42). J'opterai donc pour un renversement rhétorique de cette assertion, conforté par le cheminement spatial observé par cet emblème, qui se retrace notamment à la lecture du livre de Susana Bleil, entre un espace collectif singulier et historicisé et une chambre à coucher¹⁰⁵.

Ce cheminement spatial du drapeau traduit selon moi, à travers la constitution d'un entre-soi collectif, singulier et historicisé. L'incorporation par les participants de ces occupations de terre du schéma d'action que le logotype de ce mouvement social et politique, et que son organisation sémiotique, figurent. J'illustrerai cette incorporation après description de ce logotype, à travers certaines des postures corporelles adoptées au cours des occupations, reproduisant la relation figurative à l'outil.

De mon point de vue, ce drapeau marque le passage, pour certains des occupants, entre des statuts socio-politiques nominalement contradictoires. C'est à dire entre le statut d'acampado occupant un rebord de route en vue d'une désappropriation institutionnelle d'une terre initialement occupée, à des fins de production, et celui de travailleur journalier ou de salarié, à des fins de maintien des conditions de leur subsistance. Cette conjonction statutaire qu'il m'a été possible de vérifier lors de ma visite du campement en 2012, pourrait, d'après Lygia Sigaud, remettre en cause la reconnaissance relative à la condition de travailleur rural sans terre. Remise en cause qu'elle évoque de la façon suivante :

« L'État dépend encore des mouvements pour sélectionner les destinataires de la redistribution des terres désappropriées, choisis parmi ceux qui participent des occupations et qui furent réunis par les mouvements. Contrairement au sens commun, il n'existe pas une masse de sans terre anxieuse pour l'accès à la terre ; les mouvements créent la demande pour la terre en invitant les travailleurs à occuper les fazendas. Ce sont eux qui leur ouvrent la possibilité d'avoir accès à une terre à laquelle ils n'avaient jamais songé, comme il fût possible de le constater dans une large échelle (...). À partir du moment où ils acceptent l'invitation et s'installent dans les campements, les individus deviennent des sans terre, parce qu'ils sont perçus comme revendiquant une terre pour eux. Ils commencent alors à s'identifier à cette forme, qui est la modalité appropriée de se représenter dans l'espace des campements, et sont perçus par ceux, de la ville et de la campagne, comme des sans terre. Il n'est pas coutumier de considérer comme un sans terre le travailleur qui vit aux extrémités des rues, survivant de travaux éventuels et de petits travaux, ou les travailleurs embauchés dans les plantations : ils n'ont pas été enveloppés dans des occupations et des campements, condition indispensable pour être à cette forme identifiés. »¹⁰⁶

Cette limite souligne donc, d'après moi, la conjonction statutaire entre des dispositions sociales contradictoires relatives à la condition de travailleur agricole sans terre devant malgré tout subvenir aux nécessités de leur quotidien. La seconde disposition, si l'on en suit l'ordre d'énumération des statuts cités plus haut, s'inscrit historiquement dans le présent des structures du mode de production agraire existant, en tant qu'elles sont héritières des structures esclavagistes que l'accession au travail salarié n'a pas totalement éludée. Afrânio Garcia aborde

¹⁰⁵ S. Bleil, *Vie et luttes des sans terre au sud du Brésil. Une occupation au Parana*, Éditions Karthala, Paris, 2012, p.186

¹⁰⁶ L. Sigaud, « As condições de possibilidade das ocupações de terra », *Tempo Social*, vol. 17, n° 1 (2005), pp.16-17

cette question dans une monographie qui souligne les structures d'inféodation ayant jalonné la structuration de la question agraire au Brésil. Il envisage ainsi la condition des travailleurs agricoles des plantations sucrières de la région du Nordeste, à l'aune de deux catégories usitées par les travailleurs eux-mêmes ; celles de libres et d'assujettis. Il écrit, dans une perspective explicative de l'emploi de ces catégories, qu'on ne peut les réduire à leur seule causalité historique¹⁰⁷.

La première disposition se situe donc dans le faire autrement dépeint par Afrânio Garcia, c'est à dire dans le devenir d'une lutte sociale, d'un travail individué et socialisé par l'occupation de terres improductives jusqu'à la redistribution de celles-ci et dotation par l'État des moyens de production dont sont usuellement détenteurs les propriétaires fonciers¹⁰⁸. Disposition qui procède concernant le Mouvement des travailleurs ruraux Sans-Terre d'un rapport différencié au corps propre, instauré par l'hexis corporelle que suppose l'inclusion à ce mouvement social et politique, dont la *mística* constitue l'une des modalités.

- Le logotype du mouvement des travailleurs ruraux sans terre.



Sur le site internet du MST, il est dit, quant à l'histoire et à la symbolique de son logotype, dans un article non signé, publié le 7 juillet 2009 et intitulé *Nossa Bandeira* :

¹⁰⁷ A. Garcia Jr, *Libres et assujettis : marché du travail et modes de domination au Nordeste*, Éditions de la maison des sciences de l'homme, Paris, 1989, pp. 9 et 11

¹⁰⁸ « Variés sont les effets de cette lutte (...) la condition de possibilité de la politique de désappropriation de l'État brésilien dans les vingt dernières années, la création et le renforcement des mouvements, et surtout, le fait que grâce à elle des centaines de milliers d'individus sont parvenus à obtenir l'attention de l'État brésilien, bénéficiant d'un accès à la terre et à des politiques de crédit. » L. Sigaud, « As condições de possibilidade das ocupações de terra », *op. cit.*, p.23 Cependant, au regard de mes données de terrain, je ne saurais me montrer aussi enthousiaste quant aux bienfaits de cette politique.

« Le drapeau est devenu symbole¹⁰⁹ en 1987, durant la quatrième rencontre nationale. Il est présent dans nos acampamentos et assentamentos, dans toutes les mobilisations et luttes, dans les commémorations et fêtes dans les maisons lesquelles ont une passion pour le mouvement. La signification des couleurs et des dessins qui composent notre drapeau : la couleur rouge : représente le sang qui coule dans nos veines et la disposition à lutter pour la réforme agraire et pour la transformation de la société. La couleur blanche représente la paix pour laquelle nous luttons et qui seulement sera conquise quand il y aura la justice sociale pour tous. La couleur verte : représente l'espérance de la victoire de chaque latifundium que nous avons conquis. La couleur blanche : représente notre lutte et notre hommage à tous les travailleurs et toutes les travailleuses qui tomberont, luttant pour une nouvelle société. La carte du Brésil : représente (le fait) que le MST est représenté nationalement et que la lutte pour la réforme agraire doit s'étendre à tout le pays. Le travailleur et la travailleuse : représente la nécessité que la lutte soit faite par des femmes et des hommes, par des familles entières. La faucille représente nos outils de travail, de lutte et de résistance¹¹⁰. »

Ce texte commence par décrire les situations, les espaces de sociabilité et de socialisation, où interviennent les schémas, relationnel et sensorimoteur, induit par ce drapeau. L'explicitation textuelle du symbolisme structurant ce logotype traduit une configuration relationnelle et interprétative communément admise par ce mouvement politique et social (puisque figurant sur son site) entre des couleurs, des dispositions sociales naturalisées, un territoire, des agents, des actions, des dépenses énergétiques et des objets. Cependant les termes mêmes de cette configuration varient selon qui se l'approprie et très certainement selon le contexte attendant au déploiement du symbolisme de ce drapeau (qui s'en trouve, en ce cas, auto-référentiellement évoqué les conditions pragmatiques de réalisation de cette occupation). Dès lors le statut sémiotique varie selon les usages, compte tenu du mécanisme inférentiel propre au processus de formation de cette configuration relationnelle qui engage une image première extériorisée, car figurée (=le logotype), génératrice d'images mentales diversement exprimées par les agents qui la perçoivent. Pour en persuader le lecteur, j'effectuerai un détour par l'ouvrage d'Ademar Bogo, théoricien politique et membre du bureau national du M.S.T, qui pose les termes d'une pensée symbolique attestant de la coprésence condensée de schémas relationnels et ontologiques a priori distincts, à partir de ce que lui évoque ce seul artefact:

« (...) Le drapeau du MST représente-t-il pour la masse, les militants et dirigeants, un emblème, un signe ou un symbole ? Cela dépend de la façon dont il est utilisé et compris. Il y a des moments au cours desquels l'inadvertance (ou la négligence) lui ôte le statut de symbole pour endosser la nature même de l'emblème et du signe. Le symbole a besoin d'être compris profondément par les participants de l'organisation pour qu'il gagne le respect et en vienne à symboliser les idées et rêves apparus. La non compréhension du symbole fait qu'il éloigne (littéralement qu'il perche) le mystère qui assume une autre fonction, d'emblème ou de signe, dans lesquels apparaissent seulement l'identification et l'idéologie. C'est pourquoi tous savent que le drapeau appartient au MST, mais pour beaucoup, il n'est pas seulement un signe idéologique de lutte contre le latifundium. Nous avons eu en interne une explication ancienne, où est décrite la signification de chaque composante du drapeau. Le rouge est le sang, la carte

¹⁰⁹ Notion dont l'acception lacanienne du terme souligne sa dimension relationnelle. J. Lacan, « Du symbole, et de sa fonction religieuse », dans *Le mythe individuel du névrosé*, Éditions du Seuil, 2007, p. 56

¹¹⁰ Url : <http://antigo.mst.org.br/bandeira-do-mst>, consulté le 06/03/2016

est le territoire, l'homme et la femme, c'est le couple qui lutte ensemble avec la machette, qui est un instrument de travail, le noir est le deuil pour nos morts et le blanc est la paix que nous rêvons de conquérir. Il est logique que ces éléments aient besoin d'une explication pour composer ce symbole. Mais cette explication fige son contenu, retirant des éléments toute signification symbolique. Et ce que nous imaginons être un symbole devient à peine l'emblème qui identifie le MST, utilisé pour faire propagande. C'est pour cela que beaucoup posent le drapeau sur le sol, sur la table en guise de serviette, ou sur le mur, comme un panneau d'ornementation. Il est nécessaire de faire en sorte que les personnes se demandent ce qui est au delà du visible et de l'idéologique. Si l'une des caractéristiques de la nature des paysans est la contemplation, revenons à la contemplation des éléments qui composent le drapeau, et là nous verrons que : le noir représente plus que le deuil. C'est la nuit qui nous protège pour que nous fassions les réunions et occupations. C'est la bâche noire qui comme un trophée, représente l'univers, et s'offre une fois armée face contre terre, pour nous garder, pendant que nous approchons du jour de la victoire définitive. C'est la fumée qui sort des cheminées où l'homme et la femme attendent respectueusement le moment de savourer les réfections. Ainsi le couple, n'est pas seulement ensemble sur le drapeau mais dans la construction de l'histoire qui a le parfum des deux sexes. Le rouge est le sang qui coule en quête de victoires, mais il est aussi l'identité des morts. Un militant qui lutte toute la vie, et meurt pour la cause rêvée, ne peut pas être comme une symbologie de leur expulsion, le noir. La mort physique ne peut pas être symbolisée seulement par la tristesse ou la douleur. La reconnaissance après la mort physique est le signe d'une vie bien vécue. Comme a dit D. Pedro Casaldaliga : « Toute mort tuée, toute mort mourue, serait vie donnée, ce n'est pas la mort, c'est la vie ». Le rouge signifie aussi que le soleil est honteux de ne pas laisser pleuvoir quand il est besoin d'eau. Mais il est aussi la représentation de l'autorité qui cède humblement le lieu pour la lune, image féminine, qui en même temps a le droit de briller tout comme lui. Et entre eux, dans le passage des responsabilités, il y a la volée et l'aube, où le chant des oiseaux dispose à dormir et toutes les espèces se réveillent. La lune coordonne la nuit et le soleil coordonne le jour. Le rouge des peines, des fleurs et des fruits qui pointent vers la nouvelle société, avec facture. Pour le feu contrôlé, qui brûlera avec le triste souvenir du futur, l'espérance du grand avènement, où enfin, pourra s'élever le bûcher et se commémorer la victoire définitive de la libération de la terre et des êtres humains. Enfin, il est besoin de rapprocher les personnes du drapeau pour qu'ils voient en lui ce que l'imagination rend possible et chacun selon son mode puisse s'en inspirer et construire pour construire et dévoiler le mystère qui se cache et qui se laisse imaginer. Le drapeau est un symbole de lutte, d'espérance, de renaissance, et la relation qu'un militant a avec lui est différente de celle qu'il a avec un autre symbole, par exemple religieux. Dans la relation avec les symboles religieux, l'être humain se prosterne à genoux, prouve son respect pour la dévotion. Face au drapeau, c'est différent ; le militant reste debout, en position de sens, avec les chevilles collées, les pieds entrouverts sur le sol, comme l'espérance du passé qu'il porte au futur. Ainsi se termine le chant de l'hymne ; ils applaudissent et crient des mots d'ordre, signal de confirmation de ce que nous chantons. C'est ainsi un moment de louange (ou d'éloge) au drapeau, à l'histoire et à l'entêtement du vouloir aller à l'encontre. C'est pour cela aussi que nous chantons l'hymne avec les poings fermés, signe de désobéissance à l'ordre imposé par le latifundium, où la propriété ne peut pas être plus directe que la vie et le travail. Ce symbole qui soulève le mât pour agiter le monde, regarde là au-dessus de la raison son existence infériorisée, redressée avec son identité, chapeau de paille ou de tissu sur la tête, que sont les ornements de cette image qui exhale bravoure et optimisme. Il y a des lieux que les compagnons et les compagnonnes recommandent où s'enlèvent les chapeaux et se met sur le sol quelque autre objet qui se tenait dans les mains pour chanter l'hymne. ! Le chapeau, quant à ce qui est du vêtement, les matériaux de l'étude, l'horloge etc. sont des accessoires utiles qui composent l'image du militant. Fidel Castro, quand il a commandé la guerre qui a emmené au triomphe

la révolution Cubaine, utilisait deux montres, qui lui garantissaient de ne pas manquer à la ponctualité dans l'accomplissement des actions. Il ne les enlevait même pas pour chanter l'hymne de Cuba. Ces objets nous accompagnent et composent la nature du travailleur du champ et des étudiants paysans. Un paysan sans chapeau n'est pas un bon paysan, il lui manque l'ornement qui lui donne une identité. Nous devons avoir la préoccupation de laisser libre le bras gauche pour le lever au moment où se chante le refrain de l'hymne « Vient nous avons lutté ... ». C'est préjudiciable quand le drapeau est au sol pour chanter l'hymne. Selon Neuri Rossetto, « le drapeau au sol donne la sensation de déroute ». Alors nous devons éviter qu'il soit étendu sur le sol, cloué au mur, ou posé sur la table comme une nappe. Un militant doit exalter le drapeau. L'emporter toujours avec lui dans son sac pour que dans les moments importants il soit présent, et s'indigner quand il n'est pas bien soigné, pour mieux le secourir quand il est décoloré et déchiqueté sur les mats plantés dans les terrains d'assentamentos. Chaque famille doit avoir son drapeau et chaque enfant qui va à l'école aussi. Les autres objets significatifs doivent dépasser la réalité du signe et se transformer en symboles, comme par exemple, les plaques qui identifient les latifundiums. Pour le latifundiaire, elle estampe l'emblème de la fazenda. Pour nous, elle est le signe idéologique de la propriété privée. Mais après la conquête, elle se transforme en symbole de la victoire, de la lutte et de la prospérité. Elles peuvent être gardées dans le local, dans un petit musée, ou organiser dans chaque État dans un lieu unique, pour qu'elles symbolisent la déroute de l'opresseur. Nous prenons avec la plaque l'emblème de la fazenda, l'identité du latifundiaire, pour cela ceux-ci résistent jusqu'à la mort pour ne pas la donner. Mais cela importe que ces emblèmes et symboles aient servi pour animer et motiver l'imagination de qui nous devons être différents. Dans la société que nous sommes en train de construire, il n'y aura pas de latifundios, de latifundiaires ni de sans terre. Les sandales dépassent la réalité des chaussés quand elles s'alignent dans les marches. Elles se transforment en symbole des pas donnés en quête de quelque chose qui est plus en train de voyager dans l'imaginaire, mais personne ne sait encore ce que c'est. Les marmites, les matelas et les couvertures se transforment en symboles de la réalisation de rêves qui n'ont pas encore été accomplis. Tout devrait être gardé comme reliques, dans un musée de la révolution des Sans-terre ; depuis la pince qui a coupé le fil barbelé de l'enclos du latifundium jusqu'à la marmite qui a été recueillie avec tant de ferveur les aliments gagnés par la solidarité et la sueur du travail, démontrant qu'avec des choses simples, vieilles et usées, nous osons affronter les armes du latifundium, le gouvernement et l'impérialisme, pour ne pas voir nos fils mendier des parcelles de ce qu'il est possible de construire par l'intérieur. L'école nationale Florestan Fernandes représente le symbole de la pensée. Nous devons former autour d'elle une forêt avec des arbres nationaux et d'autres pays où les peuples sont solidaires de notre lutte, pour que les arbres soient les cheveux qui moulent et embellissent la tête, gardienne de notre philosophie, qui s'anime pour construire la liberté avec la clarté de la connaissance. Ainsi comme a dit Aristote, « La philosophie enseigne à pratiquer volontairement ce que les autres font contraints ». À partir de maintenant, qui à voyager pour l'extérieur, doit se préoccuper d'apporter des semences d'arbres natifs, de la même façon que celui qui va donner des cours à l'école doit emmener des semences et boutures des arbres de toutes les régions du Brésil. Donc les sessions de la mística dans les rencontres et les réunions ont besoin de développer trois caractéristiques basiques : délivrer, représenter et imaginer. La symbologie se saisie concrètement, matériellement, pour pouvoir se révéler et rejoindre, à travers l'imaginaire, les collines de l'utopie qui motivent chaque fois plus les pas avec la quête d'un lieu où nous mettions tous les symboles, et avec eux, le symbole majeur : le corps de chacun et de chacune, libre de toutes les tortures, vices et sacrifices¹¹¹.

¹¹¹ A. Bogo, *O Vigor da Mística*, Associação Nacional de Cooperação Agrícola, São Paulo, 2002, pp. 129-134

Ce récit explicatif, résultant d'un dialogisme intra-discursif avec les « fondateurs » du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre, revêt les principes narratifs¹¹² propres au discours utopique et actualise, à sa façon, certains des traits propres à la forme expressive des cosmologies Tupi-Guarani. Ce récit a pour point d'ancrage le logotype de ce mouvement politique et social. Il établit une organisation implicite: des espaces, au sein desquels ce drapeau est implanté (notamment à travers ses différents usages), des objets dotés d'un système relationnel complexe, et des corps qui lui sont corrélatifs. Il s'observe de la sorte, une mise en abyme poétique de l'objet, qui compte désormais parmi un foisonnement de relations ontologiquement distinctes entre divers espaces et surfaces, humains et non humains, de représentation, selon un trait qui caractérise le discours cosmologique Tupi-Guarani, à savoir la prépondérance de la cosmologie sur l'organisation des espaces du discours¹¹³. Ce récit explicatif, de la symbolique et de la sémiotique, attenantes à ce logotype, nécessite dès lors de dresser la topographie des espaces qu'il parcourt à partir de la diversité des lieux et des surfaces que ce texte rapporte.

Je n'ai pas la prétention, dans cette analyse, de traiter de manière exhaustive, l'ensemble des informations de cet extrait, parmi lesquelles je n'opère pas de sélection afin d'en préserver l'esprit. L'axe analytique, que je privilégierai, réside dans la forme prescriptive qui contribue, de mon point de vue, à former une hexis corporelle spécifique à ce mouvement social et politique, que forge la relation aux objets matériels et énonciatifs décrite par ce texte

L'auteur commence par orienter la compréhension des destinataires premiers de ce discours¹¹⁴, c'est à dire « *les participants de l'organisation* », quant à la symbolique de ce drapeau. Il en vient ainsi à définir l'émotion nécessaire à l'établissement d'une relation entre les pensées, les activités oniriques des participants, et ce drapeau. La non-compréhension de sa fonction symbolique, d'après cet auteur, aurait comme conséquence de rendre inaccessible le « mystère » qu'il charrie (je montrerai quelques pages plus loin, ce que ce terme signifie pour Ademar Bogo). Si bien qu'on ne peut réduire le drapeau à son statut d'emblème et de signe associés à une lutte sociale et politique contre un certain type de propriété foncière, qui est le sens généralement partagé par les personnes bienveillantes, extérieures à ce mouvement politique et social. Puisque cette signification emblématique se distingue du sens attribué au drapeau de l'intérieur du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre.

Une première description de cette signification, rend compte du premier système de relations établi entre les couleurs, les formes et les sèmes constitutifs de la symbolique du drapeau. Cette signification, d'après lui, en vient à priver les éléments constitutifs du drapeau

¹¹² L. Marin, *Utopiques : Jeux d'espaces*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1973, p. 151

¹¹³ Trait caractéristique du discours cosmologique Tupi-Guarani, qu'Eduardo Viveiros de Castro rapporte de la façon suivante : « (Traduction littérale) *Une question, ainsi, ressort dès le début dans les faits Araweté, et elle trouve quelque résonance dans ce qui peut se lire sur les (...) Tupi-Guarani. Il se traite de ce que je voudrais appeler l'excès ou la supplémentation du discours cosmologique en relation à l'organisation sociale. Ou soit : comment il peut être tenu compte de la coexistence dans la praxis Araweté, d'une organisation « mollement structurée » - nombre restreint de catégories sociales, absence de segments ou divisions globales, faible institutionnalisation ou formalisation des relations interpersonnelles, relative indistinction des sphères publique et domestique, peu de mécanismes d'intégration à un niveau général- avec une extension taxonomique du monde spirituel, mais de difficile réduction à des principes homogènes, une active présence de ce monde dans la vie quotidienne, le rôle fondamental des morts, et toute une orientation vertical, céleste, de la pensée ? Que faire, en somme, avec cette prépondérance du discours sur l'institution, de la parole sur l'emblème et le schéma rituel, de la série cosmologique sur la série sociologique ? » E. Viveiros de Castro, *Araweté : os deus canibais*, José Zahar, Rio de Janeiro, 1986, pp.24-25.*

¹¹⁴ Fait indirectement avéré par la manière dont m'a été donné ce texte. Claudio Amaro, cadre du mouvement des sans terre en cette région, m'ayant fait don de son exemplaire.

de leurs fonctions symboliques, et est à l'origine des usages dévoyés de cet objet au sein même du mouvement. Selon l'auteur, l'effet de sens non visible de l'objet se situe comme par-dessus la visibilité de l'objet et de son aspect idéologique, c'est à dire sémiotique. L'examen des composantes de ce drapeau nécessite un retour d'attention propre à l'acte contemplatif, à partir duquel les relations entre couleurs et contenus sémiotiques se reconfigurent. Les associant ainsi, à la prédominance de la cosmologie sur l'organisation des espaces que ce texte décrit et à la présence d'une pensée significativement utopique, à travers les usages cognitifs et sociaux de symboles matériels favorisant l'imagination d'une part, et autour desquels, s'agrège une communauté d'autre part. Cet examen des formes renvoie également à une pensée religieuse, de par l'usage que l'auteur fait d'un lexique qui y réfère. Cet agrégat de pensées s'effectue à travers l'emploi de la notion de contemplation, et celui orienté - des figures de la nuit, du soleil, de la lune¹¹⁵, de l'univers (qui est présentifié par la matière de la bêche noire) - vers le rappel des conditions matérielles et pragmatiques de réalisation d'une occupation, et la concrétisation du but de ces occupations.

Cet agrégat s'exprime de plus à travers l'histoire des vivants, subdivisés à travers des catégories de genre, et le devenir vivant des morts, ce devenir est envisagé selon les termes d'une résurgence qui n'est pas sans rappeler la mythologie Araweté¹¹⁶. Les passations de fonctions entre le soleil et la lune coordonnent respectivement le jour et la nuit selon une structure paralléliste implicite qui fait équivaloir l'organisation symbolique céleste (répartie entre Soleil et Lune), l'organisation anthropomorphe du logotype du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre et l'organisation dualiste, c'est à dire sexuée, des sphères sociales et domestiques. Ces passations de fonctions s'effectuent durant l'envol des oiseaux à l'aube, période durant laquelle toutes les espèces vivantes se réveillent.

Cet agrégat transparait de nouveau, à travers la couleur des peines qui est identique à celle des végétaux orientés vers l'avènement d'une nouvelle société, et à celle du feu, qui par son action rapportée grâce à l'emploi d'un oxymore, préserve le futur de la tristesse du passé, pour éclore tel un bûcher, à partir duquel sera victorieusement honorée la libération de la terre et de tous les humains.

À ce moment précis du texte, Ademar Bogo décrit les usages cognitifs du drapeau à travers l'imagination qu'il stimule¹¹⁷, il suggère ainsi que le mystère ne participe pas d'un sens conventionnellement ou collectivement établi, mais de l'intimité des images mentales que le drapeau en tant que symbole, lui sémantiquement établi, suscite. Cette description se poursuit à partir de la relation, j'ajouterais perceptive, qui lie le militant au drapeau, et l'hexis corporelle qu'elle induit. Cette hexis, il la dénote par contraste avec celle induite, par le symbole religieux, qui supposerait selon lui, une attitude « contrite », idée que le détournement graphique et numérique¹¹⁸ du symbole de la religion civile d'inspiration catholique du Brésil qu'est le Corcovado par le mouvement des travailleurs ruraux sans terre de l'État de Rio Janeiro, dément. De par la verticalité que cette représentation du corps du Christ institue, posture qui vaut à cette

¹¹⁵ Le soleil étant, dans ce texte, une figure allégorique contradictoire puisqu'il présentifie l'autorité et la honte. La lune, en tant que figure de contrepoint, présentifie l'égalité des sexes.

¹¹⁶ «(Traduction littérale) *Les Araweté disent que les âmes de leurs morts, une fois arrivés au ciel, sont mortes et dévorées par les Maï, les dieux, qui ensuite les ressuscitent, à partir des os, ils deviennent alors comme les Dieux, immortels* » E. Viveiros de Castro, *Araweté : os deus canibais*, José Zahar, Rio de Janeiro, 1986, p.22.

¹¹⁷ Ce processus cognitif relatif à l'inférence d'images mentales au moyen d'une image première m'est apparu clairement exprimé par Martin Buber, dans le chapitre deux de son ouvrage intitulé *Utopie et socialisme*. M. Buber, *Utopie et socialisme*, Aubier Montaigne, 1977, p.25.

¹¹⁸ Je fais allusion à la bannière du blog du MST Rio : <http://boletimmstrj.mst.org.br/>, consulté le 22/04/2016.

représentation d'être incluse parmi les membres de ce mouvement politique et social. Néanmoins, si la relation entre le militant et le drapeau est distincte et différenciée de celle d'une personne croyante vis-à-vis d'un symbole religieux, comme l'affirme Ademar Bogo, est-il maladroit de supposer que chacun de ces symboles produit une opération (ou un processus cognitif) similaire au sein du militant et du croyant, qui détermine le type de relation, c'est à dire le genre d'attitudes, que l'un et l'autre entretiendront vis-à-vis de leurs symboles respectifs ? Car cette comparaison éclaire d'après moi le mécanisme cognitif et sensorimoteur que suscite la symbolisation matérielle d'un imaginaire, qu'il soit politique ou religieux — je distingue l'imaginaire de l'imagination, du fait de l'aspect collectif du premier, et du caractère individué du second. L'un et l'autre des symboles forgeant cette comparaison, au regard des attitudes antinomiques décrites par Ademar Bogo, seraient donc générateurs de dispositions, pour reprendre les termes de Clifford Geertz.

Ainsi, l'hexis corporelle qu'il décrit, induite selon cet auteur par le drapeau, mais dont la description peut être rapportée de mon point de vue à celle implicite du corps du Christ, devient une forme prescriptive des postures corporelles idéalement adoptées durant le chant de l'hymne, prêtant réflexivement sens aux applaudissements et à la déclamation des mots d'ordre qui le suivent. Ce moment caractérise la « fétichisation symbolique¹¹⁹ » de cet artefact, de l'histoire et de la volonté collective qu'il matérialise. La conséquence de cette explicitation concerne la plus-value symbolique de cet objet et consiste en une nouvelle description de la posture physique idéalement adoptée durant le chant de l'hymne, posture à laquelle il prête un sens symbolique relatif à la contestation de l'ordre traditionnel asymétrique imposé par les grandes propriétés foncières. Ce drapeau désigné comme symbole en vient donc, à travers le procès de « fétichisation symbolique » dont il est l'objet, à occuper une place équivalente à celle des Dieux de la mythologie Araweté et à s'imposer tel un regard à la fois surplombant et redressant des existences jugées subalternes, par l'auteur de cet extrait, dont les ornements dessinent les frontières d'un soi, entendues d'un point de vue spéculaire, comportemental et dispositionnel. Le non port du chapeau, en des espaces circonscrits joint au chant de l'hymne, est décrit comme une attitude déférentielle vis-à-vis de cet hymne. Selon Ademar Bogo, l'identité spéculaire du militant nécessite une série d'artefacts nommés « accessoires », qui semblent occuper une fonction de différenciation similaire à celle des parures des non-humains amérindiens. Afin d'établir une relation d'identité entre la figure du paysan et le chapeau qui l'orne, il commence par établir une analogie avec la figure de Fidel Castro, ayant mené à son terme la révolution cubaine sans se déprendre, à aucun moment, des horloges (ou montres) qui coordonnaient la succession de ses actions. Ainsi les objets, en tant qu'attributs du « travailleur », participent de sa nature¹²⁰. Il décrit ensuite un schéma sensorimoteur symétriquement inverse à celui du logotype, puisqu'il concerne le bras gauche qu'il est nécessaire de ne pas entraver durant le chant

¹¹⁹ Afin que le lecteur ait quelque entendement de ce que je mets sous la notion de « fétichisation symbolique », notion qui recouvre l'ensemble des relations interpersonnelles décrites par Ademar Bogo et que les militants entretiennent avec l'artefact faisant l'objet de son discours. Sa signification procède, selon moi, de ce que dit Karl Marx écrit à propos du « caractère fétiche de la marchandise », section du *Capital* où il décrit la propension des objets matériels, à travers leurs formes sensibles, à entrer en relation avec les humains. K. Marx, *Le Capital, livre I*, Flammarion, Paris, 1985, p. 69.

¹²⁰ Il partage ainsi le point de vue d'Algirdas Julien Greimas, pour qui la chose se définit à travers l'ensemble de ses attributs : « Force nous est donc de rester sur le plan phénoménologique, c'est à dire linguistique, et de postuler, avec Russell, que les qualités définissent les choses, c'est à dire que le sème est un des éléments constituant le terme-objet A, et que celui-ci, au bout d'une analyse exhaustive, se définit comme la collection des sèmes, S1, S2, S3, etc. » A.J. Greimas, *Sémantique structurale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986, p.27

du refrain de l'hymne du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre, dont il est l'auteur¹²¹. À cette prescription est jointe, la nécessité d'être attentif à la manière dont est disposé le drapeau durant ce même moment, du fait du sens dont sa disposition est dotée a priori, et des devoirs que la figure du militant d'une manière générale a envers lui. Il étend ainsi la fonction symbolique qu'assume ce drapeau, de manière prescriptive, à l'ensemble du système des objets qu'il juge significatif. Il exemplifie son point de vue, à partir d'un signe constitutif du système symbolique du collectif formé par les « *latifundiaries* » qu'il identifie comme le signe idéologique de l'ordre traditionnel asymétrique constitué à partir de la question foncière. Qui devient, après occupation des propriétés de ces mêmes « *latifundiaries* », un signe transmué en symbole car doté de sèmes valorisant l'action politique et sociale du mouvement des travailleurs ruraux sans terre, dont la préservation patrimoniale matérialise le déclin du collectif formé par les latifundiaries, transmué au sein du discours d'Ademar Bogo en « *opresseurs* ».

Il s'observe donc, au sein de cet extrait de texte, un parallélisme entre le processus de transformation d'un signe extérieur au système de représentation symbolique du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre, en symbole inhérent à ce système, et celui du signe visant l'identification d'un collectif extérieur à celui-ci en figure négativement connotée, au sein de ce système de représentation. Cette appropriation sémiotique, signe duquel dépend l'identité et le système de représentation symbolique du « *latifundiaire* », est décrite à travers les termes de la prédation, comme ayant mobilisé et motivé l'imagination du collectif desquels les travailleurs ruraux sans terre sont sommés de se différencier. La société en devenir qui fonde l'objet de l'action politique et sociale des travailleurs ruraux sans terre vise, d'après Ademar Bogo, l'abolition des segments sociaux et territoriaux autour desquels sont constitués les collectifs formés par les « *latifundiaries* » et les « *sans-terre* ». Le système sémiotique des objets d'usage quotidien, devient à force de métaphores, système de représentation symbolique constitutif d'un imaginaire onirique, dont le partage participerait d'un sens commun¹²², à partir duquel s'exprimerait le désir individué d'Ademar Bogo de concrétiser sa dimension onirique, et au sein duquel les objets, déifiés, c'est à dire érigés en « *reliques* » (après avoir participé des actions contre un ordre politique local, national et mondialisé) à des fins de non reproduction de l'ordre asymétrique traditionnel qui s'en trouve transmué en contexte de transformation interne à cet ordre. Dès lors, ceux-ci figureront parmi la collection muséale consacrant le patrimoine révolutionnaire du mouvement des travailleurs ruraux sans terre. C'est ainsi que les objets revêtent leur fonction d'instruments du souvenir¹²³ des actions de ce mouvement politique et social.

La topographie des espaces symboliques décrit par cet extrait, se poursuit à travers la désignation nominale de l'école nationale des travailleurs ruraux sans terre, revêtue des nom et

¹²¹ Url : <http://revolucoes.org.br/v1/exposicao/willy/willy-ii/hino>, consulté le 22/04/2016.

¹²² Qui contraste avec le hic et nunc de l'écriture, que révèle le syntagme « *mais personne ne sait encore ce que c'est* » cette formulation à travers laquelle l'auteur s'exclut en tant que personne sachant, laisse supposer la primauté de la position de sujet « nous » (c'est à dire du collectif) sur la forme pronominale « je » (c'est à dire la personne en tant qu'elle est individuée), d'ailleurs non employée au cours de ce texte.

¹²³ Terminologie que j'emprunte à l'ouvrage de Véronique Dassié : « (...) *Que ce soit par leur mise en scène dans un décor ou pour leur aptitude à transmettre une mémoire familiale et à garder la trace des manières d'habiter de jadis, de naguère et d'aujourd'hui* », *les objets* (entendre anodins c'est à dire qui se distinguent en principe des artefacts rituels, je montrerai dans un prochain chapitre que cette distinction n'exclut pas pour autant des usages rituels de ce type d'objets) *sont des indices de caractéristiques culturelles du groupe qui les mobilise. Mais les raisons de leur accès au statut d'objet-mémoire et les conditions de leur mise en relation avec l'idée même de mémoire sont, jusqu'à présent, restées dans l'ombre de recherches réalisées sur la culture matérielle ou la mémoire.* » V. Dassié, *Objets d'affection. Une ethnologie de l'intime*, Éditions du CTHS, 2010, p. 18.

prénom, d'un sociologue et homme politique du Brésil (désignation qui prolonge l'équivalence symbolique entre l'espace physique et l'espace corporelle). Cette école représente la pensée à partir de laquelle l'auteur exprime le désir de voir s'agréger des entités non humaines enracinées, et déterritorialisées, parmi lesquelles une multiplicité de peuples serait ontologiquement solidaires de la cause des travailleurs sans terre. À partir des entités non humaines enracinées, se précisent les termes d'un corps ontologique, et d'une épistémologie, communs au Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre, agissant les termes d'une disposition éclairée: « *pour que les arbres soient les cheveux qui moulent et embellissent le crâne qui garde notre philosophie* ». Il oriente cette épistémologie en mobilisant la figure d'Aristote, à travers un énoncé rapporté dont il ne cite la source, posant ainsi les termes de ce qu'Étienne de la Boétie qualifierait de servitude volontaire. Il associe ainsi le hic et nunc de son énonciation, à deux sortes de prescriptions, l'une, relative à l'extériorisation semencière des entités non humaines enracinées, l'autre à l'instruction et à l'importation semencière des germes représentatifs — il pourrait s'agir d'une allégorie de la filiation — de toutes les régions du Brésil, au sein de l'espace consacré par l'école Florestan Fernandes. Les *místicas* décrites, au moyen d'une représentation spatiale et temporelle, font l'objet d'une nécessité figurée par trois verbes d'action impliquant les notions d'émancipation, de représentation et d'imagination. Le matérialisme symbolique ayant pour fin déclarée l'accès aux termes d'une utopie caractérisant la quête d'un espace, rappelant de mon point de vue, celui de la Terre sans mal et où les symboles, à commencer par les corps, s'émanciperaient des violences et des aliénations dont ils sont l'objet.

La topographie des espaces parcourus par cet extrait de texte, à partir de l'objet-référent constitué par le drapeau du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre, décrit selon moi de manière allégorique les diverses étapes du processus de « fétichisation symbolique » de cet objet, reconnaissable à travers la place prépondérante qu'il occupe parmi le système de représentations des objets (considérés par cet auteur comme des reliques) participant du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre, les offrandes symboliques qui lui sont prodigués (éloges, chants) et le sens, ainsi que les effets qui lui sont prêtés. C'est à dire que cet extrait de texte opère le passage d'une représentation spatiale, anthropomorphe et sémiotique de l'objet, vers l'objet en tant qu'il est doté d'un point de vue métonymique (ou cosmologique), territorialisé et politique (décrit à travers les termes d'une signification imaginativement perceptible mais non visible) organisant les espaces sociaux formés autour de lui, à partir des corps qu'il côtoie, c'est à dire à travers les relations interpersonnelles et l'hexis corporelle qu'il induit. Ce drapeau en vient donc à exercer une sorte de point de vue, agit par des corps « fétichisés », de l'extérieur des corps des participants de ce mouvement politique et social. Fait qu'atteste le dédoublement figuratif des corps sexués produit par ce logotype, traduisant au passage une matérialisation du sentiment amoureux hétérosexuel. Cette matérialisation est médiatisée par une multiplicité d'espace-temps et de polarités (sexuées, territoriales, cosmologiques, figuratives, et spécifiques) qui illustrent les propriétés symboliques de cet objet. Il s'effectue ainsi un trajet, des corps « fétichisés » de l'objet, aux corps et aux espaces incarnant sa figuration. De plus, la définition mise au jour par Ademar Bogo de la fonction symbolique de ce drapeau, caractérise un certain type de relation, d'après moi collectivement admise au sein de ce mouvement politique et social¹²⁴. Ainsi, le point de vue émique dont est dépositaire cet

¹²⁴ Ce point de méthode est emprunté à Véronique Dassié qui considère la production des récits individués, à propos des objets-artefacts, à travers le prisme d'une incorporation de comportements collectifs, ainsi cet auteur écrit : « (...) Certes depuis Henri Bergson, la phénoménologie appréhendait la mémoire comme « une puissance absolument indépendante de la matière », le divorce entre matière et mémoire était consacré. Or, la réalité

extrait de texte d'Ademar Bogo, décrit l'histoire relationnelle en lien avec la symbolique de ce drapeau et la mémoire des actions, des usages et des mésusages relatifs à cet objet-artefact.

- L'organisation sémiotique du logotype du mouvement des travailleurs ruraux sans terre.

« Les images qui mettent en évidence des dimensions ontologiques possèdent ceci de particulier que l'on parvient en général à repérer en elles un jeu subtil sur les rapports entre physicalité et l'intériorité des objets représentés, lequel se décline en un nombre restreint de formules correspondant à autant de façons de percevoir des relations de similitudes et de contraste entre les choses¹²⁵ »

Une analyse sémiotique de cet objet-artefact et des usages observés en contexte d'occupation de terre, nécessite de considérer l'autonomie de cet objet à l'égard de tout discours qui lui serait apposé. Si bien que l'ethnologue lui-même, face à cet objet-figuratif, ne saurait produire une analyse qu'à partir du discours vernaculaire et ses non-dits. C'est ce second aspect que je me propose d'aborder dans cette section.

L'un des premiers gestes inauguraux de cette occupation de terre, à savoir l'implantation du drapeau du MST, n'est pas sans rappeler ce qu'écrivit Georges Didi-Huberman quant au geste d'ouverture qui accompagne l'image, en tant qu'accomplissement de la modalité spécifique de son dévoilement¹²⁶ L'acte de dévoilement spatial de cet objet-figuratif inaugure ainsi le geste d'ouverture d'un espace tant matériel qu'utopique, telle la démarcation tangible, entre l'en-dehors et l'intériorité, d'un entre-soi collectif.

L'idée religieuse, selon laquelle l'image serait le lieu d'une énonciation incarnée¹²⁷, suppose sa nécessaire mise au jour descriptive. Afin de la considérer telle la composante d'un récit élaboré synchroniquement à travers la mise en relation des éléments constitutifs de cet espace. Je commencerai donc par la description de l'opération déployée par le sujet collectif « Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre », à travers l'anthropomorphisation de son motif et de son drapeau.

Le motif figuré par le logotype du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre recouvre quatre espaces graphiques distincts. Le premier de ces espaces consiste en un rectangle de couleur rouge au sein duquel se démarque une sphère de couleur blanche constitutive du second espace graphique composant ce logotype. Sur le rebord intérieur de cette sphère figure

concrète du souvenir psychique, comme les sentiments, aurait pour seul support la psyché, et, en tant qu'aptitude cognitive, serait par conséquent du seul ressort de la psychologie. Difficile de déroger à ce partage disciplinaire : aux psychologues les travaux sur la mémoire individuelle et des affects, aux sciences dites sociales leur portée strictement collective. Les premiers décortiquent les mécanismes, en qualifient les différents registres, quantifient les aptitudes cognitives indispensables à tout individu. Les seconds voient dans les monuments, le patrimoine ou un décor domestique, les traces de la mise en œuvre d'un fonds mémoriel par un groupe. La mémoire « collective », totalement dissociée des passions individuelles qui en sont le substrat, ne pourrait être appréhendée qu'en tant qu'emblème d'une communauté ou comme le signe distinctif d'un groupe social. Pourtant comment saisir l'individuel sans prendre en compte l'environnement social et culturel dans lequel il se déploie ? À contrario, comment appréhender les mobilisations mémorielles d'un groupe sans passer par les pratiques ou la parole de ceux qui la transmettent ? (...) À travers la publicisation de l'intime se joue en effet l'articulation entre l'individuel et le collectif et, comme l'a déjà par ailleurs souligné avec justesse Pierre Nora, « l'atomisation d'une mémoire générale en mémoire privée donne à la loi du souvenir une intense puissance de coercition intérieure. » Ibidem pp.20-21.

¹²⁵ P. Descola, *Ontologie des images*, Collège de France, Paris, 2009 URL : https://www.college-de-france.fr/media/philippe-descola/UPL62016_Descola.pdf. Consulté le 24 avril 2016.

¹²⁶ G. Didi-Huberman, *L'image ouverte: motifs de l'incarnation dans les arts visuels*, Gallimard, Paris, 2007, p.

42

¹²⁷ Ibidem, p.46

en lettre capitale, l'intitulé du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre et le pays de résidence de celui-ci — c'est-à-dire le Brésil — séparés par deux points. Au-dessus des lettres désignant la localité territoriale de ce mouvement social et politique, sont représentés les contours géographiques du territoire par ces lettres désignées, dont l'aire de couleur verte forme le troisième espace graphique du logotype. Le centre est occupé par la représentation du buste, d'un homme, dont le bras droit levé, brandit une machette qui se pose telle la continuité de cette extension corporelle et comme débordant de la circonscription du troisième espace graphique, afin de rejoindre les lettres formant le mot « travailleurs ». Ce personnage est vêtu d'une chemise à manches courtes de couleur grise et d'un chapeau marron, semblable aux chapeaux de paille utilisés par les travailleurs ruraux, pour se protéger du soleil. Les traits fermés de son visage semblent traduire détermination et « sérieux ». La couleur de sa chemise fait écho à la couleur de ses cheveux, et à celle du personnage féminin qui l'accompagne, dont le buste est vêtu d'un t-shirt rouge. Les traits ouverts qui caractérisent la physionomie du visage de ce personnage féminin, qui semble ainsi esquisser un sourire, contraste avec le « sérieux » du personnage masculin qui se tient à ses côtés et comme situé quelque peu en retrait. Ce couple forge le quatrième espace graphique du logotype.

Chacun des espaces figurés revêt une sémiotique qui lui est propre. Le premier à travers l'expression d'une couleur, le second à travers une expression typographique, le troisième à travers une expression cartographique et colorée, et enfin le quatrième à travers des expressions anthropomorphes et vestimentaires. Ceux-ci feront l'objet d'une interprétation dont je puiserai les principaux outils au sein de l'ouvrage de Georges Didi-Huberman, précédemment cité, de l'article de Charles Stépanoff à propos des dessins chamaniques et de l'espace virtuel incombant au chamanisme Khakasse, de l'ouvrage de Reimut Reiche intitulé *Sexualité et lutte de classes* et du chapitre d'ouvrage rédigé par Paul Henri Stahl intitulé *Soi-même et les autres. Quelques exemples Balkaniques*. Je soutiendrai l'hypothèse que l'image figurée par ce drapeau en contexte d'occupation de terre, vise à redéfinir le cadre spatial et mental des expressions gestuelles et énonciatives des participants de cette occupation (ce segment relatif à cette hypothèse sera traité dans le second chapitre), et, dans un même temps, à ce que ces mêmes participants revêtent la chair¹²⁸, autrement dit le corps, de ce mouvement politique et social

La description par Charles Stépanoff de certaines caractéristiques du chamanisme Khakasse se base, notamment, sur la continuité des actions rituelles du chamane entre un espace réel et un espace virtuel, espèces d'espaces, qui au sein de l'espace utopique ouvert par l'action des travailleurs ruraux sans terre de Rio de Janeiro, se confondent selon les termes d'une coordination décrite par Charles Stépanoff¹²⁹.

Ainsi le principal schéma sensorimoteur dépeint par le logotype de ce mouvement, réside dans l'extension de la verticalité corporelle du personnage masculin comme débordant au moyen de son outil, l'espace territorial, au sein duquel les représentations anthropomorphes, masculine et féminine, sont inscrites.

C'est ainsi que le schéma sensorimoteur conventionnellement admis par ce mouvement politique et social en vient à coordonner la perception, la proprioception et l'espace virtuel

¹²⁸ À propos de la notion de chair, Didier Franck en relève l'entendement suivant : « *L'affirmation husserlienne fondamentale en matière de perception, c'est que les choses y sont données en chair, ce qui veut dire aussi à ma chair et par ma chair. Donné en chair désigne donc à la fois un mode de donation et le destinataire de cette donation* » D. Franck, *Chair et corps*, Les Éditions de Minuit, 1981, p. 43.

¹²⁹ C. Stépanoff, « Dessins chamaniques et espace virtuel dans le chamanisme khakasse », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, n° 17 (2013), p.147

figuré par ce logotype, à travers l'opposition tacite qui s'opère entre la visibilité de cette figuration (de laquelle se soutient la désobéissance épistémologique, au travers de la transgression territoriale figurée par ce logotype, comme le souligne Walter Mignolo¹³⁰) et l'incarnation matérielle de celui-ci. Notamment, à travers l'effet de sens non visible de ce symbole,) évoqué par Ademar Bogo. Cette corporéité étendue au moyen de son outil semble par ailleurs symboliser l'organe masculin dont la main du personnage féminin recouvre l'emplacement. J'émetts donc l'hypothèse que cette image préfigure la structuration libidinale supposément nécessaire au développement de l'organisation socio-économique, alternative au mode de production agro-industriel, soutenu par ce mouvement social et politique. (Celle-ci sera métaphoriquement évoquée au cours du chant entonné à la fin de cette *mística*.)

Cette idée, d'une structuration psychique des personnes par les organisations socio-économiques auxquelles elles s'affilient, est empruntée à Reimut Reicheil: « *Le conditionnement psychique de l'individu par l'organisation sociale à laquelle il est assujéti, a été mis à jour avec le plus d'acuité jusqu'à présent par une science qui tire ses résultats aussi bien de la constitution du corps humain, que des facultés et des limites de son appareil psychique et de l'analyse des institutions culturelles (...) Cette science, c'est la psychanalyse*¹³¹. » C'est ainsi qu'au terme d'un comparatisme heureux et infructueux¹³² (car non empiriquement démontré, et reposant de mon point de vue sur des considérations épistémologiques dépassées), prenant pour objet l'organisation libidinale Dogon, il en vient à exprimer la thèse (qui seule a un intérêt du point de vue de mon ethnographie) selon laquelle la capacité d'établir de façon autonome des relations d'objets stables « *est la condition indispensable à toute auto-organisation humaine libre*¹³³ ».

Ce point de vue est confirmé par Paul Henri Stahl qui l'exemplifie à travers l'organisation paysanne dans les Balkans.¹³⁴

Je souhaiterais maintenant établir ce dont la principale couleur encadrant ce logotype est la représentation analogique, compte tenu de l'étroite relation établie par le premier discours vernaculaire entre un flux corporel : le sang, et une disposition sociale : la lutte pour la réforme agraire. En tant que cette métaphore (qui réfère implicitement au corps du Christ d'après Georges Didi-Huberman) est révélatrice de la nature religieuse de certaines conduites adoptées en contexte d'occupation (qui se trouve confirmée à travers les rapports des *acampados*¹³⁵ aux principaux objets matériels constitutifs de cet espace). Ces conduites expliquant la cause du maintien des encampementés, malgré des conditions d'occupation et de vie difficiles.

J'aurai pour cela de nouveau recours à l'ouvrage de Georges Didi-Huberman soutenant l'idée que les participants revêtent littéralement la chair du sujet collectif incarné par le mouvement des travailleurs ruraux sans terre.¹³⁶ C'est de ce point de vue, qu'il est nécessaire de considérer ce symbole-étendard, avant de l'associer à une technique de visibilité tournée vers l'en-dehors du campement. En tant qu'il participe d'abord, à circonscrire un entre-soi, c'est à

¹³⁰ W. Mignolo, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique », *Mouvements*, La Découverte, n° 73 (mars 2013), p.190

¹³¹ R. Reiche, *Sexualité et luttes de classes*, François Maspero, 1974, p.21.

¹³² Que je ne retranscrirai pas en ces pages.

¹³³ Ibidem p.33

¹³⁴ P.H. Stahl, « Soi-même et les autres. Quelques exemples Balkaniques », dans *L'identité: séminaire interdisciplinaire*, sous la direction de Claude Lévi-Strauss, Presses Universitaires de France, Paris, 1983, p.296.

¹³⁵ Occupants.

¹³⁶ G. Didi-Huberman, *L'image ouverte: motifs de l'incarnation dans les arts visuels*, Gallimard, Paris, 2007, pp. 134-135

dire à exposer le dedans du mouvement des travailleurs ruraux sans terre au dedans d'un espace utopique géographiquement circonscrit et historicisé. Afin que ses participants accueillent la chair, c'est à dire les diverses modalités d'action constitutives des dispositions collectives du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre, figurées au moyen de la matérialité de ses symboles, non réductibles au seul drapeau. Ces symboles forgent les termes d'une incorporation, individuée et collective, des schémas sensorimoteurs et relationnels nécessaires à la fabrique des hexis corporelles des travailleurs ruraux sans terre. C'est de ce même point de vue, qu'il est possible de considérer le fait que ce soit le buste anthropomorphe féminin qui revête le t-shirt de couleur rouge, à l'image de la couleur cadre de ce logotype, puisque cette couleur du dedans revêtu réfère à l'idée selon laquelle « *le corps d'une femme est enclin à se trouver dans un état d'ouverture potentielle, de manière plus ou moins importante, tout au long de sa vie.*¹³⁷ »

Voici maintenant, ce que dit João Pedro Stedile porte-parole du mouvement des travailleurs ruraux sans terre, dans un livre d'entretiens intitulé *Brava Gente*, à propos de ce qui est qualifié de symboles à travers lesquels s'exprime et s'incarne ce mouvement politique et social :

"Quels sont les symboles du mouvement ?

Le drapeau, les mots d'ordre, les outils de travail, les produits du travail des champs. Ils apparaissent aussi de multiples façons: dans l'usage du bonnet, des ceintures et de la musique (...). Les chants sont un symbole très important. Et même le journal des sans terre est beaucoup plus qu'un moyen de communication pour le MST. C'est un symbole. Le militant s'identifie à lui, y trouve des affinités, et l'apprécie. (...)

*Ce qui construit l'unité, c'est une vision idéologique et politique de la réalité, et l'usage de symboles qui vont tisser l'identité. Ils matérialisent l'idéal, cette unité invisible.*¹³⁸"

Il ressort, de cette citation, un principe d'identification inhérent à la logique afférente aux usages symbolisés de ces objets matériels et immatériels. C'est ainsi que les participants, d'après les dires de João Pedro Stedile, s'identifieraient à des symboles, ou bien plutôt à des supports relationnels dotés d'intentions et instituant des médiations entre les participants de ce mouvement social et politique. Ils s'en trouveraient ainsi pourvus de moyens idéels, par le truchement de moyens matériels, et comme incorporant des schémas sensorimoteurs et relationnels qui s'y trouvent inclus. À des fins de « façonnement » des corps transfigurés en agents de techniques et d'actions spécifiques, et de cohésion sociale de ceux-ci.

D'autre part, au regard des éléments de composition de ce drapeau, un principe d'organisation immanent au logotype¹³⁹ rejailit, qui en forme le motif rattaché à la situation sociale et territoriale de ce mouvement social et politique.

Je ne vais pas dans le cadre de cette ethnographie, après description de ce motif, analyser point par point l'ensemble des relations qui fondent sa composition puisqu'il importe au sein de la problématique fixée au cours de ce chapitre, de mettre en avant les effets de ces caractéristiques sur les corps des participants du mouvement. Une analyse plus approfondie des

¹³⁷ M. Rougeon, « Effets de regards, effets d'images et pratiques de bénédiction. Terrain et expériences photographiques à Goiás (Brésil) », dans *Pratiques religieuses afro-américaines*, Éditions Academia, Louvain La Neuve, 2013, p.93

¹³⁸ B. Mançano Fernandes et J.P. Stédile, « La mystique du Mouvement des Sans-Terre », 10 novembre 2011. URL : <http://www.aterinfos.org/spip.php?article5080>.. Consulté le 7 janvier 2016.

¹³⁹ Relativement à ce principe d'organisation, ou à cet imaginaire, et la façon de méthodologiquement l'aborder voir I. Fernandez Tejedo et C. Nava Nava, « Usages et représentations du blason mexicain », dans *L'image au mexique. Usages, appropriations et transgressions.*, L'Harmattan, Paris, 2001.

relations induites par des motifs graphiques en association avec une sémiotique des couleurs, sera accomplie dans un autre chapitre. Il s'agit pour l'heure de relever la condensation des rôles endossés par les figures anthropomorphes siégeant au sein de ce logotype qui forme, de par sa composition, l'incarnation figurative de ce mouvement politique et social à l'échelle du Brésil (dont l'être-là se caractérise par son absence / présence), et dont les membres revêtent littéralement la chair. Ainsi, pour rendre compte de la condensation des rôles que ces figures endossent au moyen de l'image, j'aurais recours à l'hypothèse de Georges Didi-Huberman concernant une intuition d'Aby Warburg au sujet de l'imbrication de la visualité et de l'énonciation, au sein de la figure entendue « *comme le détour visuel d'autre chose qui n'est pas là présentement* ». Ce point de vue légitime selon moi, que l'on puisse considérer les images comme des textes ou des récits. Il me semble donc que ce logotype, en tant qu'il est un objet-figuratif incarné, corrélativement à d'autres moyens matériels, l'imaginaire d'un mouvement politique et social s'étendant à l'échelle du Brésil. Cet imaginaire en vient à être considéré comme le produit d'une technique, comme une mise en scène, c'est à dire, comme l'expression d'un sujet collectif percevant, puis un récit, une mémoire, un schéma relationnel et un schéma d'action. Au même titre que l'énonciation il est une expression adressée, à l'intérieur de l'acampamento et en dehors de celui-ci, c'est à dire, support de relations (ou de corrélations de relations pour reprendre l'expression de Louis Marin.) Si visualité et langage se fondent parmi les figures constitutives de son motif, il reste à se demander ce dont le noyau mythique¹⁴⁰ figuré au sein des limites d'un territoire circonscrit et comme les outrepassant traduit en termes de schéma d'action.

1.4. Statut vernaculaire de l'image photographique

Je vais, dans le cadre de cette section et de celle qui suivra, poser quelques jalons méthodologiques nécessaires à la démonstration iconographique de l'incorporation perceptive du schéma sensorimoteur contenu au sein du logotype du mouvement des travailleurs ruraux sans terre, qui représente à sa façon, la figuration de la subversion des circonscriptions territoriales et administratives du Brésil par le Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre. Cette subversion est signifiée par le débordement des limites cartographiques du Brésil — qui assurent à son État sa souveraineté — grâce à l'outil brandit par le buste anthropomorphe masculin. D'un point de vue diachronique, le déploiement contextuel de ce logotype précède son incorporation ou sa réactivation par les participants selon leurs degrés d'ancienneté, au sein de ce mouvement politique et social. Les corps en viennent ainsi à incarner ou présentifier les motifs de leurs représentations. Le choix des images photographiques qui serviront à la démonstration de cette hypothèse (corroborée par les discours vernaculaires relatifs à l'identification aux et à la présentification vivante des symboles) ne saurait en ce cas participer d'un plénier retour réflexif de ma pratique ethnographique (mais au mieux de supports techniques la supportant) puisque la finalité de l'usage du support photographique¹⁴¹ en contexte, comme je le montrerai, dépasse cette seule intention. Afin de me positionner par

¹⁴⁰ Ces bustes accolés semblent faire référence aux principaux personnages génésiques, Adam et Eve, et à leur condition laborieuse ayant succédé la chute.

¹⁴¹ À ce propos voir l'article de M. Rougeon, « Effets de regards, effets d'images et pratiques de bénédiction. Terrain et expériences photographiques à Goiás (Brésil) », dans *Pratiques religieuses afro-américaines*, Éditions Academia, Louvain La Neuve, 2013.

rapport aux formes de réflexivité que les ethnologues entretiennent vis-à-vis des sujets ou des scènes photographiés, je considérerai pour ma part l'image photographique pour elle-même, compte tenu de la multiplicité des configurations relationnelles existantes entre l'ethnologue photographiant et les sujets photographiés (et de la diversité des implications culturelles, sociales et psychologiques qu'elles induisent). Si bien que l'image photographique se posera ici tel le double figuratif ou corporel de ce dont elle est le référent.

Il me semble important de relever, avant de poursuivre mon raisonnement à partir des objets figuratifs que sont les photographies, la relation critique voire d'inimitié, non vérifiée sur le terrain (dans la mesure où j'ai chaque fois pu photographier ce que je voulais), à l'endroit de la photographie considérée comme un outil d'identification et de contrôle des corps qui s'en trouvent situés par Ademar Bogo tels des éléments de culture, autrement dit, comme des composantes du système sémiotique (dont j'effectuerai la synthèse en fin de chapitre) constitutif de cet espace utopique :

« L'instrument principal du combattant est le corps où il garde ses motivations. Peu importe leur situation esthétique, plus gros ou plus élancé, arrondi ou incurvé. Il est taillé par la nature et par les mouvements faits durant la dure existence que chacun a eu à passer. Le corps fait aussi partie de la culture ; pour cela, chaque peuple l'enjolive à sa façon, avec des vêtements colorés, déverse en lui des parfums qui se confondent avec les arômes des fleurs. Mais il sert aussi pour la répression. Les mouchards et les persécuteurs des combattants du peuple ont aussi un grand intérêt à décrire et à photographier le corps. Ils annotent ses caractéristiques, par où il marche, de quoi il s'alimente, comment il se divertit, où il dort, avec qui il voyage, enfin, la répression a besoin de la figure¹⁴². Sans elle il ne parvient pas à établir les tactiques de persécution. Les assassins en ont aussi besoin pour déclencher leur lâcheté dans des guet-apens. La cible qui est la vie, le corps des combattants et des combattantes qu'ils chargent pour servir aux autres. Ils entraînent beaucoup. Ils mettent en face des cibles de papier comme s'ils étaient l'image de celui qu'ils veulent tuer. Les assassins et ceux qui répriment savent mal que, plus ils photographient et tirent, ils ne réussiront jamais à atteindre le charisme qui fait le corps marcher en recherche de la réalisation des causes solidaires qui ne se laissent vieillir¹⁴³. »

Cet extrait du texte d'Ademar Bogo, dont l'intérêt multiple souligne les mésusages historiques de cette technique mimétique de duplication¹⁴⁴ qu'est la photographie, et des moyens de recueil de données constituées par l'ethnographie, assimilées à une forme de « prédation » à travers lesquelles s'exercent les figures de la répression du corps par l'image¹⁴⁵.

¹⁴² Cette description n'est pas sans rappeler les usages de la photographie par la police militaire durant la période de la dictature (1964-1985), à ce propos voir le film : A. Leandro, *Retratos de Identificação*, 2014.

¹⁴³ A. Bogo, *O Vigor da mística*, Associação Nacional de Cooperação Agrícola, São Paulo, 2002, pp.15-16

¹⁴⁴ De laquelle s'autonomisent les artefacts qui en sont le produit : « *Ce qui est (...) caractéristique de la vie des images n'est nullement la duplication, mais la duplicité, l'oscillation entre la recherche de reproduction du semblable et la création du semblant. Ces deux côtés sont inséparables : la spectralité, de ce qui n'est pas la personne ou la chose en elle-même ou de ce qui n'est plus (le célèbre « ça a été » de la chambre claire de Roland Barthes), la réalité de ce qui est ou était ; la présence et l'absence ; l'actuel et le virtuel (lequel est aussi du réel) »* F. Laplantine, « Penser en images », *Ethnologie Française*, vol. 37 (janvier 2007), p.51

¹⁴⁵ Ce point n'est pas sans rappeler le statut accordé aux images de Saint dans le cadre de ce Maria Isaura Pereira de Queiroz nomme le catholicisme rustique : « *La personne qui règne sur l'autel concrétise réellement la personne du saint, agir sur l'image est la même chose qu'agir sur celui-ci. Le saint est un temps naturel et surnaturel. Naturel par l'image (...), surnaturel par son essence. Naturel et surnaturel signifient que les mortels peuvent exercer sur lui une influence.* » M.I. Pereira de Queiroz, *O campesinato Brasileiro*, Vozes Editora da universidade de São Paulo, 1973, p.88.

Prémisse d'une répression du corps par le corps. Outre la défiance légitime, car historiquement motivée, à l'égard de la photographie et de l'ethnographie. Quelques apparentes contradictions subsistent quant à l'usage de cette technique, à des fins de valorisation et de médiatisation des actions du mouvement des travailleurs ruraux sans terre¹⁴⁶. En vue notamment de se prémunir de toutes formes de contre-informations produites par des réseaux communicationnels existants selon les intérêts, économique et politique, qu'ils servent. Ce nécessaire usage auto-promotionnel, par le biais notamment mais non exclusivement de la photographie, contraste avec la teneur de cet extrait. La couverture de l'ouvrage d'Ademar Bogo matérialise cette contradiction puisqu'en effet, celle-ci présente une photographie prise de plain-pied et de face durant la réalisation d'une *mística* au sein d'un congrès du mouvement des travailleurs ruraux sans terre, où les participants sont parfaitement identifiables, au regard des critères établis par l'auteur. Il ne saurait donc être question dans le cadre de cette section, de faire le procès de cette technique qui du fait même de la médiatisation et de la valorisation esthétique ou informative qu'elle opère, encourt les mésusages décrits par cet auteur. Selon les termes d'une intention qui dépasse très largement le cadre de la production d'images photographiques par l'ethnographe en contexte, et à des fins de compréhension d'une pratique collective, constitutive de son objet de recherche. D'autant plus que la relation d'inimitié décrite à l'endroit de l'image photographique m'apparaît comme l'actualisation d'un trait ontologique singulier, et de l'historicité de la conflictualité touchant, dans cette région du monde, le rapport à la terre et la question agraire. Dès lors, dans quelle mesure cette médiatisation cause-t-elle, ou à l'inverse peut-elle prémunir ce mouvement social et politique, des exactions décrites ?

Ce texte actualise ainsi un schéma de pensée propre à l'ontologie Tupi-Guarani, qu'exemplifie la cosmologie Araweté, à plusieurs reprises documentée par Eduardo Viveiros de Castro, dès sa thèse de doctorat intitulée Araweté : Os Deus Canibais. Au sujet de ce schéma de pensée, Eduardo Viveiros de Castro écrit : « *Si les dieux cannibales sont à la fois l'équivalent céleste des Araweté et une figuration de l'ennemi, s'ils nous regardent avec des yeux d'ennemi et si nous les voyons comme ennemis (...) Cette capacité de se voir du point de vue de l'autre, qui peut être l'angle idéal de la vision de soi-même, nous semble la clé de l'anthropophagie Tupi-guarani*¹⁴⁷ ». Il me paraît pas, une seconde fois, évident d'établir un parallèle entre la pensée d'Ademar Bogo relative aux figures de la répression, et la cosmologie Araweté qui établit les termes d'une relation d'identification entre la figure du meurtrier et celle de sa victime. En tant que ces figures de l'altérité procèdent d'un même rôle dans l'un et l'autre de ces systèmes de pensée, qui réside dans la « *détermination de la topique du socius amérindien* ». Je n'irai pas jusqu'à dire qu'Ademar Bogo, ou le collectif qui s'exprime à travers lui, considère les figures de la répression tels des Dieux, mais simplement que celles-ci occupent une fonction de prédation similaire à celles des divinités Araweté nommés Maï-hete, en tant que chacune d'elles ont un corps : « *Les Maï-hete ressemblent aux Araweté, tout en étant plus beaux, plus grands et plus forts que les humains, ce qui est le cas pour tout ce, qui est l'ordre céleste. La présentation corporelle des Dieux est hyperbolique par rapport à celles des humains (parure de plume*

¹⁴⁶ Je pense notamment aux travaux photographiques de Sebastião Salgado qui ont contribué à la diffusion internationale de la problématique relative au mouvement des travailleurs ruraux sans terre, à travers l'exposition et l'ouvrage intitulés Terra.

¹⁴⁷ E. Viveiros de Castro, « Le meurtrier et son double chez les Araweté: un exemple de fusion rituelle », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 14 (1996), p.89.

*d'ararouges, boucles d'oreilles au duvet jaune de toucan (...); mais ils exhibent aussi de fins dessins géométriques sur leurs corps, faits avec du jus noir de yanipa (...)*¹⁴⁸. »

La figure de style relevée par Eduardo Viveiros de Castro afin de présentifier le corps des dieux se retrouve au sein de l'extrait de texte d'Ademar Bogo afin d'évoquer le corps de la répression. Plus précisément, ce qui s'en trouve souligné de manière emphatique et implicite, à travers l'écrit de cet auteur, c'est la nature générique de chacun des corps qu'il désigne. Ainsi, les actes d'identification (et de subjectivation/objectivation) réciproques qui opèrent à partir du regard que suppose l'image photographique (assimilée par l'auteur aux figures de la répression et du meurtre), puis les actes de prédation que sont les persécutions et les assassinats décrits par Ademar Bogo, font écho à certains traits des rituels d'homicide en Amazonie: « (...) *les choses se passent comme si l'accroissement de la puissance (...) sociale du meurtrier dépendait d'une période préalable où il se trouve assujéti aux influences corporelles de sa victime, ou aux pouvoirs spirituels de celle-ci en tant qu'inhérents à certaines substances vitales.*¹⁴⁹ » La guerre sociale menée à l'encontre du mouvement des travailleurs ruraux sans terre semble implicitement perçue à travers le schéma relationnel de la « prédation », qui amène l'auteur à s'identifier aux figures de la répression s'identifiant elles-mêmes à leurs victimes, afin d'établir la valeur des regards et des agissements à l'encontre de ce mouvement politique et social.

Dès lors, il s'agirait de s'interroger plus amplement sur le statut vernaculaire des regards constitués à partir des images photographiques, compte tenu de l'agentivité dont elles sont dotées au sein d'une économie de la « prédation », qui matérialise les termes d'une guerre sociale qu'elle supporte, en faveur ou à la défaveur, de ce mouvement politique et social. Si bien qu'il se pose, à l'ethnologue, non pas tant la question de la prise de vue en contexte, mais celle de l'usage de l'image photographique après-coup. Il semble par ailleurs que la figuration écrite de ces altérités prédatrices (qui équivaut à la transformation rituelle de l'ennemi des Araweté) participe de l'instauration de relations internes et externes au collectif formé par les travailleurs ruraux sans terre.

- Le statut épistémologique de l'image photographique dans le cadre de cette ethnographie

Le lecteur, avant toute appréciation de ce qui va suivre, se doit d'être conscient de l'écart entre l'ordonnancement logique de mon imagination ethnographique et l'expérience sensible induite par mon terrain. C'est donc en tant qu'elles participent de mon regard d'ethnologue, c'est à dire de mon regard d'opérateur et de spectateur, que des images photographiques vont lui être présentées. Car du fait du réalisme¹⁵⁰ (c'est à dire de la référentialité) qu'elles induisent, celles-ci participent a priori du registre de la preuve¹⁵¹, comme l'écrit justement François Laplantine.¹⁵² »

Toutefois, je souhaiterais distinguer ma démarche de celle de cet auteur qui confine l'image photographique à un mutisme l'inscrivant a priori hors de tout récit, à l'inverse du

¹⁴⁸ Ibidem p.78

¹⁴⁹ Ibidem p.93

¹⁵⁰ « On ne croit plus à l'identité ontologique du modèle et du portrait, mais on admet que celui-ci nous aide à nous souvenir de celui-là (...) La fabrication de l'image s'est même libérée de tout utilitarisme anthropocentrique. Il ne s'agit plus de la survie de l'homme, mais généralement de la création d'un univers idéal à l'image du réel et doué d'un destin autonome. (...) Si l'histoire des arts plastiques n'est pas seulement celle de leur esthétique mais d'abord de leur psychologie, elle est essentiellement celle de la ressemblance ou si l'on veut, du réalisme. » A. Bazin, « Ontologie de l'image photographique », dans *Qu'est-ce que le cinéma ?*, Éditions du Cerf, 1975. p.10

¹⁵¹ Même si les scènes rapportées par ces images ne sont plus, ces images gardent valeur de traces de ce qui a été.

¹⁵² F. Laplantine, « Penser en images », *op. cit.*, p.47

cinéma qui se constitue paradoxalement et malgré son argument¹⁵³, sur une succession temporelle d'images photographiques. J'appliquerai ici l'intuition d'Aby Warburg concernant la corrélation entre visualité et langage, à l'image photographique, en affirmant qu'elle est intrinsèquement récit et produit d'un conditionnement culturel du regard. Si bien qu'à l'encontre de l'argument, plusieurs fois rencontré dont François Laplantine semble être la source, consistant à affirmer que l'image photographique ne dit rien, la dotant ainsi d'une platitude et d'un néant dont elle n'est pas faite, j'affirmerai au contraire que l'image photographique dit justement ce qu'elle montre et qu'il importe à l'ethnographie de décrire ce dont elle le réfère. La complexité des relations entre le visible et le dicible, invoqué par François Laplantine en vue d'appuyer son argumentation, est strictement équivalente à celle des relations entre perception visuelle¹⁵⁴ et langage¹⁵⁵. Pour autant l'ethnographe ne s'abstient pas de rendre compte au moyen du langage de ce qu'il voit, et ne postule pas, à la différence d'une certaine philosophie, que la perception visuelle est proprement muette. Car sans celle-ci que lui serait-il possible de décrire hormis des impressions tactiles, sonores, gustatives et olfactives ? Donc le voir dit, ou impulse le stimulus mémoriel nécessaire à son énonciation. De plus, l'image photographique en tant que produit issue d'une technique parfaitement codifiée, qui fait de celle-ci un objet lisible au regard des normes et des usages nécessaires à sa réalisation : la lumière, le cadre, le contraste, la focale, le grain, etc, ne suppose pas non plus la négation de ces critères normatifs qui font que l'objet photographique, à travers la forme matérielle qu'il adopte, participe d'une convention et d'un discours distincts du motif photographié. Si bien qu'une photographie, au regard de ses possibles et au risque d'un animisme qui s'apparente à certaines croyances constitutives de mon objet de recherche, dit techniquement abstraitement et figurativement.

Ce point de vue n'a pas pour ambition de réfuter l'argumentation de François Laplantine selon laquelle la photographie est non propositionnelle, ni même d'ignorer l'idée d'une disjonction qu'opérerait l'image vis-à-vis de la langue, qui selon les termes d'une exégèse historique exemplifiée par Jean-Claude Schmitt se présente comme suit:

« Les structures de l'image fixe (...) et de la langue sont totalement différentes : l'une s'impose simultanément dans toutes ses parties¹⁵⁶, même si elle demande ensuite à être déchiffrée plus longuement et comparée à des images semblables, mais plus anciennes ; elle construit son espace ou, pour le dire comme Francastel, le système des figures et des lieux qui la constitue. L'autre, la langue parlée ou écrite, se déploie dans la durée, dans le temps de la phrase puis de tous les discours, tout en donnant l'illusion, comme le note finement Francastel, que le sens s'impose dans l'instant à la pensée : « Le piège des mots qui s'égrènent sur nos lèvres dans le temps est de nous contraindre à imaginer par opposition l'unité et la simultanéité de la pensée ; le piège des images qui se présentent comme fixes à travers les âges est de solliciter de notre part le rappel de perceptions, de savoirs, d'utopies qui ne s'accordent entre elles que fragmentairement. Voilà pourquoi les mécanismes de la langue sont irréductibles les uns aux autres ». (...) Le texte évoque ses signifiés dans la succession temporelle des mots ; l'image organise

¹⁵³ Ibidem p.48.

¹⁵⁴ Qui s'entend pour reprendre les termes de Jean Paul Sartre telle la conscience de l'objet d'image et non telle l'infinité des rapports constitutifs de la perception, qui requiert une attention plénière à la matérialité du monde. J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, Gallimard, 1940, pp. 25 et 27.

¹⁵⁵ Pour un exemple de complexité relationnel entre les choses médiatisée par la perception. Voir l'introduction de l'ouvrage de Julien Clément. J. Clément et A. Berthoz, *Cultures physiques: le rugby de Samoa*, Paris, France, 2014.

¹⁵⁶ Assertion conditionnée de mon point de vue par la dimension de l'image fixe.

*spatialement l'irruption d'une pensée figurative radicalement différente. Or la construction de l'espace de l'image et l'agencement de figures entre elles ne sont jamais neutres : ils expriment et produisent tout à la fois une classification des valeurs, des hiérarchies, des choix idéologiques.*¹⁵⁷ »

Que la modalité d'expression de l'image figurative (la photographique me concernant) soit différente de celle de la langue, n'empêche en aucune façon que la première puisse revêtir certaines des caractéristiques de la seconde, et inversement. Car quoi de plus fixe que la graphie, et de plus imagé et spatial, qu'un texte écrit ?

Pour en revenir à l'argumentation de François Laplantine, sans qu'il soit besoin de supposer que la photographie est une simple reproduction de la réalité. Que sait-on au juste des plaisirs et des angoisses, non médiatisés par l'image photographique, qui traversent nos existences quotidiennes¹⁵⁸ ? Doit-on au regard de ces sensations nier toute institution qui concourt à leur régulation, et supposer, à titre d'exemple que le langage n'est pas un langage ? Interrogation à laquelle me renvoie l'assertion, « *La photographie n'est nullement un langage* »¹⁵⁹, relative à la négation de la forme matérielle de la photographie qui fait d'elle un langage technique, esthétique et abstrait. De plus l'article d'Emmanuel Garrigues¹⁶⁰ introduisant le numéro 109 de la revue *l'Ethnographie*, numéro ayant marqué de son empreinte l'articulation entre ethnologie et photographie, au sein duquel cet auteur se montre éminemment critique vis-à-vis d'une considération plénière de la photographie en termes sémiologique, n'en reconnaît pas moins la dimension langagière de la photographie, c'est à dire iconique, propre à tous les dispositifs de figuration¹⁶¹. Un écart épistémologique important sépare les points de vue de François Laplantine et d'Emmanuel Garrigues et marque le passage entre l'idée d'une vacuité langagière de la photographie, à celle d'une considération de la photographie en tant que langage spécifique.

Je reprendrai à mon compte l'idée de Louis Marin concernant l'image peinte qui en vient à organiser, d'un point de vue paradigmatique et syntaxique, l'énonciation qu'elle induit¹⁶². Ainsi l'image (peinte ou photographique) serait constitutive d'un contenu véridictionnel par l'énonciation produite¹⁶³. » Dès lors, l'image photographique revêt de mon point de vue tous les atours d'un système représentatif tel que le définit Louis Marin (à partir de la distinction opérée par Benveniste entre sémiotique et sémantique) duquel participe le dispositif nécessaire à sa production.¹⁶⁴

¹⁵⁷ J.-C. Schmitt, *Le corps des images*, Gallimard, 2002, p.43.

¹⁵⁸ Interrogation qui suppose l'amoindrissement entre l'image et le monde réel tel que le soutient David Freedberg, en vue d'autoriser un certain type d'exégèse historique. D. Freedberg, *Le pouvoir des images*, Gérard Monfort, Paris, 1998, p.471

¹⁵⁹ Ibidem p.51

¹⁶⁰ E. Garrigues, « Introduction: le savoir ethnographique de la photographie », *Société d'ethnographie*, n° 109 (1991), pp.13-14

¹⁶¹ « *La figuration ainsi entendue est cette activité universelle, et propre aux humains, de fabrication, de décoration, de transformation ou de mise en situation d'un objet, ou d'un ensemble d'objets, en vue de le convertir en image, c'est à dire en un signe qui soit à la fois iconique et indiciel (selon la terminologie de Peirce).* » P. Descola, *Ontologie des images*, Collège de France, 2009. URL : https://www.college-de-france.fr/media/philippe-descola/UPL62016_Descola.pdf, p.709, consulté le 24/04/2016.

¹⁶² L'analogie entre l'image photographique et la peinture, donc indirectement avec l'image photographique et les conditions relatives à l'énonciation qui vise à rendre compte de la peinture telles que les a décrites Louis Marin, me paraît justifié au regard de l'approche méthodologique développée par Philippe Descola concernant l'abord des modes de figuration de type naturaliste. P. Descola, *Ontologie des images, op. cit.*, pp. 804-805.

¹⁶³ L. Marin, *Détruire la peinture*, Flammarion, 1997, p. 26

¹⁶⁴ Ibidem p.27

Le discours de représentation, constitué par l'image photographique à travers le dédoublement ontologique qu'elle incarne, joue pour son exégète un rôle identique à celui relevé par Gaston Bachelard à propos de l'image poétique¹⁶⁵. D'après Gaston Bachelard, l'image poétique, selon les termes d'un raisonnement, de mon point de vue extensible à l'image photographique, produirait l'être de l'effet qu'elle suscite, qui a aussi la caractéristique d'être langagier. Ainsi l'image serait corrélative au langage, et d'une certaine manière, si l'on suit le raisonnement de Gaston Bachelard, lui préexisterait. Et c'est bien l'intériorisation du dédoublement ontologique du logotype constituant le drapeau du Mouvement des travailleurs Sans Terre que cette section entend illustrer, à travers l'expression stylistique de l'image photographique.

Le point de vue photographique engagé au sein de cette ethnographie mobilise un appareil photographique, un photographe (et sa mémoire visuelle), un collectif (lui-même imbriqué au sein de collectifs) et un contexte spécifique. Il ne saurait être question d'entreprendre l'archéologie de la singularité (c'est à dire de l'existence parmi une multiplicité d'autres) du « regard photographique¹⁶⁶ » qui supporte les images qui vont suivre. Il s'agira plutôt de souligner la pragmatique mise en jeu par ce « regard¹⁶⁷ » (à propos duquel Louis Marin évoque un « juger primitif¹⁶⁸ » en opposition à un « juger exprès » impliqué par le discours logique sur la représentation) qui amènera progressivement le spectateur à se détourner des propriétés individuées et collectives inhérentes à ce « regard photographique¹⁶⁹ » et sa rudimentaire esthétique, pour ne s'intéresser qu'au contenu des images photographiques, c'est à dire au système relationnel qu'elles déploient entre diverses postures corporelles, des objets (qui auront valeur de signes dans les descriptions qui vont suivre) et un environnement. Tout cela contribuera à la description d'une mobilisation sociale au sein d'un espace rural et une certaine manière de l'habiter¹⁷⁰.

L'expérience photographique telle que la définit Paul Vancassel, s'inspirant de John Dewey, est à entendre comme le produit d'une action située, événement accompli et processus s'inscrivant dans la durée. Celle-ci suppose une chaîne comportementale qui lui est propre, faite de gestes cumulatifs qui visent la restitution d'un parti pris, au même titre que l'ethnographie. Je situe donc la démarche qui va suivre au point d'intersection de ces deux démarches complémentaires, que sont la photographie et l'ethnographie, comme se composant l'une et l'autre. Selon l'hypothèse déjà formulée d'après laquelle : « *perspective esthétique et exploration ethnographique, loin de s'exclure, sont liés par implication réciproque*¹⁷¹ »

¹⁶⁵ G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, Presses universitaires de France, Paris, 2001, p.7

¹⁶⁶ Notion que j'emprunte à Paul Vancassel.

¹⁶⁷ Définit par Paul Vancassel de la façon suivante : « *un regard n'est pas seulement un point de vue subjectif, mais la réalisation d'une expérience située et d'un processus transindividuel* (en tant que l'objet technique institue une médiation entre l'individuel et le collectif) ». P. Vancassel, *Les regards photographiques toujours négligés ?*, 2010, PDF en ligne, consulté le 24/03/16.

¹⁶⁸ L. Marin, *Détruire la peinture*, Flammarion, 1997, p.29.

¹⁶⁹ Notion à propos de laquelle il écrit : « *Dans son fonctionnement même, un regard photographique ne se réduit pas à une activité perceptive et esthétique, mais est surtout le lieu d'une forme de communication transindividuelle, à travers laquelle chaque individu assume une différenciation individuelle, s'identifie à des figures ou à des formes particulières. Les regards photographiques conduisent à considérer des champs problématiques socialement [et concernant cette ethnographie corporellement] situés (...)* ». Celle-ci en vient d'ailleurs à ce confondre avec la démarche ethnographique, lorsque cet auteur en vient à définir sa notion tel un processus. P. Vancassel, *Les regards photographiques toujours négligés ?*, 2010, PDF en ligne, consulté le 24/03/16.

¹⁷⁰ Ce résumé procède de la catégorisation de ce que rendent apparents les images qui vont suivre, en dehors de tout élément nécessaire à leur contextualisation. Cela équivaut à ce que Louis Marin nommerait leur sémantique.

¹⁷¹ C. Severi, « Pour une anthropologie des images », *L'Homme*, n° 165 (2003), pp.7-10.

1.5. Série posturale et le logotype du mouvement

C'est, d'une part, de la continuité historique assurée par l'eidôlon archaïque que forme l'image photographique entre l'être ailleurs de son moment révolu et l'être là de sa lecture (que requiert l'attention aux signes expressifs selon la terminologie de Louis Marin), puis d'autre part, des relations transindividuelles entre plusieurs images photographiques (à travers l'adoption du schéma sensorimoteur, des signes vestimentaires et de l'outil figurés par le logotype), dont il sera question dans le cadre de cette section. Les trois images qui vont suivre (parmi lesquelles j'insérerai une image dont je ne suis pas l'auteur) ont chacune été prise dans le cadre de l'accomplissement de séquences énonciatives et kinésiques caractérisant la *mística* des travailleurs ruraux sans terre en contexte d'occupation de terre.



Paracambi, 2009.



Paracambi, 2009.



Photographie Jérôme Gautié, « Carnet de voyage », *Cahiers du Brésil contemporain*, 43/44 (2001)

Ces trois images ont pour point commun de figurer des postures corporelles adoptées de manière isolée, ou à l'unisson, par deux collectifs de travailleurs ruraux sans terre constitués au sein de deux espace-temps différents, au cours de l'accomplissement de séries kinésiques et énonciatives distinctes. Le point commun à chacun de ces collectifs est une même appartenance à un mouvement social et politique représenté de façon semblable à l'échelle du Brésil. Les deux premières images photographiques saisissent deux moments qui se succèdent d'une même séquence d'action, et qui furent accompagnés de slogans. La troisième image quant à elle, d'après la description qu'en donne la légende des *Cahiers du Brésil contemporain* qui figure à la page 30 de ce chapitre, participe d'une demande d'un collectif de travailleurs ruraux sans terre qui adopta spontanément, une même posture au moment de la prise de vue. La « lecture » de ces images, selon la méthodologie employée par Louis Marin au sein de son ouvrage intitulé *Détruire la peinture*, établiront une distinction entre les signes formels¹⁷², les signes expressifs¹⁷³ et les signes distinctifs relevés que sont les vêtements ainsi que les outils que je classe volontairement dans ce même type de signes en tant qu'ils font office, au sein de ce triptyque, d'accessoires dévoyés de leurs usages premiers.

La première image est orientée sur un groupe composé de sept personnes, dont le cadre¹⁷⁴ focalise sur trois d'entre elles. Les quatre autres, ne sont présentes parmi ce cadre qu'à travers des bribes, apparentes, de leurs corps et de leurs vêtements. Ce groupe s'est volontairement placé à l'entrée d'une baraque collective (identifiable par la bâche noire qui en recouvre l'un des segments) accueillant la majorité des occupants, se positionnant en retrait par rapport au collectif représenté par la seconde photographie participant de ce triptyque. L'arrière plan de cette image est occupé par diverses végétations qui se trouvent sur place, et dont le défrichage a été nécessaire pour établir cette baraque, qui prend appui sur les fondations d'un bâtiment en ruine. On peut aussi y voir l'étendue des terres, commençant dès l'autre rebord de route qui jouxte cette parcelle de terre occupée. Les trois hommes, qui occupent le centre de l'image, sont positionnés en différents endroits de cette scène. Leurs regards sont dirigés vers le hors-champs de l'image, c'est-à-dire vers l'aire consacrée aux actions collectives, dont les assemblées.

Cette aire, partiellement représentée par ma première image associée au drapeau de ce mouvement politique et social, est située non loin de l'entrée du campement et en dehors des zones occupées par les baraques individuées ou collectives (où se regroupent les familles, à l'exception de la baraque précédemment mentionnée qui accueille des militants plus jeunes et expérimentés), par la cuisine (intégrée au bâtiment en ruine) ainsi que les sanitaires.

Leurs visages comme leurs postures suggèrent trois expressions distinctes face au spectacle qui devant eux se déploie. Le premier homme, situé à gauche de l'image, est vêtu d'une chemise verte à manches courtes, d'un bob bleu assorti à la couleur de son jean et porte une paire de lunettes à la monture et aux verres épais. Il est relativement âgé, quelque peu enrobé et porte une barbe grise. Le plissement de ses yeux conditionne la mimique adoptée par son visage, qui est la cause de la semi ouverture de sa bouche. Ces actes impartis à la posture de son visage traduisent la volontaire tentative de discernement visuel d'une scène reflétée en

¹⁷² L. Marin, *Détruire la peinture*, Flammarion, 1997, p. 42.

¹⁷³ Ibidem, p.42.

¹⁷⁴ Notion à propos de laquelle Louis Marin écrit : « *Le cadre marque (...) une rupture dans le continuum perceptif, grâce à laquelle se constitue, pour le regard attentif, un nouvel espace dont l'unique fonction est de montrer des formes et des couleurs : espace de représentation dans lequel l'objet comme figure, l'espace comme lieu figuratif, peuvent être connus et lus. Le cadre marque donc la possibilité d'accession au regard, de l'objet comme lisible.* » Ibidem, p. 45.

miniature, par les verres de ses lunettes. Le reste de son corps ne laisse transparaître aucune expression.

La « lecture » de la seconde image constitutive de ce triptyque se concentrera sur les signes formels et distinctifs de cette représentation, compte tenu de la multiplicité et du nombre des signes expressifs. Malgré l'uniformisation induite par la représentation de l'adoption collective, spontanée ou mimétique, de postures corporelles similaires consistant en des « lever » de bras et des cris de liesse. Ainsi ce regroupement concentrique semble traversé, compte tenu de la disposition des corps de cette image et de leurs signes distinctifs, par une ligne de démarcation entre militants du mouvement des travailleurs ruraux sans terre (y compris des militants revêtant des signes distinctifs apparentés à d'autres mouvements politiques et sociaux), desquels émanent les slogans au cours d'actions similaires, et nouveaux entrants, aux vêtements qui ne dénotent aucune appartenance autre que celle relative à leur condition, et qui généralement se font l'écho de ces slogans. Il est important de remarquer que pour l'essentiel, les femmes sont vêtues du plus grand nombre de signes distinctifs à l'effigie du mouvement des travailleurs sans terre, qui se résument au port d'une casquette dont l'inscription imprimée sur l'arrière indique l'année d'anniversaire de son avènement, et d'un t-shirt rouge, qu'un homme partiellement visible porte également. Vêtements dont les couleurs sont identiques à celle du drapeau du mouvement et sur lesquels figurent en miniature son logotype. Certains outils présents au sein de ce regroupement sont visibles. On peut voir des manches en bois qui les constituent et dont les extrémités, que je suppose métalliques, sont camouflées par la paille recouvrant le sol. Une faucille (ou machette) est cependant apparente au centre de ce regroupement concentrique. L'arrière-plan de cette image représente le paysage avoisinant cette parcelle occupée, et un certain type de végétation qui l'habite. Les observations de Louis Marin concernant la lecture de la *Manne de Poussin*¹⁷⁵ me semblent applicables, hors toute considération esthétique, à la lecture de la seconde image photographique constitutive de ce triptyque. Ceci afin de poser un jalon herméneutique, avant finition de la description de ce triptyque et de l'interprétation qui suivra.

La lecture « sélective¹⁷⁶ » de la troisième image visible dans le carnet photographique qui accompagne les numéros 43 et 44 des *Cahiers du Brésil contemporain*, souligne le caractère spontané des postures adoptées durant cette prise de vue. Celle-ci fait étonnamment écho aux descriptions antérieures, et ce malgré la distance géographique et temporelle qui sépare cette prise de vue des deux premières. Cette image en noir et blanc représente un collectif de dix-huit adultes et sept enfants disposés en ligne. Cette disposition s'épaissit en son centre du fait de la concentration des personnes qui s'y agglutinent, donnant ainsi à cette ligne l'épaisseur de trois rangées. À chaque extrémité de cette disposition se détachent deux groupes, dont l'un est formé de trois personnes situées à gauche de la majorité centrale. L'autre de deux personnes situées sur le côté opposé. Parmi le groupe de trois personnes placées à gauche de l'image, un homme dont les signes distinctifs sont un chapeau, une chemise à manches courtes et un pantalon (dont tous les participants de ce collectif ne sont pas revêtus selon qu'ils soient hommes, femmes ou enfants, ou selon qu'ils soient partiellement ou non dévêtus) est de profil, en contrebas de ce groupe. L'ensemble de son buste bascule vers l'avant parce qu'il maintient une bêche, de ses deux mains semble-t-il, dont l'extrémité métallique est dirigée dans un sens opposé au collectif et à l'inclinaison du terrain sur lequel le collectif se positionne. Neuf outils sont dressés dans les airs, qui ne sont pas tous accompagnés d'un brandissement de bras, et inversement, les lever de

¹⁷⁵ L. Marin, *Détruire la peinture*, Flammarion, 1997, pp. 41-42-43

¹⁷⁶ Du fait d'un foisonnement différencié et uniforme similaire à la seconde image.

bras ne sont pas tous continués d'un outil. Reste une série d'interrogations que le lecteur est en droit de se poser quant au rôle ou à la fonction de l'homme situé en contrebas et de profil. Était-il en « retard » par rapport au reste du groupe lors de la prise de vue, ou suggère-t-il au collectif, en « chef de file », l'adoption des postures outillées qui apparaissent dans cette image ? Les regards et les attitudes qui émanent du collectif ne nous renseignent guère à ce propos, puisqu'ils sont orientés vers le sujet photographiant.

À partir de la synthèse de ces trois lectures descriptives, je bâtirai mon interprétation. Ces lectures descriptives qui soulignent leurs étroites relations avec le logotype du mouvement, en raison du schéma sensorimoteur et des signes distinctifs figurés par ce logotype, qui sont comme le lecteur a pu l'observer au sein de ce triptyque d'images photographiques reproduits. Il reste cependant à établir une possible signification de ce simple constat. Si ces bras levés et ces signes distinctifs traduisent au même titre que les autres éléments matériels constitutifs d'une occupation de terre, le surgissement d'une discontinuité au sein des relations constitutives de cette territorialité circonscrite. Si le fait de ces bras levés, précédé par celui formé par la bannière du mouvement des travailleurs ruraux sans terre, n'est qu'une manière communément partagée par le collectif d'exprimer une émotion. Cela reviendrait alors à considérer ce drapeau comme comptant parmi les supports de médiations d'un savoir et d'une émotion spécifiques, qui s'en trouveraient faire l'objet au cours d'une occupation de terre, d'une incorporation. J'en déduis donc à partir de la relation iconographiquement illustrée entre le logotype et certaines postures des agents en contexte d'occupations de terre: l'incorporation perceptive du schéma sensorimoteur et des signes distinctifs extérieurs aux agents qui les déploient et en usent à travers les espaces investis par ce logotype.

1.6. L'être en deçà de la « bâche noire »



Un participant de l'occupation devant sa baraque, Parambi 2009

Le sens symbolique, sémantiquement établi à travers l'extrait du texte d'Ademar Bogo¹⁷⁷ concernant le logotype du mouvement des travailleurs ruraux sans terre, instaure une

¹⁷⁷ Dont je rappelle ici les termes : « le noir représente plus que le deuil. C'est la nuit qui nous protège pour que nous fassions les réunions et occupations. C'est la bâche noire qui comme un trophée, représente l'univers, et

équivalence entre la couleur de la typographie, et la démarcation des espaces graphiques, utilisées au sein de ce logotype. La bâche noire remplit une même fonction et symbolise un réseau relationnel complexe, médiatisé par un référent matériel : un trophée. Elle endosse, par ailleurs, le statut d'objet métonymique car elle symbolise de manière diachronique un référent cosmologique : l'univers, composante non négligeable de la pensée holiste mise en œuvre à travers cet extrait de texte. Je vais dans un premier temps montrer, avant d'en référer aux travaux de Lygia Sigaud, que ces successives symbolisations correspondent au contexte de déploiement spatial de cette matière.

Il est possible de constater, à travers cette image qui fait figurer côte à côte un acampado et son abri (nommé baraque en langue vernaculaire) formé de tiges de bambou, dont il est possible d'observer, la taille en sa qualité de tiers objet photographié, nonobstant le paysage où ceux-ci sont situés. Du fait de l'aplanissement de la perspective induit par l'absence de profondeur de champ, alors que ces deux motifs photographiés sont situés au sein de l'espace physique duquel ils sont extraits, à quelques mètres de distance l'un de l'autre. Il est ainsi possible de voir l'englobement opéré par les matières plastiques formant les parois et le toit de cet abri, au sein desquelles la *lona preta* (bâche de couleur noire) prédomine. Donc, l'idée énoncée par Ademar Bogo, que je rapporte au vécu d'un occupant de ce type d'abri, associant métaphoriquement cette matière à l'univers, ne paraît pas si éloignée de l'usage pratique qui est fait de cette matière dans la construction des baraques, qui sont un trait récurrent¹⁷⁸ de la constitution des campements de travailleurs ruraux sans terre, qui de fait constituent le siège d'une attente. Le lecteur, à travers, les données rapportées des travaux de Lygia Sigaud, percevra aisément l'idée que le statut de *trophée* ou de *relique* de cet objet est très largement dépendant du devenir de ce type d'occupation. Les articles de Sigaud (2000, 2001, 2005) rapportent les usages et les croyances associés à cette matière, au point qu'elle en vient au cours de l'un d'eux, à évoquer l'état d'être corrélé à celle-ci. Au cours de ce même article, elle interroge l'origine de la croyance dispositionnelle associée à cette matière, dans la mesure où elle est génératrice d'un certain type de comportement, faisant l'objet d'une évaluation institutionnelle :

« La croyance dans un futur meilleur passait par la bâche noire. Il se constitue ainsi un élément décisif pour expliquer et comprendre la disposition des travailleurs à s'installer dans les terres des patrons. Comment cette croyance a surgi ? C'est difficile, sinon impossible, à reconstituer. (...) Les occupations de terres avec un montage de campements constituent un langage symbolique, une façon de s'affirmer au moyen d'actes, il est un acte fondateur de prétentions à la légitimité. Promouvoir une occupation et un acampamento, le mouvement dit à l'INCRA, qu'il désire la désappropriation des terres, au propriétaire, qu'il veut ses terres, et autres mouvements, que cette occupation a un propriétaire. Ce langage est bien compris par tous : l'INCRA

s'offre, une fois armée, face contre terre, pour nous garder, temps durant lequel nous approchons du jour de la victoire définitive ». A. Bogo, *O Vigor da Mística*, Associação Nacional de Cooperação Agrícola, São Paulo, 2002, op. cit.

¹⁷⁸ Par exemple, la construction de ce type d'abris a été relevée dans les campements de la région de Pernambuco par Lygia Sigaud « À partir de la reconstitution des divers acampamentos, il fut possible de percevoir leurs aspects récurrents. (...) Là étaient montées des baraques avec du bois qu'ils retiraient des taillis, ils les couvraient avec des feuilles et, pour finir, avec un plastique noir épais, qu'ils dénommaient lona. Les baraques étaient alignées de façon à former des rues. Le montage du campement comprenait aussi l'installation d'un mât élevé dans lequel était hissé le drapeau de l'organisation qui était promue. » L. Sigaud, « As condições de possibilidade das ocupações de terra », *Tempo Social*, vol. 17, n° 1 (2005), pp. 3-4.

Il est possible de remarquer que l'usage de cette matière au sein des occupations de terre n'est pas le seul fait du M.S.T. Tout comme la forme acampamento, objet de l'article de cet auteur.

entend qu'il y a une demande de désappropriation et déclenche le processus, le propriétaire perçoit la possibilité de rester sans ses terres et agit dans la défense de leurs intérêts, sollicitant la réintégration de la propriété, et les autres mouvements respectent le drapeau du concurrent et il n'occupe pas cette terre. Avec l'acte d'occuper, les mouvements signifient leurs prétentions à la désappropriation et à la reconnaissance que quelque occupation est leur. Au montage de sa baraque, le travailleur dit qu'il veut la terre. Cette affirmation est dirigée vers l'INCRA qui au moment de sélectionner les futurs parceiros (détenteurs de parcelles de terre) ira comptabiliser ceux qui se trouvent en dessous de la bâche noire. (...) La baraque légitime la prétention à prendre une terre ; et la preuve matérielle de l'être contemplé (ser contemplado) dans le moment de la redistribution des terres. L'être en dessous (o estar de baixo a lona) est représenté comme une souffrance qui devient, pour ceux qui s'y soumettent, un mérite en récompense d'une terre. Dans quelques cas, quand l'occupation se prolongeait durant quelque temps (...) il arrivait que se structure une hiérarchie de légitimité, à partir de critères comme le temps de permanence dans le campement, la participation aux activités, la présence constante, le courage démontré dans les moments d'évacuation ou d'affrontement avec les milices privées envoyées par les propriétaires pour attaquer les campements.¹⁷⁹ »

L'objectif de cette section est d'apporter une réponse à la question posée par Lygia Sigaud, mais avant cela je voudrais recueillir l'ensemble des comportements qu'elle décrit et associe à cette bâche, en tant qu'ils révèlent la nature de la croyance dispositionnelle induite par celle-ci. Ainsi, concernant les actes, décrits schématiquement et qui confèrent une légitimité aux acampados à travers la description de leur état d'être sous la bâche noire, elle détaille dans un article précédemment cité, le type de souffrances endurées qui confère, auprès de l'entre-soi des acampados, une légitimité religieuse quant au droit individué à la terre: « *Une fois à l'intérieur du campement, l'individu doit légitimer face aux autres sa prétention à la désappropriation. La forme adéquate de le dire a été de « se battre sous la bâche noire » et de faire avec les souffrances causées par la pluie, par la chaleur de la bâche, les expulsions, l'alimentation précaire et l'incertitude en relation au futur. Quant au plus vertueux du point de vue de l'éthique de la souffrance-pour utiliser un terme de Max Weber-, plus légitime sera l'individu à ses yeux et aux yeux des compagnons, par conséquent la souffrance du sens de son action.*¹⁸⁰ ».

Ainsi l'éthique, rattachée à l'état d'être réflexivement « affecté » sous la bâche noire, car fut enduré volontairement des désagréments climatiques, territoriaux, alimentaires, ainsi qu'un devenir incertain, amène Lygia Sigaud à redéfinir la souffrance concernée par cet état d'être. La sensation de la personne devient ainsi médiation entre le sens et l'action, ce qui correspond d'après Lygia Sigaud, à ce qu'écrit Max Weber à propos des cultes du salut-délivrance. À travers une forme de rédemption conditionnée par l'état de santé et/ou le statut social de l'être souffrant¹⁸¹. Si bien qu'il semble difficile à ce stade, relatif à la nature religieuse de la croyance dispositionnelle induite par cette bâche noire, de ne pas la rattacher au catholicisme dit « rustique », codifié et décrit par Maria Isaura Pereira de Queiroz. Catholicisme hybride au demeurant, c'est à dire pouvant mobiliser des schémas relationnels complémentaires (engageant

¹⁷⁹ Ibid, pp.11-14-15.

¹⁸⁰ L. Sigaud, « A forma acampamento notas a partir da versão pernambucana », *Novos estudos*, n° 58 (2000), pp.85-86

¹⁸¹ M. Weber, *Sociologie des religions*, Gallimard, 1996, pp.338-339.

la parole, le corps, le collectif et des objets), issus de la modulation des ontologies : amérindienne, judéo-chrétienne et afro-brésilienne. La comparaison que j'établirai entre la pratique religieuse inhérente à ce catholicisme et les pratiques inhérentes aux occupations de terre qui s'observent à travers la patrimonialisation religieuse des objets qui la composent, révélatrices des croyances dispositionnelles qui s'y trouvent associées, se fera à partir de la description de la fête des « saints-patrons » dont nombre des éléments ne sont pas sans rappeler la forme acampamento mise au jour par Lygia Sigaud :

« (...) La fête du saint patron ou de la sainte patronne se structure toujours de la même façon. Chaque année est choisi un donneur de fête ou « propriétaire » de la fête, chargé de l'organiser et de payer une partie de la dépense. Est à sa charge, par exemple, l'alimentation de tous ceux qui viendront commémorer la date. Pour cela est choisi de préférence un propriétaire cossu, qui dispose de vivres en certaines abondances pour faire face aux exigences de sa position. Toutefois les coûts excèdent toujours les possessions du propriétaire, la tradition requiert alors que le donneur de fête (où quelqu'un du lieu) parcoure tout le quartier et ses alentours, afin de recueillir des offrandes qui aideront à payer les dépenses. Dans certaines régions du pays, l'aumône est traditionnellement la charge d'un petit groupe, la Folia (nom d'une danse traditionnelle) qui se compose d'un porte-étendard chargeant la bannière du saint, accompagné par deux ou trois musiciens et d'un animal destiné à transporter les dons. La Folia va de propriété en propriété, jouant, chantant et demandant des aumônes, ils comparent déjà la bannière avec un petit autel qui se promène dans les campagnes. (...) Le drapeau est intronisé dans la maison, face à lui sont récitées des prières et chantées des litanies (...) Le propriétaire de la maison donne à manger et à boire aux « foliões » (...) il les accompagne jusqu'à qu'il laisse ses terres et pénètrent les terres du voisin. Ainsi la Folia a aussi pour fonction de provoquer une réunion, mais à une petite échelle, formée par la famille et par les voisins les plus proches. Dans la semaine de fête toutes les familles qui appartiennent au quartier vont s'installer autour de la chapelle, soit dans les maisons existantes, soit dans des camps improvisés. Le premier devoir collectif des nouveaux-venus est la construction de ceux-ci. Par la suite, les heures sont distribuées entre différents travaux, toujours effectués en commun, et des pratiques religieuses collectives. Par exemple, les hommes coupent le bois pour alimenter le feu, les femmes préparent la nourriture dans des énormes chaudrons pour la distribuer entre tous ceux qui comparaissent. Le repas est collectif, collectives sont les prières dans la chapelle. En procession, les fidèles parcourent un chemin déjà établi dans les alentours. (...)»¹⁸² »

Il me faut maintenant extraire les éléments structurels, qui s'équivalent entre la forme acampamento décrite par Lygia Sigaud, la forme et l'organisation des fêtes religieuses décrites par Maria Isaura Pereira de Queiroz, en tant qu'elles font chacune écho à mes données de terrain. Afin d'entériner l'idée d'une survivance de cette pratique religieuse (celle inhérente au catholicisme dit rustique) et des croyances dispositionnelles qui y sont associées, dont l'objet change simplement de nature – à travers le déplacement de la sujétion envers la figure du Saint Patron au bénéfice, compte tenu des faits recensés dans le cadre de cette ethnographie, de la figure incarnée du Mouvement des travailleurs ruraux sans terre. Puisque les actes dévotionnels, observables à travers la description de la forme acampamento, concernent désormais les icônes

¹⁸² M.I. Pereira de Queiroz, *O campesinato Brasileiro*, Vozes Editora da universidade de São Paulo, 1973, pp.82-83.

fétichisées référant aux actions politiques et sociales des mouvements de travailleurs ruraux sans terre (la bêche, le drapeau).

Dès lors, il paraît aisé d'établir une équivalence entre la figure du propriétaire cossu, choisi dans le cadre des festivités consacrant les saints, et celle du propriétaire foncier, choisi dans le cadre d'une occupation de terre. Tout comme il existe un parallèle entre l'organisation sociale de certaines actions constitutives de la *Folia* et celle des campements. Ainsi qu'entre les pratiques observées à l'endroit du drapeau dans le cadre de la fête des saints et celles qui s'observent à l'endroit du drapeau des travailleurs ruraux sans terre, à travers notamment l'observance collective de ces pratiques.

Tous ces éléments, qui définissent les atours de comportements religieux, concourent à expliquer, de mon point de vue, la raison immanente du maintien des acampados malgré les conditions de vie difficiles rencontrées dans les campements, et ce indépendamment de la légitimité institutionnelle que leur confère ce maintien. Puisqu'il importe d'être convenablement perçu par la figure du « Saint » (à savoir le M.S.T) (le lecteur s'en rendra pratiquement compte lors de l'analyse des énonciations), contre laquelle il peut s'exercer des mesures de rétorsion, qui se traduisent pratiquement par le départ des participants des campements :

« La fête religieuse est de la plus haute importance dans le milieu caboclo brésilien, il se traite de la manière traditionnelle de fêter le patron local. Il est besoin qu'il ne puisse pas se plaindre des fidèles, car, le cas contraire, il peut se venger en envoyant des sécheresses prolongées, inondations, nuages de gafanhotos (type d'insectes), prouvant qu'il ne se trouve satisfait avec le traitement qu'il lui a été dispensé. Le saint, cependant, a aussi son tempérament et ses caprices, il s'irrite de nombreuses fois sans raison, malgré l'excellent traitement de ses dévôts. Ceux-ci alors exercent des représailles, ils s'exilent dans une petite chapelle sans importance par hasard érigée sur les terres d'un des habitants du quartier et qui sert ainsi de lieu de châtiment, ils suppriment voiles et fleurs qui d'ordinaire lui sont offertes (...)»¹⁸³

1.7. Un symbolisme incarné en contexte d'initiation ?

Je souhaiterais, avant de tirer toutes les conséquences du symbolisme mis en œuvre dans le cadre de cette occupation de terre, évoquer toutes les dimensions du sens vernaculaire établi à travers le texte d'Ademar Bogo à propos des symboles et leurs fonctions au sein du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre. Sens que j'ai partiellement abordé à travers la question du drapeau et de la bêche noire (lona), et qui s'étend cependant à l'ensemble des objets matériels et immatériels que le Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre, à travers ses portes-paroles, désigne comme tels. Les idées constitutives de ce sens m'apparaissent en effet éclairer la dimension incarnée de ces symboles en contexte d'occupation:

«La lutte ne se résume pas dans la force et l'intelligence seulement, mais avec elles se mélangent des sentiments, des volontés, des passions, des croyances, des mélodies, des superstitions et une infinité d'éléments qui obligent une organisation sociale à les traiter avec beaucoup de sincérité si elle veut atteindre des victoires politiques avec un développement culturel. Dans les symboles s'assemblent ces éléments. Le symbole se compose de réalités concrètes, peu importe de quel ordre. Le symbole seulement est

¹⁸³ Ibidem, p.85.

symbole quand se revêt le sens dynamique et non statique ou dogmatique. Le symbole annonce un autre plan de conscience qui n'est pas celui de l'évidence rationnel, c'est la clé d'un mystère, l'unique moyen de se dire cela ne peut être appris d'une autre forme (entendre d'une autre façon), il n'est jamais expliqué de façon définitive et doit toujours être déchiffré de nouveau, de la même manière qu'une partition musicale n'est jamais déchiffrée définitivement et exige une exécution nouvelle » (Chevalier et Cheerbrant dictionnaire des symboles) Il dépasse l'ordre normal des choses, rompt avec les formalités et se pose dans un autre plan à travers l'imagination. (...)»¹⁸⁴.

Le symbole, pour Ademar Bogo, n'est symbole que lorsqu'il est incarné. C'est donc, comme je l'ai précédemment démontré, que la figuration formant le logotype du mouvement des travailleurs ruraux sans terre n'a de sens pour Ademar Bogo qu'à travers le devenir incarné de celle-ci. Une fois le symbole incarné celui-ci suppose un état de conscience modifié, c'est à dire une nouvelle forme de conscience individuée médiée par un mode de transmission spécifique qui revêt le nom de mystère (qui semble corrélatif à l'accomplissement collectif d'une *mística*). Dès lors ce mystère, en contexte d'occupation, revêt un caractère d'initiation conformément aux émotions induites par l'accomplissement collectif de cette performance selon la caractéristique qu'en donne Michael Houseman à propos des rites d'initiation ¹⁸⁵.

Ces définitions conjointes, supposent de redéfinir la lutte comme une multiplicité d'actions imbriquées (de laquelle participe l'incarnation corporelle des symboles : chant, tenue vestimentaire etc.) génératrices d'émotions, de volitions, en somme de dispositions par voie de transmission matérielle et immatérielle, ayant comme double finalité pratique ce qu'Ademar Bogo qualifie de victoires politiques et de développement culturel.

Cet auteur use par ailleurs d'une métaphore relative à certains ornements du drapeau de l'ex-union Soviétique, afin d'établir la fonction sémiotique et symbolique qu'il attribue au drapeau du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre. Il en vient, d'une part, à distinguer ce qu'il qualifie de signe, à la suite de Bakhtine (qui confine, d'après Ademar Bogo, à l'idéologie), du symbole (qui sollicite l'imagination de qui le perçoit), et, d'autre part, à souligner la transition de l'un à l'autre:

« Prenons un exemple. Une faucille et un marteau peuvent être seulement un instrument de travail, quand ils sont dans le dépôt d'une entreprise. Ils peuvent servir d'emblème et représenter une loge (un magasin) (...). Ils peuvent se transformer en signes idéologiques, se poser dans le drapeau, quand ils acquièrent un autre contenu, qui identifient l'alliance ouvrière et paysanne. Quand la faucille et le marteau, dans cette relation, se transforment-ils en symbole ? Quand, dans le même drapeau, ils réussissent à dépasser la signification idéologique et deviennent imagination de la nouvelle société que les membres de cette organisation veulent construire. Dans ce cas, l'imagination est illimitée. Certains, qui regardent le drapeau rouge avec la faucille et le marteau, rêvent d'égalité économique. D'autres, entrevoient les enfants jouant dans les patios des collèges. D'autres rêvent de maisons distribuées à la campagne, de clubs, de parc de divertissements, d'aliments pour tous, etc. Le symbole alimente la curiosité mystique. Dans l'emblème, chaque fois que quelqu'un s'arrête pour observer, il verra l'identification d'un lieu où se vendent des outils. Dans le signe idéologique, le drapeau avec la faucille et le marteau représentera l'alliance ouvrière et paysanne. Et, dans le symbole, la même faucille et le même marteau dans le drapeau représenteront la

¹⁸⁴ A. Bogo, *O Vigor da Mística*, Associação Nacional de Cooperação Agrícola, São Paulo, 2002, pp.125-126

¹⁸⁵ M. Houseman, « Présentation », *Éprouver l'initiation, Systèmes de pensée en Afrique noire*, vol. 18 (2008), p.8

nouvelle société qui se cache derrière cette marque (entendre ce signe) avec toutes les conditions que chacun réussit à imaginer.¹⁸⁶ »

Les objets symboliques, si l'on en suit la définition qu'en donne Ademar Bogo, disjoint de la sémiotisation matérielle des objets, se reconnaissent à travers l'imagination et le développement qu'ils inspirent. Dès lors, ceux-ci se présentent ainsi comme des palliatifs à la « misère symbolique » de populations rurales (mais aussi urbaines pour certaines) paupérisées, que recouvre le nom même de ce mouvement, à savoir les travailleurs ruraux sans terre. Elles s'en trouvent à travers ces objets, d'une part coïncidées à elles-mêmes (c'est à dire avec leur état de dépossession initiale), et d'autre part, dotées de capacités d'action. Si l'avènement d'une conscience individuée à partir d'un soi coïncidant politiquement à lui-même est corrélatif à un « mystère », recouvrant d'une part l'accomplissement d'une pratique collective, et d'autre part la modalité de transmission d'un soi politiquement cohérent. Dès lors, le positionnement politique de classe que recouvre le nom de « travailleur rural sans terre », en tant qu'il équivaut au nom même de ce soi¹⁸⁷, se transmet selon les termes d'une modalité qui relève, en son étymologie, de l'initiation. J'en viendrai donc à considérer les énonciations et interactions qui suivront (chapitre 2) comme participant de la transmission dialogiquement construite de ce positionnement politique, et comme répondant à la définition que donne Michael Houseman des rites d'initiation, qui m'apparaît dépasser la simple corrélation entre rite et identité.¹⁸⁸

Conclusion

Après avoir rappelé les déterminants historiques et socio-spatiaux qui ont concouru à la formation de ce mouvement politique et social en cette région du monde. Ce chapitre s'est évertué à démontrer que l'ontologie matérielle (le drapeau, la bâche noire, les vêtements) participaient du corps/cadre sémiotique nécessaire à l'initiation des nouveaux entrants de ce mouvement politique et social. Nous avons vu par ailleurs que ce dispositif matériel participait d'un schéma relationnel et de pensée actualisant la modulation qui s'observe en cette région entre les ontologies, amérindienne et judéo-chrétienne.

Ce corps/cadre sémiotiquement construit, constitue le contexte des énoncés qui suivront, puisque c'est à travers le réseau relationnel formé par ces objets que prend place l'entre-deux territorial représenté par cet espace, c'est-à-dire les conditions de possibilité de formation énonciative d'un tiers-espace. Le réseau relationnel constitué à partir de ces objets organise donc l'espace social qu'il forme.

J'ai donc pour les besoins de mon analyse étudié la fonction-limite du drapeau du Mouvement des Sans-Terre implanté au sein de cet espace, qui délimite un entre-soi singularisé. Puis cerner l'incidence de son logotype, véhicule d'un système de relations spécifiques, sur la gestualité exprimée au cours de cette occupation. Ce logotype participe donc d'un schéma sensorimoteur qui s'en trouve perceptivement incorporé et redéployé au sein de cette occupation. Cette ontologie matérielle médiatise, de mon point de vue, une cognition spécifique au Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre, qui s'en trouvera supplémentée, au cours de l'interaction procédurale qui fera l'objet du chapitre suivant.

¹⁸⁶ A. Bogo, *O Vigor da Mística, op. Cit.*, pp.127-128

¹⁸⁷ Sur laquelle s'appuie la désignation d'une nouvelle subjectivité (Cf. Susana Bleil, article cité) qui correspond, d'après moi, aux termes d'une individuation politiquement et socialement consciente d'elle-même.

¹⁸⁸ M. Houseman, « Présentation », *op. cit.*, p.10

J'ai de plus porté une attention particulière à la méthodologie usitée à des fins de construction de cette ethnographie, qui repose pour une bonne part sur l'image photographique, support mémoriel dont j'ai interrogé les statuts vernaculaire et épistémologique.

Dès lors ce mouvement d'occupation de terre impulsé par le M.S.T, au regard du devenir historique de cette occupation et des matériaux linguistiques dont je ferai l'analyse, se présente tel un agent confirmant et subvertissant par sa présence prolongée en bordure de la terre initialement occupée, la reproduction des inégalités afférentes à la logique socio-spatiale au sein de laquelle il est inscrit.

Chapitre 2

La *mística* en contexte d'occupation de terre : l'acampamento Marli Pereira da Silva (Pacambi, État de Rio de Janeiro) ou comment le corps/cadre détermine l'interaction.

J'ai, au cours du chapitre précédent, passer en revue les actions et les objets qui concourent à la constitution matérielle et sémiotique d'un espace de pratiques, qui s'imbrique parmi une multiplicité d'espaces¹⁸⁹, territoriaux et administratifs, à partir desquels et contre lesquels il se définit, selon l'idée que « *la forme même du campement devient le support de pratiques discursives nouvelles*¹⁹⁰ ». Je considère donc la constitution matérielle de cet espace comme participant de la fonction sémiotique du récit, historiquement réflexif, de cette occupation (et de la fiction initiatique à laquelle elle donne lieu). Selon les caractéristiques qu'en donne Louis Marin, à travers sa définition du mythe¹⁹¹. Dès lors, à partir du récit qu'agrègeront les énoncés qui suivront, le campement situe la fonction sémiotique propre à cette narration. La méthodologie qui encadre, l'abord du mythe (ou du récit) par Louis Marin, m'apparaît conséquente en vue de traiter, d'un point de vue analytique, les composantes du contenu de cette forme, c'est à dire son récit.

De ce fait, il me faudra rester attentif à la forme interactionniste donnant lieu au déploiement spatial et à la présentification vivante du « mythe », matériellement ébauché, que supplémentent les énoncés qui suivront. D'une part, à des fins d'élaboration collective d'une hexis corporelle, et d'autre part, afin d'assurer la transmission d'une mémoire mythologique et expérientiel, soit une cognition spécifiquement enrichie, car figurativement ébauchée. Car en effet dans le cadre de ce chapitre, je choisis d'adopter le parti pris¹⁹² d'une non séparabilité de l'interaction, de la transmission et de la cognition. Car les ressorts de l'interaction, de la transmission et de la cognition (constituée, en ce cas, d'une mémoire historique et mythologique spatialement circonscrite et d'un savoir expérientiel, politique et technique) s'appuient sur le langage, même si ceux-ci ne s'y réduisent, du fait de la diversité des supports de médiation de cette cognition (kinesthésie, objets), qui eux-mêmes s'avéreraient incomplets, sans le recours au langage. Dès lors, ce que je chercherai à montrer, c'est la façon dont l'espace sémiotiquement circonscrit des corps, conjoint à la forme interactive constituée par l'interaction procédurale formée au cours de cette *mística*, en viennent à reconfigurer les relations externes/internes des participants, à travers ce que je nommerai ici une mise en relation procédurale, qui découle de l'interaction sur laquelle elle s'appuie, des entités que sont : l'État, l'Église, les Propriétaires fonciers et le M.S.T, posant ainsi les termes d'une cognition et d'une hexis relationnelle spécifiques vis-à-vis de ces mêmes entités. Il sera ainsi possible d'observer, à travers cette mise en relation procédurale, l'actualisation d'une forme conflictuelle observée par plusieurs auteurs auprès des populations amérindiennes entre la « société » et l'État.

¹⁸⁹ Non moins sémiotiques et discursifs.

¹⁹⁰ L. Sigaud, D. Fajolles, J. Gautié et al., « Histoires de Campements », *Cahiers du Brésil Contemporain*, 43/44 (2001), p.66

¹⁹¹ Qu'il définit principalement comme « *un récit, une histoire, ensemble linguistique* » agencés dans le temps. L. Marin, *Utopiques : Jeux d'espaces*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1973, pp.53.

À ce propos James Scott relève l'incidence que peut avoir un mythe dans les phénomènes de résistance ruraux, il prend à ce propos l'exemple du mythe du Tsar prodigue ayant eu cours en Russie au 19^{ème} siècle.

¹⁹² Parti pris qui procède du choix des techniques en usage lors du recueil de données : photographie et dictaphone.

2.1. Formation corporelle de l'espace potentiel et interaction procédurale

Je vais, dans le cadre de cette section qui introduit les énoncés produits au cours de cette *mística*, qui se confond en ce cas à la forme d'assemblée que les travailleurs ruraux sans terre nomment usuellement « ato », porter attention à la façon dont l'une des représentantes du M.S.T ordonne les corps et la manière dont sont distribuées les prises de parole parmi les participants. Pour dans un second temps, tirer toutes les conséquences analytiques relatives à la formation corporelle de cet espace potentiel et à l'ordonnancement des prises de paroles constitutives de cette interaction procédurale.



Photographie prise au commencement de cette interaction procédurale, Paracambi 2009

Ohhh la compagnie bonjour !

Les participants ou le peuple: Bonjour.

La cadre: (il s'agit d'Andrea Matheus, membre du bureau national du M.S.T et coordinatrice du marché régional Cicero Guedes de Rio de Janeiro): Vous êtes animés ?

Les participants: Nous le sommes

La cadre: Tapons des mains

La cadre: Formons un cercle, formons un cercle qui va être une salle pour nous.

Un homme: Bonjour à tous la compagnie.

Les participants: Bonjour !

La cadre: nous sommes ici avec le compagnon de la mairie et il voudrait se présenter.

Il a quelques mots (ou paroles) pour nous.

L'homme de la mairie: Je suis le..., secrétaire de... engagé, demain il (la personne nommée) va vous recevoir au sein de la réunion de l'assemblée que avez pris et nous sommes en train de mettre ici à la disposition du mouvement ce que la mairie peut faire de l'intérieur, en tant que pouvoir public, à l'intérieur de ce que nous devons travailler. J'ai une bonne relation, j'ai été secrétaire durant huit ans à la mairie. J'ai une relation avec tous les mouvements, je suis favorable aux mouvements d'occupation (...) produire une activité, générer une rente et une opportunité pour les familles. Seulement nous devons tout faire de façon à ce que personne ne soit rendue responsable du passé ou du futur. Alors travaillons ensemble. J'ai déjà éclairci ce que nous pouvons travailler ensemble, déjà nous sommes ici à la disposition de ce que nous avons déjà présenté....

Applaudissements... Directement dans ce qui va dépendre (ou dépend) de nous, nous sommes à la disposition, alors ce que la situation requiert de nous, c'est que nous soyons présents ici... Principalement. Applaudissements et cris.

La cadre: arrivent plus de deux compagnons, nous voudrions qu'ils se présentent.

Un homme: A... Ramos, il fait partie du mouvement depuis 25 ans, nous ici un autre compagnon, Piraí, il déjà... avec nous... je veux dire qu'il est important, avec... de la parole, il est très important d'être proche de nous ici. C'est important, qui sait, nous... appui du mouvement, nous sommes là. Ok, merci. Applaudissements.

La cadre: je vous remercie de votre présence, les compagnons, le secrétaire. C'est important la présence de vous trois, une salve d'applaudissements.

Nous sommes ici aussi, avec le père (prêtre) Geraldo qui est ici avec nous, il va faire un acte œcuménique pour nous animer pour cette lutte. Nous sommes ici beaucoup plus forts dans ce processus, alors je voudrais inviter le père Geraldo.

Une autre femme (Inès Pandelo ?) : je voudrais demander pardon au père Geraldo, parce que j'ai donné une... et à dire vrai je suis déjà restée plus que ce que je pouvais, allons là demander des gradins pour faire un office à la maison civile pour envoyer maintenant, publier le décret de désappropriation, alors j'aurais aimé être dans la prière, mais je dois suivre pour le travail d'autres aires, parce que ici aussi est le travail. Je voudrais fortement remercier la présence du secrétaire, qui a accepté notre invitation, envoyer une accolade pour, remercier cette disponibilité tant soudaine (littéralement rapide) n'est-ce pas. Merci bonne chance et ils comptent avec nous dans cette lutte. (Applaudissements). Bon après-midi¹⁹³.

La première partie de cette interaction procédurale consiste en un échange entre la cadre du mouvement des sans terre et les participants de cette occupation. Au cours de cet échange, elle adresse une salutation aux participants qu'elle désigne à travers le terme de « compagnie », instaurant de la sorte une relation de proximité avec le collectif de personnes par ce terme désigné, qui lui adresse collectivement et mimétiquement une salutation en retour. Elle poursuit cet échange, en interrogeant leur état d'être : « *Vous êtes animés ?* », elle s'octroie de la sorte le rôle d'animatrice de ce collectif, c'est à dire une position asymétrique vis-à-vis de ce collectif qui répond à cette interrogation par l'affirmative. Au cours des deux énoncés qui ponctuent la première partie de cette interaction procédurale, la cadre de ce mouvement en vient à utiliser deux formes verbales, dont les sujets sont assimilés à la position de sujet nous. De la sorte elle ordonne collectivement les corps des participants, à travers l'emploi de verbes d'action: « *tapons des mains* » et « *formons un cercle* ». Cette disposition des corps, comme formant une « salle » à ciel ouvert, est aussi bien composée par les participants/locuteurs, à venir, que par les participants/ auditeurs. Cette forme n'est pas sans rappeler la disposition scénique et la symbolique d'un "théâtre" à propos duquel Nathalie Toulouse-Carasso écrit : « *Rappelons que ce théâtre (...) représente un lieu intermédiaire entre le monde supra-céleste (dont la forme circulaire du toit à ciel ouvert rappelle le symbole) et le monde terrestre. (...) La scène centrale partage la même symbolique de l'espace qui définit la forme circulaire comme une figuration du monde céleste* ¹⁹⁴ ». Je montrerai par la suite comment cette métaphore spatiale, et la symbolique empruntée que je lui associe, fait pleinement sens du point de vue des énoncés des locuteurs. Cependant, la connotation religieuse de ce cercle s'est avérée en Europe être historiquement supplémentée par des connotations de divers ordres (politique et sociale, notamment). Des connotations semblables jalonnent la formation spatiale de ce théâtre en rond, en cette région du Brésil. Si de l'antiquité jusqu' au début du vingtième siècle cette forme

¹⁹³ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 2, texte p.78-79.

¹⁹⁴ N. Toulouse-Carasso, « La Scène centrale : un modèle utopique ? », *Agôn, Utopies de la scène, scènes de l'utopie. Réinventer le cercle*. URL : <http://agon.ens-lyon.fr/index.php?id=1356>. Consulté le 24 mai 2016.

géométrique établie une médiation entre les humains et différents plans d'immanence en lien avec la cosmologie, les divinités, la société, la politique et la connaissance. Cette médiation est assurée pour l'essentiel par les corps¹⁹⁵. Les énoncés à suivre en forgeront l'illustration.

Il est important, pour l'heure de souligner, la proximité physique qui contraste avec la distinction des rôles attenants à l'introduction énonciative de cette *mística* établie par la cadre du M.S.T, au cours et à travers cette mise en forme géométrique des corps. Proximité qui lui assure, par ailleurs, la possibilité d'être vue par tous les spectateurs/auditeurs et participants, ainsi que l'implication émotionnelle de ceux-ci¹⁹⁶. Semblable dispositif, spatial et énonciatif, s'en trouve à ce moment contradictoirement combiné, du fait de l'obstacle constitué par la représentation politique tel que le remarqué Rémi Lefebvre¹⁹⁷. Ainsi la représentation politique, à travers la distinction entre représentant/ représenté, encadrant/ encadré, contredit la proximité sociale et interpersonnelle spatialement construite. J'étendrai néanmoins ce cadre spatial et ses conséquences proxémiques, associés aux énoncés de la cadre du M.S.T, à l'ensemble des locuteurs de cette interaction procédurale.

Le second temps de cette interaction prend la forme d'un échange confirmatif entre représentants de l'État, représentants du M.S.T et les participants. Sont différenciés, au cours de cet échange dont la teneur analytique s'en trouvera amoindrie du fait de la qualité de l'enregistrement, les modes de présentification deux des trois entités en cet espace réuni, à savoir l'État et le Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre. En effet, la présence matériellement incarnée du M.S.T, dont il s'agit comme je le supposais au chapitre précédent de revêtir la chair, s'oppose à l'invisibilité sémiotique de l'État, néanmoins présent, par l'entremise de ses représentants.

Cette seconde partie débute par une salutation collective adressée par un homme, salué en retour par les participants de l'occupation. La représentante du M.S.T l'identifie à travers un acte allocutif comme socialement proche et distancié, du fait de l'emploi d'une forme d'adresse nominale¹⁹⁸ désignant une fonction : « compagnon de la préfecture », et lui impute au moyen de ce même acte, qui use de modes verbaux distincts, une intention et une action dont l'objet est constitué par la position de sujet « nous ».

Le représentant de la mairie, qui est rattaché à un responsable de cette institution (le maire ?) dont il déclare être le secrétaire, commence par se présenter auprès des participants. Il poursuit en décrivant une action à venir de ce tiers personnage, suite à une réunion sollicitée par les participants de cette occupation. Puis, il adopte la position de sujet « nous » afin d'exposer l'action en cours de la mairie, décrite telle une entité agissant de l'intérieur du collectif formé au cours de cette occupation, au sein duquel il s'inclut. Il en vient ainsi à dépeindre allégoriquement et réflexivement son action qui incarne d'un point de vue énonciatif, la mise à disposition de la capacité d'action de cette entité, la mairie, qualifiée de pouvoir public, auprès de ce mouvement d'occupation. Il est besoin de noter la double référenciation qu'opère la forme pronomiale « a gente » (position de sujet « nous »), en tant qu'elle renvoie d'une part à l'action conjointe de la mairie, et d'autre part au collectif constitué par les participants de cette occupation et leur visiteur. Ce locuteur emploie à la suite un pronom personnel de première personne. Premièrement, afin de qualifier la qualité d'une relation dont il ne désigne pas l'objet,

¹⁹⁵ Ibidem, p.9

¹⁹⁶ Ibidem, pages 6 et 7

¹⁹⁷ R. Lefebvre, « Le fétichisme de la proximité un basculement des hiérarchies symboliques en politique », dans *Mots de l'espace et conflictualité sociale*, L'Harmattan, Paris, 2007.

¹⁹⁸ Concernant les formes d'adresse en portugais, voir le chapitre 2 de l'ouvrage Maria Helena Araujo Carreira intitulé *Modalisation linguistique en situation d'interlocution : proxémique verbale et modalités en portugais*.

pour le préciser par la suite au cours d'une réitération énonciative. Deuxièmement, afin d'indiquer le temps d'occupation de sa fonction de secrétaire. Et troisièmement, afin de se déclarer favorable aux occupations de terre dont il perçoit les possibilités économiques pour les familles qui en seraient les bénéficiaires. Il adopte, à la suite, de nouveau la forme « a gente », c'est à dire, la dualité de sens recouverte par cette forme pronominale précédemment mentionnée, afin d'une part, de départir toutes les personnes et les entités en présence, de la responsabilité engagée par le passé¹⁹⁹ et le devenir de cette occupation. Et d'autre part, il emploie une désinence verbale de première personne du pluriel, afin de stipuler la nécessité d'un travail commun de celles-ci (à savoir ces mêmes entités et personnes). Il alterne à nouveau la position de sujet de son énoncé, pour marquer la prévalence de son entendement sur la capacité de travail commune à ce collectif et l'action conjointe de l'entité, qu'en ce lieu, énonciativement il représente. La rhétorique itérative, dont il use, quant à la mise à disposition de l'action conjointe de l'entité qu'il représente, semble en cette fin d'énonciation se réduire à la présence formelle de l'institution qu'il symbolise, dont l'aspect concret de l'engagement consiste en un simple rendez-vous et des déclarations protocolaires relatives au bien-fondé des occupations de terre. Déclarations auxquelles les participants ne peuvent qu'adhérer, et qui furent à plusieurs reprises, au cours de cette énonciation, saluer par des applaudissements et des cris de joie. La cadre, par le type d'adresse indirecte dont elle use, censé incarner par ailleurs la volonté du collectif, en vue d'introduire de nouveaux locuteurs auprès des spectateurs et participants de cette interaction procédurale, en vient à théâtraliser cet espace par l'adjonction de nouveaux personnages. Un seul des membres de ce groupe parle et commence par présenter quelques-uns des membres du mouvement des travailleurs ruraux sans terre qui l'accompagnent.

Des énoncés qui transparaissent de l'inaudibilité de mon enregistrement, ceux-ci usent autant de la forme pronominale « a gente » afin de désigner une position de sujet « nous » inclusive et ne pas souligner de démarcation entre les participants de cette occupation, et les membres du mouvement des travailleurs ruraux sans terre qui s'y agrègent. Que du pronom personnel « Nós », c'est à dire de la désinence verbale « nous », afin de désigner le groupe constitué par ces membres.

La cadre reprend la parole, après que cette énonciation ait été suivie d'applaudissements, en un énoncé où elle use d'une désinence verbale de première personne, en vue d'affirmer sa volonté de remercier les précédents locuteurs tout en marquant une attention particulière aux membres du Mouvement des Sans Terre, à travers la réclamation auprès de l'assistance d'applaudissements supplémentaires. Elle adopte de nouveau une position de sujet « nous » en employant le pronom personnel associé à cette position de sujet, et à un état d'être en relation, en vue de s'adresser au collectif en ce lieu réuni, et présenter le médium de cette relation, soit le père Geraldo. Elle décrit ainsi l'action qu'elle qualifie d'œcuménique visant l'animation (que l'on pourrait succinctement décrire comme une sorte d'éveil spirituel) de ce collectif, afin de renforcer le cadre processuel de la lutte politique et sociale qu'il mène. Elle le convie à la rejoindre. Une femme présente dans l'assistance en vient à interrompre la cadre. Je suppose qu'il s'agit d'Inês Pandeló présente au cours de cette occupation. Celle-ci est actuellement députée régionale. J'aurai l'occasion de la présenter dans un autre chapitre constitutif de cette ethnographie. L'objet de cette interruption consiste à adresser des excuses auprès du père Geraldo et à motiver son désistement de cet acte œcuménique qu'elle qualifie de prière. Elle

¹⁹⁹ Comme le montrera la suite des séquences énonciatives, ce n'est pas la première fois que cette parcelle de terre tente d'être occupée.

enjoint, par ailleurs, ce collectif à réclamer des infrastructures permettant la tenue d'un office, très certainement religieux compte tenu du contexte lié à son énonciation, devant la Maison Civile qui est une institution rattachée au fonctionnaire supervisant le pouvoir exécutif de la fédération²⁰⁰ afin d'obtenir le décret de désappropriation de cette terre. Elle motive à nouveau son désistement en affirmant devoir s'occuper de situations en lien avec sa fonction. Puis elle adresse des remerciements au secrétaire de la mairie et prononce un souhait de bon augure destiné aux participants de cette occupation. Elle intègre le secrétaire et l'entité qu'il représente, présentifiés par une désinence verbale, au cadre processuel de cette lutte sociale et politique en employant un énoncé utilisant la forme pronominale « a gente » (nous). Elle ponctue son allocution par des salutations.

Cette section a accordé une attention particulière au dispositif spatial déployé à partir des corps sur lequel repose ce dispositif, à travers l'analogie symbolique qu'opère la forme géométrique prise par la disposition de ces corps, et le dispositif théâtral documenté par Nathalie Toulouse-Carasso en vue notamment, de faire rejaillir l'agencement structurel du symbolisme polysémique mobilisé par cette forme. Il a été possible de percevoir la manière dont Andreia, personnage contextuel de cette interaction procédurale, en vient à centraliser et répartir les prises de parole entre deux pôles, politique et Étatique pour l'un, politique et historique pour l'autre, à partir desquels ces prises de parole se cristallisent.

Il a été possible de remarquer l'alternance des positions de sujets, observés par plusieurs locuteurs s'exprimant en « je » et en « nous » afin de rendre compte des points de vue ou des actions auxquels ces positions de sujets sont rattachées. Ainsi que les alliances explicitement en lien avec les affiliations, à l'une ou l'autre des entités mises en présence, l'État et le M.S.T.

2.2. Fondements historiques d'un acte œcuménique

Je voudrais prêter attention, dans le cadre de cette section, à la façon dont le schème ontologique Judéo-Christien et le schème ontologique Tupi-Guarani s'en trouvent énonciativement modulés par certains des locuteurs/ animateurs de cet acte œcuménique. Modulation qui de mon point de vue explique certaines des formes énonciatives singulières de cet acte œcuménique, pour une part, en lien avec la situation pragmatique d'énonciation. Je vais donc chercher à montrer comment cette modulation ontologique, qui participe d'une trame énonciative qui ne s'y réduit, se pose telle la manifestation de pratiques et de savoirs stabilisés auxquelles s'arriment des formes d'individuations politiques. Puisque c'est en tant que les locuteurs se revendiquent de figures anthropomorphes fétichisées, d'une historicité spatialisée, communément nommées qui leur est discursivement possible de se positionner collectivement et de se différencier. Ces énoncés participent, dès lors, de la recontextualisation des réseaux de relations externes et donc internes aux participants, selon les termes d'une conception relationnelle et contextuelle de l'identité sociale. Celle-ci étant nécessaire à la constitution d'un collectif de travailleurs ruraux sans terre. Je m'appuierai en vue d'étayer cette hypothèse, avant d'entamer une analyse des référents ontologiques des énoncés à suivre, sur les travaux de master d'Heolaise Regina Guimarães de Menezes, aujourd'hui économiste, qui font référence depuis

²⁰⁰ « (...) Seul le gouvernement fédéral a le pouvoir de désapproprier des terres, pour intérêt social, ce qui garantit à ceux qui occupent la terre désappropriée son usage et une postérieure acquisition » H.R. Guimarães de Menezes, *Reforma agraria e identidade social na Baixada Fluminense: uma nova correlação rural-urbana*, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 1991, pp. 178-179

qu'ils ont été soutenus dans les champs de la recherche. Ceux-ci concernent les luttes sociales, politiques et agraires dans la région de la Baixada Fluminense.

En effet, à plusieurs endroits de son mémoire cet auteur formule diverses hypothèses, que je me propose d'alimenter et d'enrichir, concernant le rôle de médiateurs syndicaux, pastoraux et institutionnels dans la constitution des identités sociales (communes identités qu'il me faudra a fortiori dépasser au regard de ses conclusions) de divers mouvements d'occupation de terre. Ce mémoire s'inscrit dans le cadre de mes observations du fait du questionnement qui l'anime concernant les stratégies relationnelles des mouvements sociaux ruraux et urbains qui s'établissent au sein de cette région avec l'État, dans les années dix-neuf cent quatre-vingts, à partir de ce qu'elle nomme des « *nouveaux acteurs sociaux, des « chefferies » (ou des directions) et des médiateurs* ²⁰¹ ». De son point de vue, cette thématique de recherche nécessite de répartir ce questionnement autour de trois axes que sont: les débats relatifs à la réforme agraire, les niveaux de relations entre les zones rurales et urbaines et l'identité sociale. C'est en vue de traiter analytiquement ce troisième axe qu'elle en vient à mobiliser une approche pragmatique de l'identité qu'elle décrit comme suit : « *Les évidences rencontrées dans cette investigation, montrent le fait que l'étude des identités est la forme d'adresse la plus adéquate aux groupes sociaux dans un processus de changement et une analyse qui vise à incorporer des facteurs déterminants de la conformation des groupes sociaux. Se citent, parmi eux, le système des identifications et des oppositions établis internement, les pratiques politiques et les relations sociales, au-delà des plus importants, mais non exclusifs, des facteurs comme l'occupation et les relations de travail* ²⁰². » L'étude de ces formes d'adresse suppose donc, comme j'ai commencé à le faire, d'être attentif aux positions de sujets mobilisés au cours des énonciations et aux points de vue qu'elles expriment. Mais le « facteur déterminant » que je voudrais pour le moment souligner concerne le rôle des discours pastoraux qui contribuent à l'individuation politique de ces nouveaux acteurs. Dans un chapitre intitulé « *Les Médiateurs* », après qu'Heolise Guimarães de Menezes est évoquée la diversité des positionnements politiques des « chefferies » (ou des directions) associées aux luttes paysannes antérieures à 1964 et de celles, beaucoup plus récentes, issues notamment de l'occupation de Campo Alegre venues soutenir un mouvement d'occupation constitutif de son ethnographie. « Chefferies » (ou directions) qui recouvrent, d'après cet auteur, « *des styles d'action et des objectifs distincts* ²⁰³ ». Elle en vient à remarquer le fait que l'Église, et un parti politique nommé le PDT (Parti Démocratique Travailleuse, dont la figure de proue en cette région et en cette époque fut Leonel Brizola ²⁰⁴), aient incorporé nombre des figures historiques associées aux luttes paysannes antérieures à 1964. Elle souligne ainsi l'implication du Diocèse de Nova Iguaçu dans le renouvellement des luttes paysannes de cette région, durant la fin des années 1970, et la carrière politique suivie par certaines de ces figures. Celles-ci, du fait de leurs expériences historiques, sont d'emblée rattachées aux « *connaissances nécessaires à l'organisation du mouvement* ²⁰⁵ », dès lors ces médiateurs assurent, par la voie de l'énonciation notamment, la transmission de savoirs expérientiels utiles aux structurations des mouvements d'occupation de terre. Cette forme d'apprentissage, conjointe à des entités d'appui détentrices de stratégies et de moyens d'actions, participe de la formation de nouvelles formes d'individuation politique au sein de ces

²⁰¹ Ibidem p.2

²⁰² Ibidem pp.3-4

²⁰³ Ibidem p.165

²⁰⁴ Celui-ci fut gouverneur de l'État de Rio de Janeiro de 1983 à 1987.

²⁰⁵ Ibidem p.166

mouvements. Elle exemplifie, l'adjonction d'un savoir préalable au maintien et à la réussite de ces mouvements, en faisant usage du principal cas de figure constitutif de son ethnographie, à savoir l'occupation de la Fazenda Boa Esperança. Après quoi, elle remarque que le processus d'individuation politique opère parmi une population constitutive de la base de ces mouvements, qui n'est détentrice d'aucune expérience politique préalable rattachée à des organisations soit politiques, soit communautaires ou bien syndicales. Le surgissement de ces nouvelles formes d'individuation politique procède donc de l'intérieur de ces mouvements, à partir notamment des cadres religieux et charismatiques qui les déterminent. Ainsi, le processus d'individuation qu'elle décrit, se déroule à partir du transfert d'expériences établies et transmises à partir des points de vue incarnés par les médiateurs. Ce constat m'amènera donc à suivre l'hypothèse d'une construction sociale et interactionniste de la cognition associée à l'organisation du mouvement d'occupation de terre de Paracambi. Elle observe par ailleurs, au sein des relations internes à partir desquelles surgissent ces formes d'individuations politiques, la reproduction des structures de « *marginalité et de pouvoir antérieures* » à ces mouvements d'occupation, la première de ces notions renforce d'après elle la seconde. Elle relève ainsi des facteurs socio-économiques qui favorisent l'émergence de ces nouvelles formes d'individuation politique et qui conduisent à la formation de nouvelles « chefferies » (ou directions), caractérisées par l'acquisition d'une disposition, du temps libre et le fait d'être désinscrit de familles qui relèguent l'occupation des fonctions associées à la « chefferie », au bénéfice du seul travail salarié. Puis elle décrit l'action de certains pasteurs protestants, non rattachés aux actions d'occupation a priori. Qui au moyen des temples, s'établissent au sein des mouvements d'occupation et actualisent des structures de pouvoir et de marginalité au bénéfice de leurs seuls charismes. Elle précise par la suite, les années durant lesquels le Diocèse de Nova Iguaçu en est venu à apporter son soutien à des mouvements qu'elle qualifie de revendicatifs, qui ne s'appuyaient alors sur aucune entité, qu'elle soit politique ou ecclésiale. Soutien qui accompagna le retour des « chefferies » (ou des directions), ou plutôt celui des figures historiques, des luttes politiques et sociales de cette région. Le carriérisme politique de certaines de ces figures étouffa l'émergence de nouvelles figures politiques à même de pouvoir conduire ces luttes. L'action de la CPT de Nova Iguaçu, qui était alors dirigée par Braulio Rodrigues, consista donc à favoriser l'émergence de nouvelles figures à travers son travail de formation et à faciliter les relations entre les mouvements d'occupation et les syndicats ruraux. Elle exemplifie les actions menées par la CPT en mobilisant un mouvement d'occupation, que cette organisation qui regroupe des clercs et des laïcs, à accompagner dans sa recherche d'une « *écriture*²⁰⁶ *de la fazenda* », processus qu'elle décrit à travers trois termes : « *occupation, expulsions, et désappropriation* ». Outre l'aide logistique et juridique apportée à ce mouvement, l'implication de la CPT prit la forme d'un bulletin qui « *convoquaient les assemblées préparatoires et créaient les « faits politiques » qui se sont réalisés*²⁰⁷ ». Elle relève par ailleurs la relation historique qui lie le Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre de Rio de Janeiro et la Commission Pastorale de la Terre de Nova Iguaçu, qui malgré l'éloignement logistique qu'elle évoque entre les deux structures, perdure jusqu'à ce jour. Ainsi l'action de la CPT (Commission Pastorale de la Terre) de Nova Iguaçu, d'après Heolaise Regina Guimarães de Menezes, consiste à évaluer les problèmes organisationnels et politiques des mouvements d'occupation de la région, je suppose, à laquelle le Diocèse dont elle dépend est rattachée. Région dont les frontières ont été historiquement

²⁰⁶ Entendre titre de possession.

²⁰⁷ H.R. Guimarães de Menezes, *Reforma agraria e identidade social na Baixada Fluminense: uma nova correlação rural-urbana*, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 1991, p. 170.

modifiées du fait de la création récente de nouveaux Diocèses. Elle souligne ensuite la limitation du champ d'action de ce diocèse pourtant présent à travers ses commissions et ses pastorales au sein de ces mouvements d'occupation du fait de la co-présence de croyances religieuses non proprement catholiques, qui légitiment de mon point de vue le choix d'une pratique religieuse œcuménique et l'engagement de ces organisations, du point de vue de l'auteur, dans des actions qui ne se réduisent au seul discours religieux. Elle aborde ensuite les fondements structurels du délitement de la première forme adoptée par le Mouvement de travailleurs ruraux Sans Terre de l'État de Rio de Janeiro formée en 1985, à la suite du premier congrès national du Mouvement des Travailleurs ruraux Sans Terre. Ces fondements étaient élaborés sur une saillante distanciation idéologique entre les représentants, dont la majorité étaient éloignés du milieu rural, et la base du mouvement. Celle-ci se traduisait par un hiatus entre les discours de la représentation et ceux de la base. Ainsi, d'après l'auteur, les objectifs fixés par la représentation de cette première organisation n'étaient pas régis par l'obtention d'une parcelle de terre, d'autant que certains des représentants de ce mouvement n'étaient que des membres des entités censées l'appuyer, dès lors comme le précise Heolaise Regina Guimarães de Menezes, « *l'encadrement du mouvement tendait à se confondre avec le propre mouvement*²⁰⁸ ». L'écart s'observait donc au niveau de la politisation des pratiques et des discours qui cherchaient, à lier une lutte politique pour des avancées socio-économiques à un processus révolutionnaire. Celui-ci articulait la collectivisation de la terre à un processus d'éducation politique distant de la réalité des familles qui occupaient la terre, « *lesquelles étaient marquées par l'individualité, par le manque de préparation pour s'organiser, et par le « se sauve qui peut »*²⁰⁹ ». Outre la distanciation idéologique qui s'observait entre la représentation et sa base, l'autonomie de ces représentants vis-à-vis de la direction nationale du mouvement fût la raison de la rupture entre le Mouvement des travailleurs Sans Terre et le Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre de l'État de Rio de Janeiro. Rupture qui conduisit à la dissolution de cette composante locale de ce mouvement d'ensemble, une seconde du même nom cependant, émergea à la fin des années 1990. L'auteur s'attarde longuement sur les fondements structurels ayant entraîné la dissolution de cette première organisation, qu'elle attribue aux réalités sociologiques en présence. Réalités sociologiques qui de mon point de vue perdurent, car celles-ci sont en lien avec la situation géographique de la Baixada Fluminense, en sa qualité de milieu semi-urbain au sein duquel est incluse la commune de Paracambi. Elle dénote ainsi une diversité de profils sociologiques dont les impératifs à court terme étaient distancés du projet écosocialiste du mouvement des travailleurs ruraux sans terre. Cette dissolution et ses causes ayant abouti, au remaniement des stratégies d'une organisation comme la Commission Pastorale de la Terre, qui a alors investi les aspects techniques et productifs des mouvements d'occupation de terre afin de tenter de résoudre les problèmes pratiques révélés par ces mouvements, tant d'un point de vue organisationnel et politique, que cognitif, compte tenu du désintérêt de certains de ces mouvements pour les techniques de plantation.

L'incursion du mouvement syndical au sein de ces mouvements d'occupation se fit tardivement d'après l'auteur. En effet, ce n'est qu'à la fin des années 1970, sous l'impulsion à nouveau du Diocèse de Nova Iguaçu et en collaboration avec la F.E.T.A.G (Fédération des Travailleurs dans l'Agriculture de l'État de Rio de Janeiro) qu'un syndicat au sein de la région de la Baixada Fluminense fût créé. Elle exemplifie la relation qui s'opère entre la ville et la campagne, à travers un mouvement d'occupation constitutif de son ethnographie : le Mutirão

²⁰⁸ Ibidem, p.173

²⁰⁹ Ibidem, p.174

de Gandu, qui procède à travers des entités citadines. Cette relation brise la potentielle marginalité politique des mouvements sociaux ruraux qui s'en trouveraient éloignés des moyens et des réseaux communicationnels que la ville pourvoit. Elle observe par ailleurs l'articulation, entre les mouvements d'occupation de la région, et les organisations gouvernementales régionales ou fédérales, afin notamment que celles-ci portent leurs revendications auprès du gouvernement fédéral qui est le seul habilité à désapproprier des terres, à des fins d'intérêt sociaux, au bénéfice de ceux qui l'occupent. Elle évoque ainsi le statut des établissements (assentamentos) rattachés aux gouvernements régionaux, où les terres sont déclarées d'utilité publique, et nécessitent le paiement d'un droit d'usage, et sont destinés à la création de fazendas dites expérimentales. Les établissements régionaux sont passibles de spéculation foncière puisque les familles initialement occupantes s'en trouvent à devoir payer un loyer. Elle caractérise ensuite les années de gouvernance de Leonel Brizola à travers sa volonté politique d'apaiser les conflits en zone rurale pour une part liés à l'indétermination du statut juridique des terres occupées, celui-ci ayant assuré une médiation en vue de faciliter les processus de désappropriation de terres en cette région auprès du gouvernement fédéral. Elle décrit à la suite l'implication d'une institution nommée EMATER (l'Entreprise d'Assistance Technique et d'Extension Rurale du gouvernement fédéral) dont les fonctions consistent à vérifier le traitement et le type de sol, si les cultures lui sont adéquates, tout comme les instructions relatives à la plantation et la cueillette. En vue que des crédits provenant de la PROCERA (qui est le programme de crédit Spécial pour la réforme agraire) soient attribués aux cultivateurs de ces parcelles de terre. Les techniques de culture de l'EMATER devant pour cela être jugées pertinentes aux projets de chacun. Dès lors ces ressources sont conditionnées par l'évaluation et la confirmation de cette adéquation. Voilà pourquoi les établissements (assentamentos) ne se passent pas de l'effective participation de cette organisation fédérale. Cette institution assurant, par ailleurs, diverses formations dotant son registre d'actions d'un volet social. L'implication de cette organisation ne fût pas sans rencontrer de vives critiques au regard soit de l'insuffisance de ses actions, soit du fait qu'elle en vienne à favoriser certains groupements sociaux au détriment d'autres. Le cheminement de cette assistance technique mettant parfois des mois à parvenir aux cultivateurs, quand elle ne se caractérise pas par l'absence de techniques spécialisées. L'entraide mutuelle entre cultivateurs devenant alors le principal recours à la transmission des savoir-faire.

En conclusion de son mémoire, Heolaise Guimarães de Menezes s'interroge sur l'influence des médiateurs dans la constitution des identités sociales²¹⁰ de ces mouvements d'occupation. Médiateurs que j'étendrai pour ma part à l'ensemble des systèmes sémiotiques déployés, durant ces occupations, au bénéfice de la formation de collectifs historiquement et spatialement singularisés. Influence qu'elle décrit de la façon suivante : « *Ce sont eux qui détiennent le plus important potentiel de production des visions du monde et le faire en sorte qu'elles soient incorporées, « naturalisées » par ceux qui visent à les représenter. (...) Les groupes sociaux se reconnaissent à travers leurs médiateurs et les entités qui les représentent et les caractéristiques attribuées par ceux qui ont le pouvoir, comme l'affirme Bourdieu, d'influencer les caractéristiques des identités*²¹¹ ». L'auteur de ce mémoire, en vient donc, sans explicitement le formuler, à défendre une conception relationnelle des formes d'individuation politique des représentants de ces mouvements, qui sont discursivement et sémiotiquement

²¹⁰ Qu'elle vise à dépasser comme je le montrerai plus loin.

²¹¹ H.R. Guimarães de Menezes, *Reforma agraria e identidade social na Baixada Fluminense: uma nova correlação rural-urbana*, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 1991, p. 254

construites. Cet auteur perçoit ainsi les discours, auxquels elles attribuent les facultés de penser et de raconter les luttes et leurs spécificités, tels les fruits d'une lutte interne aux mouvements pour la représentation. Quel que soit le degré de validité de ce point de vue, je pense surtout ces discours tels des opérateurs de transmission d'une mémoire collective nécessaire à l'ancrage politique et social de ces collectifs. Elle prête à ces discours la capacité d'influencer directement le cadre processuel de la lutte, qu'elle compare à la caractérisation des identités sociales qui se forment à partir de lui. Car selon elle, les discours pénètrent les événements et conditionnent l'objet social qu'ils nomment. Ces médiateurs, que l'on pourrait dire discursifs, ordonnent le monde social selon leurs intérêts spécifiques, que cet auteur appréhende à travers l'effet d'imposition des schémas d'organisation des classifications et des classes sociales. Les altérités et les positions de sujet en usage parmi ces groupements sociaux s'en trouveraient ainsi imprégnées par la « vision » d'entités autres ou par celles de leurs représentants, et non nécessairement par des caractéristiques qui leur seraient propres, comme on a pu en voir un exemple au cours de la section précédente. Dès lors pour cet auteur l'expression identitaire de ces collectifs s'appuie sur l'incorporation des évaluations externes à ces collectifs, qu'elle décrit comme exclus des formes de participation à la vie politique et sociale alors même que ces mouvements d'occupation sont des formes participatives, politiques et sociales. Le point de vue de cet auteur semble vouloir établir le fait que ces collectifs sont parlés avant d'être parlant. Dès lors, leur autonomie en passe par leur capacité à se détacher des discours des médiateurs. Elles différencient ainsi les médiateurs entre eux selon leurs affiliations, leurs formes de lutte, leurs objectifs et leurs discours, qui sont nous dit l'auteur: « *chacun (...) responsable de la production des idées et des identités (j'ajouterai discursives) incorporées par les agents sociaux*²¹² ». D'après cet auteur, ces médiateurs ont une idée a priori de ce que doit être la lutte pour la terre qu'ils tentent de concrétiser, notamment en nourrissant l'imaginaire et les dispositions de ceux qui luttent pour la terre. Elle s'appuie sur un auteur dont elle rapporte les termes et auquel elle empreinte l'idée d'une transmission, par l'un des médiateurs, en ce cas l'Église à travers la Commission Pastorale de la Terre, d'une composition du monde sociale singulière et de schémas, je suppose de pensée, qui organisent les classes sociales entre elles, à travers notamment la production d'une vision du monde spécifique rattachée aux composantes non moins spécifiques d'un « nous ». L'affirmation d'une identité sociale qui se voudrait homogène est remise en cause dans le cadre de son ethnographie par le répertoire des identités virtuelles à la disposition des agents, mettant en avant selon le contexte l'une d'elles plutôt que celle que les médiateurs leur ont assigné. Fait qu'il m'a été possible de vérifier sur le terrain, compte tenu des affiliations multiples des agents. L'auteur en vient donc à défendre la thèse d'une virtualité des identités plutôt que l'idée d'une identité sociale naturalisée ou internalisée.

Cette approche relationnelle et pragmatique des formes d'adresse qui opèrent à partir des discours d'agents représentant des entités historiquement impliquées dans la constitution de collectifs rattachés aux mouvements d'occupation de cette région, va me permettre d'identifier les registres et les opérations de la forme interactionniste, en lien avec la situation d'énonciation, présidant à la co-construction d'une cognition nécessaire à l'orientation des actions potentielles des participants de cette occupation de terre. Mais avant cela, il va me falloir éclaircir le rôle du principal organe sur lequel repose cette forme interactionniste à savoir la voix.

En vue d'alimenter cette section, j'aurai recours aux articles de Victor Rosenthal, *la voix de l'intérieur*, et de Michael Houseman, *Relations rituelles et recontextualisation*, afin de

²¹² Ibidem, p.255

décrire la façon dont les voix qui participent de la forme interactionniste qui suivra, en viennent à recontextualiser les relations externes et internes des participants de cet acte œcuménique. Celles-ci co-construisent une cognition spécifique qui oriente les actions potentielles des participants de cette occupation. Actions potentielles qui s'en trouvent conditionnées par le devenir de cette occupation. Puisqu'en effet, la voix en son émission spatiale et son principe, décrits par l'article de Victor Rosenthal, transfigure une voix intérieure, spontanée, minimaliste ou dialogiquement nourrie, en une extériorité qui s'en trouve perceptivement incorporée par le ou les destinataires (y compris par le locuteur) auxquels cette voix intérieure transfigurée s'adresse, créant à son tour, au sein du ou des destinataires un espace dialogique qui impulsera, de sa ou de leur part, une réponse ou une non réponse, c'est à dire une pensée, une incompréhension ou une abstention. Dès lors, selon ce circuit descriptif, l'extériorité d'un discours énoncé est en même temps intériorité d'un discours perçu.

De son côté, l'article de Michael Houseman résume les termes d'une approche relationnelle du rituel, plus amplement développé dans son ouvrage co-écrit avec Carlo Severi, intitulé *Le Naven ou le donner à voir*, qui consiste à considérer « *les performances rituelles comme l'actualisation d'un réseau de relations* ²¹³ » enchâssées entre des humains et des entités non humaines. Ainsi le propre du rituel, se caractériserait par la synchronie relationnelle qu'il instaure entre des humains et des entités non humaines, et suppose une participation personnelle (stipulée) et émotionnelle de ces relations. Ces deux approches se rejoignent, si l'on tient compte de la définition donnée par Victor Rosenthal de la parole intérieure, entendue tel un organe de relations (conjointement à la définition de l'énonciation qui n'est autre qu'une actualisation de la langue). Ce que je chercherai à mettre en exergue, dans un premier temps, à travers l'analyse de la forme interactionniste qui va suivre, c'est une parole adressée à un soi collectif en relation. Parole qui soit réfère à la situation pragmatique d'énonciation, soit qui exprime le point de vue d'une entité énonciative. Ces "soi" varient selon l'univers référentiel rattaché à la position de sujet "nous", autrement dit, selon l'affiliation, la mémoire et les registres investis par les locuteurs. Dans un second temps, je chercherai à déceler la façon dont ces soi collectifs différenciés en viennent à redéfinir les relations entre les participants de cette interaction (concomitamment avec des entités non humaines) et du même coup leur cognition en vue d'établir un répertoire d'actions potentielles à la portée des participants de cette occupation.

Ce que je chercherai donc à identifier à travers l'épistémologie religieuse et métissée mise en œuvre au cours de cet acte œcuménique ce sont les différentes strates attenantes au cadre processuel de cette lutte, à travers premièrement la constitution énonciative renforcée de ce collectif, deuxièmement l'acquisition de savoirs expérimentiels et réflexifs, et en dernier lieu, la formation d'instances constitutives d'un théâtre de l'imaginaire.

2.3. Procédure de formation d'un espace utopique.

L'analyse des énonciations qui vont suivre s'effectuera à un niveau méta-discursif ou réflexif, puisque selon Clélia Spinardi Jubran auteur du chapitre intitulé *Spécificités de la référenciation méta-discursive*, issu de l'ouvrage collectif intitulé *Référenciation et discours*, duquel je retiens que l'épistémologie relative à la ligne constructiviste de la cognition, suppose

²¹³ M. Houseman, « Relations rituelles et recontextualisation », dans *Multiplicity of Meaning and the Interrelationship of the Subject and the Object in Ritual and Body Texts*, H. Wazaki (éd.), Nagoya University, 2008. URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00445620..> Consulté le 15 juin 2016, p.2.

un changement de cadre, à travers lequel les objets de discours (entendre les référents) sont les fruits négociés d'interactions intersubjectives. Ainsi les entités désignées au cours de ces interactions sont directement en lien avec les procédures énonciatives mises en œuvre par les locuteurs, procédés qui ont pour fin la représentation de ces entités et la nature propositionnelle de leurs énoncés en situation d'interaction. Les référents s'en trouvent dès lors être générés intra-discursivement, et évolués à mesure du déploiement temporel des discours. Après avoir mis en parallèle et différenciées les fonctions idéelles et méta-discursives du langage, en vue notamment de les dépasser, elle affirme que d'un point de vue méta-discursif ou réflexif, les deux ontologies distinguées au début du précédent chapitre se confondent, dès lors la matérialité de l'objet extérieur au langage devient celle du langage, du fait que la construction de la référentialité en vient à établir des objets de discours qui se retrouvent à travers n'importe quel usage de la langue. J'aurai cependant tendance à défendre l'hypothèse inverse, celle d'une irréductibilité de l'événement ou du réel, vis-à-vis de toute construction discursive a posteriori visant à l'évoquer. Je reprendrai ce point après finition de l'exposé de sa ligne argumentative. Dès lors, la spécificité du métadiscours selon cet auteur ne s'établit plus à partir de l'opposition entre usage du discours, et mention faite au discours, syntagmes qui décrivent les fonctions idéelles et métadiscursives mais à partir de la nature de l'objet de discours que le métadiscours institue, à travers la désignation de la projection et/ou de l'introjection de l'instance d'énonciation dans la matérialité textuelle. Le discours, à travers cette procédure d'auto réflexivité discursive, devient à lui-même son propre référent. Outre le caractère heuristiquement fécond d'une réflexivité et d'une référentialité internes aux discours de ceux qui les énoncent, qui laissent présager que les instances d'énonciation se confondent avec la situation d'énonciation ou qu'elles réfèrent à des entités intra-discursivement énoncées, il n'en reste pas moins vrai que l'événement source de la construction interactionniste et référentielle que cet auteur décrit se pose irrémédiablement comme extérieur à celle-ci compte tenu du fait que le langage n'est pas le seul mode d'appréhension sensorielle des réalités faisant ou non l'objet en contexte de symbolisme. Ainsi l'autoréférentialité induite par le symbolisme mis en œuvre au cours d'un rituel, de manière générale, ne concerne pas uniquement le texte, mais aussi des éléments extérieurs au texte qui n'ont pas nécessairement besoin de celui-ci pour être en tant que tels exprimés, désignés et perçus.

Bien que je privilégie dans le cadre de cette section le point de vue épistémologique développé par Clélia Spinardi Jubran, compte tenu de la matérialité textuelle que j'aurai, à travers mon analyse, à traiter. Je fais mien le principe, souligné par Michael Houseman, qui vise à orienter l'ensemble de mon ethnographie, selon lequel l'événement rituel participe « *d'une mise en acte inhabituelle de relations particulières* » et se pose tel « *un processus de recontextualisation* ». Dès lors, « *les rituels mettent en place des contextes singuliers et hautement intégratifs pour des discours et des actions intervenant au-delà du rite lui-même mais procédant de relations actualisées au cours de leur performance*²¹⁴ ».

Je vais dans le cadre de l'analyse de la forme interactionnelle à suivre, donnant lieu à l'accomplissement d'un geste commémoratif, extraire les énoncés qui me paraissent les plus significatifs du point de vue de la modulation christianisée du trait relationnel inhérent à

²¹⁴ M. Houseman, « Relations rituelles et recontextualisation », dans *Multiplicity of Meaning and the Interrelationship of the Subject and the Object in Ritual and Body Texts*, H. Wazaki (éd.), Nagoya University. URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00445620>. Consulté le 15 juin 2016, p.4

l'ontologie Tupi-Guarani. Cette modulation s'observe à travers le principe²¹⁵ de reproduction d'un présent ethnographique, qui participe à chaque fois d'un référent mythique spatialement ancré, engageant le corps, la parole et le collectif.



Photographie prise durant le discours de Padre Geraldo, Paracambi 2009

(1)²¹⁶ Padre Geraldo : Je veux donner mon bonjour à tout le monde.

Les participants : Bonjour !

Padre Geraldo : Les lutteurs anciens et les nouveaux, ceux qui déjà il y a vingt, trente ans et ceux qui étaient en train de commencer. Je voudrais donner un bonjour chantant. Alors c'est le suivant, nous chantons avec le geste. (à moi: garde ici ton cellulaire, il fait ainsi mention à mon enregistreur). Bonjour la terre, tu es avec le jour... bonjour à toi qui est du cœur, bonjour à toi, bonjour à toi. Aeee chantons à l'unisson, bonjour le ciel, bonjour le terre, bonjour... Bonjour à toi qui est mon frère, bonjour à toi qui est

²¹⁵ Principe qui fût initialement énoncé par Pierre Clastres à propos d'un chant mythique Guarani adressé au père premier :

*« Toi seul Karai père véritable,
quant aux flammes toujours renaissantes,
celles que rien jamais n'atteindra,
celles qui font que je me dresse,*

*quant à elles, tu feras qu'en soit le gardien ton fils, Karai Grand Cœur. » P. Clastres, *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des indiens Guarani*, Éditions du Seuil, Paris, p.36*

« IV. 1. Karai : flamme, feu solaire, chaleur, renaissance régulière du divin comme nature. Ce retour éternel du même garantit aux Guarani que les dieux ne sont pas morts. » Ibidem, p.37

²¹⁶ Les chiffres en gras et entre parenthèses correspondent au séquençage nécessaire à l'analyse.

du cœur. Bonjour à toi, bonjour à toi qui est ma sœur. Bonjour à toi qui est du cœur. Bonjour à toi, bonjour à toi...

Chantons de nouveau ! Saluant la belle nature, notre lumière. Allons-nous en ! Le chant se répète à l'unisson²¹⁷.

(1) Padre Geraldo qui supervise la Commission Pastorale de la Terre de Nova Iguaçu commence par exprimer, en première personne, sa volonté d'adresser ses salutations à l'assemblée, qui le salue en retour. Puis, il catégorise cette même assemblée en deux générations, que recouvre l'emploi des adjectifs « anciens » et « nouveaux » auxquels réfèrent les syntagmes « ceux qui étaient déjà il y a vingt, trente ans » et « ceux qui sont en train de commencer ». Il use d'une itération afin d'exprimer à nouveau sa volonté d'adresser ses salutations à l'assemblée tout en spécifiant la modalité énonciative qu'il choisit d'adopter : « Je voudrais donner un bonjour chantant. » Modalité énonciative qu'il transfigure aussitôt en modalité collective d'énonciation, tout en stipulant la modalité kinésique qui l'accompagne : « nous chantons avec le geste ». Ce chant pour l'essentiel use d'un parallélisme de forme-syntaxique qui consiste en une forme d'adresse itérative mettant en relation la terre, le jour, le terme d'adresse toi, le cœur, le ciel, le frère, la sœur, la nature et la lumière. (Dont nombre des figures sont représentés par le drapeau). Ce chant est entrecoupé d'une précision stipulée quant à la modalité collective d'énonciation de ce chant. Celui-ci se pose dès lors tel le script d'ouverture de la recontextualisation des relations entre les participants (qui s'en trouvent individués à travers le terme d'adresse utilisé par ce chant) et des entités non humaines.

(2) Maintenant nous allons donner un bonjour aux personnes les plus importantes qui existent au monde, celles qui alimentent notre vie, celles auprès desquelles nous voulons tout faire pour leur plaire et vivre ce qu'elles veulent que nous vivions. Chantons : bonjour père, bonjour fils, bonjour esprit d'amour et de paix. Bonjour Dieu qui est notre père. Bonjour Jésus qui est notre frère. Bonjour père. Bonjour fils. Bonjour grand père. D'accord. Allons chanter cette même musique.

(Les participants répètent à l'unisson les paroles de ce chant avec le curé) Maintenant je veux vous dire la chose suivante, cette question d'occuper la terre, quelques-uns parmi vous ne le savent pas, mais nous sommes actualisant un geste biblique, un geste du peuple de Dieu, il me semble c'est une définition commune (pour) la majorité d'entre nous, la bible est notre livre de référence n'est-ce pas ? Et le peuple de Dieu, l'histoire de ce peuple est notre histoire. Nous sommes continuant cette histoire. L'histoire est une seulement, deux histoires n'existent pas. Depuis Adam, passant par Moïse, par tout le monde, ici au Brésil aussi il a déjà lutté pour la conquête de la terre. Et dans cette célébration, nous allons étendre notre pensée, notre union, notre énergie avec toutes ces personnes qui ont construit avec nous cette histoire.

Et après nous serons en train de regarder ainsi ces visages, nous avons vu des gens anciens dans la lutte des terres et nous sommes en train de vivre un moment très important, reprendre la lutte et les occupations qui ont ici dans la Baixada. Ici a commencé, la reprise en 84. C'est très important, je veux rappeler là aux gens que l'occupation de terre à Campo Alegre, ce fut l'Église catholique, surtout le père Matheus, là à Nova Aurora, qui a créé et a organisé le premier groupe pour faire la grande occupation de (je suppose de terre) avec tout l'appui de (je suppose de Dom

²¹⁷ Pour lire ce texte en langue vernaculaire se référer aux annexes 2, texte pp. 90-91-92-94-95.

Adriano Hippolito évêque du Diocèse de Nova Iguaçu) ? je veux récupérer un peu de cette histoire, qui est importante je trouve. Après je veux rappeler qui était déjà là dans cette lutte il y a plus de trente ans. Levez la main.

Un homme : j'étais là il y a vingt-trois ans.

Padre Geraldo : Plus de trente ans qui est ? Humm tu n'es pas, il n'y pas un jeune homme de plus de trente ans. Qui est de plus de vingt ans ? Qui est de plus de 10 ? De plus de 20 ans ? Ahh cela là Guilherme, cela là ! Qui a plus de quinze ans ?

Un homme : J'y étais, moi j'étais enfant.

Padre Geraldo : 10 ans ? Et qui a cinq ans ? Qui a un an seulement ? Levez la main ? (Rires)

Voix au fond : vous êtes de Campo Alegre ? (Différentes voix s'interposent) Allons là, allons là²¹⁸.

(2) Il use, à présent, d'un déictique temporel afin de désigner la posture collective, imprégnée de déférence, qu'il souhaiterait voir adopter envers des entités non humaines qu'il décrit comme des personnes faisant office de figures parentales nourricières, que cette posture viserait à contenter. À travers ce geste commémoratif les rôles sociaux masculins de parenté s'en trouvent déifiés, et les figures du divin associées au christianisme, rapportées à des relations de parenté agnatique. Les participants suite à la demande du Padre Geraldo répètent en chœur les termes de cette énonciation. Il use à nouveau d'un déictique temporel afin d'indiquer un changement de registre énonciatif, et de contenu. Dès lors, Padre Geraldo décrit la double inscription mythologique et historique du présent ethnographique constituée par cette occupation de terre, qu'il qualifie d'une part de « *geste biblique* » incombant « *au peuple de Dieu* », avec cette particularité qui consiste à faire passer le « *texte biblique* » pour une réalité historique tangible. Je soulignerai par la suite la dimension politique de cette affirmation, qu'il fait remonter jusqu'au « premier homme », c'est à dire Adam. Cette conception pour le moins singulière de l'histoire n'est pas sans rappeler ce qu'écrivent Déborah Danowski et Eduardo Viveiros de Castro à propos des Amérindiens²¹⁹.

L'extrait du texte de Déborah Danowski et Eduardo Viveiros de Castro, concerne la reproduction d'un présent ethnographique qui se définit comme opposé au temps historique de l'État-nation, celui-ci m'apparaît explicité le geste entrepris par le Padre Geraldo, d'un retour et d'une rémanence d'un passé mythologique qu'il résume, donc qu'il récapitule, tout en mobilisant une figure pré-cosmologique, qui est celle d'Adam, qui selon le « *texte biblique* » est une figure d'avant la chute. Cette rémanence est d'autant plus observable à travers le partage du schéma relationnel alliant des éléments terrestres à des figures mythologiques, le feu et le Karai dans la mythologie Tupi-Guarani, la terre et la figure de Dieu dans la mythologie Judéo-Chrétienne. Ainsi ces énoncés me semblent caractéristiques de l'actualisation opérée par cet acte œcuménique en contexte d'occupation de terre (dont la composante chantée a été définie par l'un de mes interlocuteurs privilégiés comme l'une des formes adoptées par la *mística*²²⁰), d'un

²¹⁸ Pour lire ce texte en langue vernaculaire se référer aux annexes 2, texte pp. 90-91-92-94-95.

²¹⁹ Ibidem, pp. 276-278

²²⁰ Cet extrait d'entretien, mené auprès de Luiz Fernando qui fut un ancien membre de la Commission Pastorale de la Terre de Nova Iguaçu et l'un des responsables de l'assentamento de Marapicu, qui contribue à considérer la *mística* telle une technique vocale, auditive, visuelle et gestuelle de mobilisation de l'attention (ou de son détournement si l'on en suit les termes de cet entretien). Celle-ci s'en trouve jointe d'une conception discursive de l'identité paysanne que cet extrait pourvoit. Par ailleurs, il semble d'un intérêt certain de souligner que les populations amérindiennes du Brésil ne sont pas dépourvues de pratiques agricoles, voir à ce propos l'introduction du résumé en ligne de Carla Teresa dos Santos, URL : <http://www.aba-agroecologia.org.br/revistas/index.php/rbagroecologia/article/viewFile/8928/6255>, consulté le 10/07/2016.

schéma relationnel qu'emprunte la pensée amérindienne et la pensée judéo-chrétienne à des fins de reproduction d'un passé mythologique, c'est à dire à des fins d'actualisation d'un « présent ethnographique ».

Afin de souligner la dimension politique du récit relatif à l'identité scripturaire mobilisée au cours de l'énonciation du padre Geraldo et l'usage politique d'un recours à l'histoire dans les énoncés qui suivront, j'aurai recours à un point de comparaison constitué par le chapitre de Michel Naepels intitulé, *Le conflit des interprétations. Récits de l'histoire et relations de pouvoir dans la région d'Houailou*, issu de l'ouvrage collectif intitulé *Pour une anthropologie de l'interlocution : rhétoriques du quotidien*. Puisqu'en effet, Michel Naepels à travers ce chapitre porte une attention particulière aux registres historiques, cérémoniels et cognitifs de discours impliqués dans des conflits fonciers en Nouvelle-Calédonie. Il relève ainsi la légitimation qu'opère les récits historiques, qui sont le plus souvent des récits généalogiques de relations agnatiques, dans le cadre de revendications foncières. Ainsi que la fragmentation de ces récits selon les revendications que ses interlocuteurs mettent en avant.

Je n'ai pas, en comparaison, relever comme étant significative la situation d'interlocution induite par l'énoncé qui me fut adressé dans la mesure où le niveau de compréhension linguistique réciproque était quasi nul, et que ma présence était à l'époque considérée comme celle d'un simple spectateur (bien que les personnes m'ayant convié à cette occupation étaient informées que je faisais une étude au sujet de la *mística*).

Tout comme la nomination des regroupements agnatiques de clans Mèyikwéö, la nomination des figures non humaines associées à ce regroupement agnatique donne lieu à une multiplicité d'exégèses historiques de ce mouvement d'occupation, comme le montre la suite de mon ethnographie que je n'aurai pas le temps de vous présenter ici.

Je voudrai cependant étendre la comparaison entre ces deux situations ethnographiques distinctes, à travers la double dotation statutaire et foncière, qu'observe l'accueil des étrangers au clan en Nouvelle Calédonie, qui procède soit par alliance, soit par relation agnatique. Compte tenu de la dotation statutaire conférée par l'occupation d'une terre au Brésil, qui s'en trouve figurée en ce cas sous l'égide d'une relation agnatique avec des entités non humaines.

L'accueil, comme l'occupation, supposent une « *réorganisation sociale locale* » et un changement de nom des collectifs impliqués, dans le cas de l'accueil. Ainsi la relation d'alliance

Pratiques agricoles qui rejoignent, ou qui inspirent, le souci de préservation de la biodiversité revendiqué par le mouvement des travailleurs ruraux sans terre, décrit par Renato (apiculteur) dans l'article relatif à l'histoire de ce campement : <http://boletimmstrj.mst.org.br/acampamento-marli-pereira-da-silva-5-anos-de-luta-lona-e-festa-em-paracambi/>, consulté le 10/07/2016.

« *C'est plus une animation. Nous utilisons beaucoup cela ici quand nous percevons que le groupe (la classe) est fatigué. Voulant s'assoupir. Cela fait partie de la mística, n'est ce pas. Cela ici a beaucoup à voir aussi avec les racines paysannes, n'est ce pas. Parce que je ne sais pas si tu sais, toutes les actions sont implémentées par le paysan, le paysan a proprement dit, il est chantant, il est tout dans la collectivité. Cela depuis le désherbage, depuis la préparation du sol, de la cueillette. Alors il est tout aussi un acte festif. Il est principalement, quand arrive la période de la récolte, si tu as ton garde provision plein de maïs et tu vas égrener, ensemble avec un groupe de voisin qui va par là pour t'aider. Là ils forment ce groupe et ils commencent à chanter et à bouger dans les choses. Et nous, comme éducateur social, nous utilisons beaucoup cela non seulement pour maintenir la culture vivante, n'est ce pas, la culture paysanne vivante dans les espaces où sont discutés, comment aussi nous utilisons comme une forme de réveil les personnes. Vous êtes déjà venu battre le blé, une fois arrivé là et faire un polichinelle, un évènement enthousiasmant (littéralement un réchauffement). Là tu utilises ces musiques, les gestes, justement pour faire un battage de blé déguisé, de façon à ce que personne ne perçoive qu'il est en train de battre le blé. Tu as compris ? Alors c'est une forme de mística que nous utilisons beaucoup. Seulement j'utilise plus cela dans les écoles, dans les activités de cours, semblable, a une infinité d'autres. Et celle-ci fut amené à survenir parce que nous étions justement en train de parler de la production, n'est ce pas, je ne sais plus ce que. Alors j'ai utilisé celle-ci hier. » Pour lire ce texte en langue vernaculaire se référer aux annexes 2, texte p.93*

établie dans le cas de l'accueil entre groupes de co-résidents, est partiellement antagonique (ou de mésalliance) dans le cas des occupations de terre au Brésil. Il est intéressant d'observer, dans le cas de l'inclusion agnatique en Nouvelle Calédonie, la relation entre le nom et l'histoire. Le changement de nom ou l'effacement du nom suppose l'entrée dans un nouveau régime d'historicité. Le point saillant de cette comparaison réside dans la forme discursive à travers laquelle se déploient ces récits historiques, qui prend le nom de *vivaa*. Celle-ci est un discours cérémoniel de déclamation généalogique qui présentifie une version consacrée de l'histoire et des relations entre clans. Outre la généalogie établie par des agents pastoraux, avec des entités non humaines, qui s'observe ici et là au cours des interactions procédurales (interactions qui s'entendent telles des prises de paroles ordonnées et statutairement consacrées) sur lesquelles s'appuient les *místicas*. Les aspects cérémoniels et les registres historiques mobilisés par les formes discursives au cours de l'accueil et de l'occupation autorisent cette comparaison. Il ne serait cependant être question de vérité dès lors qu'il est question d'organisation locale, notion mobilisée par Michel Naepels dont la résonance religieuse²²¹ rejaillit, du fait qu'il ne prenne pas le temps de la définir. Dès lors les registres religieux et historiques constitutifs de cette interaction procédurale, informent non pas une vérité mais un réel (constitué à travers les positionnements relationnels singuliers de ces discours) situé à l'exact entrecroisement de ceux-ci. J'étendrai cette comparaison à l'idée émise par Michel Naepels que ces discours cérémoniels se posent telle la manifestation d'un ordre politique et la production d'un régime d'historicité localement ancré. Je clôturerai cette idée, à travers celle constitutive d'une transmission générationnelle des savoirs constitués par ces récits, comme générant les conditions de stabilisation interne à ces collectifs, et la dimension onirique de cette transmission. La suite de l'énonciation du Padre Geraldo exemplifie les opérations discursives soulignées par cette comparaison. En effet, il procède à un rappel historique, qu'il introduit à partir de la présence mentionnée du rapport de force co-organisé par le Diocèse de Nova Iguaçu, à travers la Commission Pastorale de la Terre au cours de l'occupation de Campo Alegre survenue au mois de Janvier 1984, qu'il présente comme une action de l'Église catholique et de l'un de ses coreligionnaires. Il promeut ainsi l'action politique et sociale du courant religieux qu'il représente. Puisque ce rappel se fait au détriment de l'ensemble des agents (non exclusivement pastoraux) qui furent engagés dans ce mouvement d'occupation, asseyant ainsi la légitimité politique de l'entité (à savoir l'Église) qu'il présentifie. Il rend réflexivement compte de l'occupation de Campo Alegre et du soutien qui y fut apporté, par les gestes discursifs et mémoriels qu'il opère. L'un d'eux concerne les personnes qui étaient présentes au cours de l'occupation de Campo Alegre, qu'il répète, afin de distinguer les générations engagées au sein de cette occupation.

(3) Padre Geraldo: J'ai de plus quelques informations importantes à réaffirmer. Vous savez déjà mais c'est important, c'est la chose suivante. C'est que la juge a donné un ordre équivoque. Nous sommes l'Église catholique qui appuie le mouvement, je veux dire pour vous cela, votre lutte est juste (...) ce n'est pas une invasion désordonnée, c'est une chose pensée, étudiée, donc c'est une question de lutte pour la réforme agraire, ce n'est pas vouloir la terre pour vendre, c'est vouloir la terre pour produire. Alors je trouve que c'est important cela. Elle a donné cet ordre équivoque, déjà durant l'année 2005 un décret de l'ordre de désappropriation, déjà en 2005, n'est-ce pas ? Et la fazenda fut évaluée comme improductive en 2005, et le nouveau propriétaire a encore enregistré chez le notaire. Il a attrapé la désappropriation qui était déjà en marche pour acheter et pour cela qu'il est faisant n'est-ce pas correct et nos avocats ont à montrer cela pour garantir notre présence ici. Maintenant je

²²¹À travers la prétention des religions à la vérité, voir à ce propos l'ouvrage Vincent Delecroix nommé *Ce n'est point ici le pays de la vérité*.

veux rappeler pour vous, quand nous sommes dans cette lutte, nous évoquons le nom de Dieu, parce que Dieu a libéré le peuple juif, le peuple hébreu d'Égypte pour la libération et je crois que...

Chacun de nous, catholiques, évangéliques, le personnel du temple, les spiritistes, pour nous la définition de Dieu est la plus intime, et la plus profonde qui existe dans le monde. Il y a un chant qui est notre, qui pose un peu cela et que j'aime beaucoup chanter. Il dit ainsi, Dieu est amour. Risquons-nous à vivre par amour. Dieu est amour et il vient s'unissant. Les amis, ils n'avaient pas peur d'aimer, ils n'avaient pas peur de se risquer à vivre par amour. Vous êtes faisant cela ? Nous allons chanter, parce que vous êtes faisant cela ? Nous allons chanter, parce que vous êtes vivant cela, ils sont faisant cela et ils vont conquérir cette terre parce qu'ils créent dans cela. D'accord, Amen. Chantons. C'est ainsi: « Dieu est amour, risquons nous à vivre par amour, Dieu est amour, il vient écartier la peur. Dieu est amour, risquons-nous à vivre par amour. Dieu est amour il éloigne la peur. Seulement les hommes maintenant ! (Ils répètent le chant). Voyons si les femmes ont appris ? Les femmes n'apprennent pas encore.

Un homme: où sont les femmes ? Par ici les femmes en nombre.

Padre Geraldo: Les femmes en nombre sont venues ! Chantons tout le monde plus d'une fois ! (Tous chantent ensemble le même chant)²²².

(3) Il entame un monologue qui débute par un énoncé assertif, lié au contexte de réitération interne de cet énoncé, qu'il adresse aux participants. Il met ainsi en scène une situation interlocutive entre un actant qui mobilise un énoncé équivoque que l'Église, en sa qualité d'entité d'appui de ce mouvement d'occupation, médiatise conjointement à la personne énonciativement instanciée du Padre Geraldo. Il affirme de la sorte la justesse de cette lutte dotée d'une intention réflexive, représentée en cette territorialité circonscrite par ce mouvement d'occupation et l'avènement de la réforme agraire. Il détermine ainsi les volitions, à la fois négative et positive, en lien avec cette occupation de terre. Il valorise, à la suite, la proposition qu'il vient d'énoncer et rappelle l'historicité liée à cet énoncé équivoque, à travers ce que Jacques Bres nomme une narrativisation d'une scène interlocutive, qu'il définit comme un « *fonctionnement interactif du récit* ²²³ ». Cette narrativisation engage deux niveaux de temporalités : d'une part, le temps du raconter entre le narrateur (représenté par les positions de sujet je et nous) et les narrataires (représentés par la position de sujet vous); et d'autre part, le temps raconté (à travers une série d'actants).

Ainsi Jacques Bres relève et souligne l'hétérogénéité spatiale, temporelle et personnelle des scènes du temps du raconter et du temps raconté. Les actants sont une juge, un décret de désappropriation, une fazenda, un propriétaire, un notaire, des avocats, le collectif, Dieu, les peuples : juif et hébreu, des catholiques, des évangéliques, le personnel du temple, des spiritistes, les gens et un chant. Ceux-ci participent de la configuration relationnelle du réseau, d'antagonisme et d'alliance, en lien avec la situation d'énonciation.

La position de sujet "nous" renvoie du fait de la référenciation interne à laquelle procède l'énonciation du padre Geraldo à la fois au collectif réuni au cours de cette assemblée, collectif dont il exprime le potentiel pluralisme religieux, qu'à l'Église. Cette tendance œcuménique il la caractérise, concomitamment à la notion de « *Dieu* » qui est un nom, une définition et une émotion (soit le terme d'une relation). La fin de cette énonciation mobilise une multitude de personnes : « *les gens* » à laquelle est jointe une diversité de prédicats qui ont en partage un

²²² Pour lire le texte en langue vernaculaire se référer aux annexes 2, texte pp. 90-91-92-94-95.

²²³ J. Bres, « La narrativisation de la scène interlocutive. De ce que l'on fait (parfois) en racontant quelque chose », *Cahiers de praxématique*, n° 13 (janvier 1989), p.20

registre affectif similaire, à celui du nom de Dieu. Ce qui revient, de mon point de vue, à doter d'une définition implicite le nom de Dieu. Cette définition réside dans la multitude de personnes positivement affectées par la vie à contrario d'une multitude affectée par la peur. Ce qui demande, que le collectif des narrataires se confonde progressivement à cette définition, sur l'axe du temps du raconter.

Il est à remarquer que l'énonciation de ce chant observe une division sexuelle et une mise en concurrence cognitive entre les genres, figurant ainsi une inégalité de traitement et de considération entre eux. Après cela, il en vient à son tour à définir l'espace circonscrit par les corps disposés en cercle, et invite les hommes qui souhaiteraient prendre la parole à en faire usage. Il choisit ce moment pour introduire un pasteur protestant qu'il présente comme un compagnon de lutte.

Je voudrais pour finir souligner la finalité pratique de l'invocation du nom de Dieu qui apparaît dans le cadre de cette interaction procédurale tel un opérateur privilégié de médiation et de transmission de récits historiographiques et de savoirs expérientiels distincts. En somme tout se passe comme si les locuteurs, prêtant des contours particularisés à ce nom, introduisaient par ce biais les termes d'une cognition spécifique et utile au devenir de ce mouvement d'occupation. J'exemplifierai ce point de vue à travers la mise en relation énonciative entre l'invocation du nom de Dieu (ou de son représentant) et diverses sortes de récit (historiographique, politique et expérientiel) nombre des prises de parole de cette interaction procédurale. Je vais notamment m'appuyer sur des extraits de discours de ce pasteur protestant, nommé d'après la transcription Mara, et de Fernando Moura.

(1) Mara :

Mais en premier lieu je voudrais faire une prière demandant à Dieu de bénir et de guider toute notre pauvreté. Tous priez avec moi: Seigneur notre Dieu, notre père. C'est un moment Seigneur de grande réflexion. Ici est le seigneur Jésus Christ dans ce mouvement Seigneur, lui demandant pour que le seigneur bénisse chacun et que tout « courre » bien seigneur Jésus Christ et que tout soit la parfaite paix de Dieu. Père, nous entrons au seigneur dans ce moment, ce peuple seigneur. Au nom du père, les enfants prenant dans tes mains seigneur. Oh Jésus Christ, tout l'appui seigneur, prendre dans tes mains père. O Jésus Christ, le seigneur sait les difficultés. Seigneur, nous te demandons Père, nous te demandons au nom du seigneur Jésus Christ. Je voudrais vous dire une chose, il y a plus ou moins près de 15 ans auparavant, nous tentons d'occuper cette fazenda. Nous ne réussissons pas, parce que notre milieu avait un élément de peu de confiance et cela est important. Aujourd'hui ne t'échauffe pas plus avec cela, mais à cette époque, c'était plus difficile pour nous car nous n'avions pas d'appui, nous n'avait pas, c'était très difficile. Nous avons l'appui des Églises, padre Eduardo, padre Geraldo, Fernando Moura et autres, tu as entendu ? Qui nous appuyait ? Les entités nous appuyaient pratiquement juste avec l'alimentation, mais la barre est notre, le mouvement est notre, nous qui devons le faire. Correct ? Aujourd'hui si tu n'avais pas d'appui, tu serais le mouvement²²⁴.

(1) L'invocation du nom de Dieu s'effectue selon les termes d'une demande d'actions qui lui est adressée, l'une consistant à bénir, l'autre à orienter, une condition collectivement partagée. Cette invocation se poursuit à travers les termes d'une prière collective, qui lui est destinée, à travers son avatar nominal et sous l'égide d'une relation de filiation : « Seigneur notre Dieu, notre père », avatar dont la place nominale réduit le nom de Dieu au rang de simple

²²⁴ Pour lire ce texte en langue vernaculaire se référer à aux annexes 2, texte p.96.

statut de cet avatar. Seigneur devient ainsi Dieu et père, cet énoncé se pose telle la trace historique et linguistique du processus de déification d'une identité sociale sexuée en lien avec une « autorité » féodale, qui s'exerce sur les personnes et les propriétés. Si bien que le destinataire de cette prière que revêt le nom de Dieu, est doublé d'un destinataire implicite en la personne du propriétaire de cette terre occupée, et d'une troisième en la personne non visible de Jésus-Christ, qui n'est autre, de mon point de vue que le nom à travers lequel est figurée l'assemblée de cet acte œcuménique. Si l'on procède par inversion logique des termes du Nouveau Testament²²⁵. Ce nom présentifie ainsi le destinataire visible (l'assemblée, de ce point de vue, est énonciatrice et destinataire de cette prière) et invisible (si l'on considère la figuration anthropomorphe de Jésus) auprès desquels est adressée une demande de bénédiction individuée du « *seigneur* » et « *père* ». Que je traduis à travers les termes de mon schéma interprétatif, telle une requête implicite de clémence du propriétaire, vis-à-vis de cette occupation. Ce locuteur use ainsi d'une forme d'adresse nominale composée à partir du nom de « *seigneur* », afin de souligner l'égalité statutaire entre le père et le fils. C'est à dire, entre les antagonismes en relation, en vue de requérir auprès de la personne de Jésus et de l'assemblée « *la parfaite paix de Dieu* ».

De mon point de vue l'énoncé qui vise à décrire l'entrée collective parmi la personne du seigneur opère une métaphore qui recouvre les conditions pragmatiques de cette occupation de terre. Le collectif s'en trouve ainsi investi par la légitimité octroyée par l'usage du substitut symbolique du nom de Dieu : « *Au nom du père* », afin de puiser parmi l'étendue foncière d'un possédant « *prenant dans tes mains Seigneur* ». Le syntagme « *prendre dans tes mains Père* » peut aussi référer aux appuis des Églises. Le nom de Jésus-Christ, dans la continuité de ce schéma interprétatif, opère une médiation entre les demandes de ce collectif, la figure de Dieu et celle du propriétaire de cette terre occupée.

Cette prière est jointe et suivie par un récit historique explicitant les raisons de l'échec relatif à une première tentative d'occupation de cette terre, fait pour lequel, il convie l'assemblée à travers une forme d'adresse individuée, à ne pas s'en émouvoir. Il actualise de la sorte les termes d'un présent ethnographique et établit ainsi une continuité historique avec le collectif d'alors, présentifié à travers les pronoms personnels dont il use, des figures nominatives qui en assurent l'actualisation et la forme pronominale « *nous* ».

La différence qualitative entre les « *nous* » employés, afin d'indiquer la perpétuation historique de ce collectif, qui s'observe du point de vue de l'énonciation, s'en trouve redoublé par l'absence et la présence énonciatives d'entités d'appui. Au moyen d'une interrogation rhétorique, il décrit l'action passée de ces entités et le prolongement actualisé (car énoncé au présent) de la souveraineté politique du collectif agissant ce mouvement d'occupation. Il use pour finir, d'un déictique temporel et d'une adresse verbale individuée afin de déduire la conséquence ontologique d'une hypothétique absence de ces entités, à travers laquelle il établit un principe d'identité entre l'individuation des participants et le mouvement. Ce second extrait du discours de cet agent pastoral parachève de mon point de vue la forme d'individuation politique qui s'y trouve incluse.

(2) « (...) *Aujourd'hui cette lutte a concrétisé, nous sommes ici, le peuple de Dieu est ici, le peuple de Dieu est ici et je crois que d'ici nous n'allons pas sortir de plus, je crois,*

²²⁵ Puisqu'en effet, les termes de cette prière et la présence décrite s'avère énoncé par le nouveau testament : « *Je vous dis encore que, si deux d'entre vous s'accordent sur la terre pour demander une chose quelconque, elle leur sera accordée par mon Père qui est dans les cieux. Car là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux* » Mathieu 18:20, consulté le 26/06/2016, url : <http://sainte bible.com/matthew/18-20.htm>

parce que une des choses les plus importantes de nos vies est cet appui (...) Je veux vous dire la chose suivante, au premier moment où tu occupes la fazenda c'est un moment de grande pression, de grande préparation et de grande attention parce qu'en ces circonstances nous avons beaucoup de têtes au sein de notre milieu et elles se pensent égales, elles portent le même vêtement, mais elle ne pense pas, n'est-ce pas. Tous pensent séparément et là est ce qui est tout. Beaucoup de gens ici ont une pensée de résoudre la pauvreté sur la base de la discussion, du « laisse cela », etc, d'autres non, une partie est au-delà, comme là à Valença, une équipe munie d'une machette, a attaqué la police avec une machette (...)»²²⁶ »

(2) Il commence cette énonciation en faisant usage d'un déictique temporel afin d'attester de la matérialisation spatiale de cette lutte sociale, dont il a précédemment rappelé les fondements historiques, et en employant un « nous » d'emprunt faisant dialogiquement référence au syntagme utilisé au cours de l'énonciation du Padre Geraldo « nous *Église catholique* ». En effet, la référenciation interne de cette énonciation établit une relation sémantique entre le « nous » de première position, dans l'ordre temporel d'énonciation, et le syntagme « *Peuple de Dieu* » associé à un déictique spatial. Ce syntagme fut employé lors du concile œcuménique de l'Église catholique : Vatican II, afin de définir l'Église, dont l'un des référents sémantiques usuels, concerne la notion de corps mystique du Christ.

Dès lors, l'absence de sacrement s'en trouve justifié du fait même que cette assemblée présentifie et l'Église et le Christ. Il me faut un instant m'arrêter sur la notion d'Église, qui a toute son importance concernant la notion de *mística*. Ainsi le substantif *ecclesia*, en langue grecque, signifie littéralement : assemblée par convocation par opposition, au substantif *sullogos* (phonétiquement retranscrit) qui signifie réunion, assemblée par accident. Pour Homère, le terme *ecclesia* signifiait assemblée du peuple, par la suite ce terme désignera soit une assemblée de fidèles, soit un lieu de réunion pour une assemblée. Hervé Legrand, dans l'article intitulé *Église* de l'encyclopédie universalis, bien qu'il en donne un sens étymologique erroné, écrit à ce sujet, je cite : « aussi, pour décrire la réalité complexe de l'Église, la foi chrétienne recourt-elle volontiers à trois catégories dont l'usage simultané est nécessaire : celles de *peuple de Dieu*, de *corps du Christ*, de *temple du Saint Esprit*.²²⁷ »

Ainsi ces distinctions me semblent recouvrir celles qu'opère la langue grecque qui distingue clairement l'assemblée de fidèles (que recouvre selon moi les allégories relatives au peuple de Dieu et au corps mystique du Christ), du lieu de l'assemblée, que j'assimile pour ma part au Temple du Saint Esprit (qui s'en trouve a fortiori présentifié une allégorie du corps). Mais surtout, ces distinctions ont leur importance dans la mesure où elles viennent corroborer la manière dont Dom Luciano, actuel évêque du Diocèse de Nova Iguaçu, qui au cours d'un entretien au sujet de la *mística*, a été amené à définir l'Église : « *L'Église est le peuple de Dieu. Quand je dis l'Église il faut entendre tous les peuples de Dieu, n'est-ce pas, les laïcs, les prêtres, les sœurs, tous ceux d'entre nous.*²²⁸ » Avec cette particularité qu'il ne m'a pas été possible de trouver dans l'encyclopédie, je cite Dom Luciano de nouveau: « *Notre préoccupation est d'être une Église présente dans la vie du peuple et une Église solidaire avec les problèmes du peuple, et en même temps une Église qui se fait sœur et qui cherche des solutions en commun avec les autres forces sociales, politiques, culturelles et religieuses pour que notre peuple ait une vie*

²²⁶ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 2, texte p.97-98.

²²⁷ H. Legrand, « ÉGLISE, théologie », *Encyclopædia Universalis*, URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/eglise-theologie/> Consulté le 27 juin 2016.

²²⁸ Pour lire l'intégralité de l'entretien en langue vernaculaire, voir l'annexe 2 texte p. 98 (2).

*plus digne (...) Et notre engagement- nous n'y sommes pas toujours arrivés, est d'être une Église avec la tête dans le cœur, une tête et un cœur dans le ciel, mais les jambes et les pieds sur le sol de ce peuple de la Baixada.*²²⁹ » La relation de parenté qu'exprime cet évêque, afin d'évoquer le positionnement social de ce Diocèse au sein de la société dite civile, conjointe à la représentation anthropomorphe de l'Église divisée entre ciel et terre (dont l'acception relative à la présence de tous les peuples de Dieu est l'un des référents implicites mobilisés au cours de cette interaction procédurale) forment de mon point de vue, le point de jonction de la modulation qui s'opère entre les traits relationnels Tupi-Guarani et Catholique, en tant que chacun d'eux engage la parole, la mythologie, le collectif et le corps.

Ce pasteur par la suite affirme les termes de sa croyance, qui s'en trouve circulairement justifié par son adhésion, qui s'inscrit par-delà les formes individuées de vie de l'assemblée, ici constituée, et de l'Église précédemment figurée par le syntagme « *Peuple de Dieu* ». La suite de son énonciation, qu'il introduit par un énoncé réflexif, fait état de sa volonté de parler et décrit les états d'être en lien avec les conditions pragmatiques de l'acte d'occuper. Semblables conditions réunissent une multiplicité agrégative de personnes à laquelle il prête les termes d'une pensée réflexive, qu'exprime le vêtement que chacune d'elles porte. Seulement, celle-ci s'en trouve par lui réfutée, du fait de l'impossibilité pratique d'une pensée collective. (Pensée collective qui renvoie, de mon point de vue, à la représentation anthropomorphe de la notion d'Église, c'est à dire à la représentation corporelle, immatérielle et collective inhérente à la notion de corps mystique du Christ). Il souligne ainsi les formes individuées de pensée qu'il illustre, par le fait d'une inexistence au sein du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre, d'un consensus pratique quant aux modalités de résolution de la pauvreté.

Après avoir explicité les termes de son engagement dans cette lutte, Fernando Moura énonce les termes de la prière suivante :

(1) « *Bonjour compagnons, je voudrais faire une prière. Seigneur Dieu, père chéri, sauveur, tu as donné ta vie pour nous sauver et nous sommes ici réunis au nom de notre seigneur Jésus Christ, je veux entrer dans tes saintes mains tous les compagnons qui sont ici mon père, entrer les autorités qui seront ici, celles qui seront présentes aussi, je veux entrer dans les mains saintes, mon père au nom du saint Jésus Christ je crois que nous déjà (...) Amen*²³⁰. »

(1) Il est possible, à travers ces énoncés, d'observer la littérale substitution de la figure du père par celle du fils, induite par leur égal statut. Il est à noter, par ailleurs, l'absence de marqueurs spatio-temporels, en cet extrait, pouvant distinguer un espace divinisé, généralement céleste en cette religion, de celui occupé par ce collectif. Dès lors, ce mouvement d'occupation revêt les termes d'une représentation déifiée et anthropomorphe de l'espace occupé par ce collectif, car circonscrit, selon les termes de cette prière, par les mains de *Dieu*. Sur lesquelles prennent symboliquement appui les corps disposés en cercle enserrant l'espace d'énonciation de cette prière. Puis il poursuit son énonciation :

(2) « *Je voudrais dire la chose suivante, chacun qui se rencontre ici, a à confier, nous devons avoir un principe (littéralement) d'un nous propre, si nous voulons quelque chose, nous devons lutter et savoir que cette lutte est une lutte juste qu'elle est acceptée par notre père céleste alors pour cela vous confiez dans le (mot manquant) et en Dieu, dans le chemin, et il compte aussi dans votre potentiel. Pour résister, c'est pour résister. Le péril c'est ceci, quand il parle, il a à résister. Rester en attendant, sans provocation.*

²²⁹ Ibidem.

²³⁰ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 2, texte p. 101

(...) *D'où vous êtes venus, là de l'intérieur nous parlons de cela, mais il est bon de toujours se rappeler, tu as compris ? Ne te désiste pas, insiste. Maintenant rien est, tu es un travailleur qui doit être avec l'outil dans les mains, mais il est pour le travail, il n'est pas pour l'agression, nous ne sommes pas ici pour agresser quiconque, chacun est ici pour gagner le sien, ce qu'il veut c'est pouvoir planter, pouvoir vivre sur cette terre. (...) Sache que de notre côté est le pasteur, est le padre Geraldo, une personne qui est dans le mouvement depuis le début et les autres plus. Il y a des gens ici, ils peuvent rester tranquilles, c'est ma parole, je suis un compagnon établi, je ne suis en recherche d'une terre supplémentaire, parce que j'ai gagné mon lopin. Le père Geraldo... vient nous donnant un appui... et je suis très heureux, aujourd'hui j'ai une propriété là, que je n'ai pas donné pour 200 mille, je n'ai pas donné ma propriété.*²³¹ »

(2) Cet énoncé, exprimé par l'énonciation d'une volonté réflexive, joint cette lutte sociale à une politique collective de l'aveu, qui opérerait à travers l'attitude confessionnelle de la position de sujet « nous » qui s'y trouve rattachée. La figure de Dieu en ce cas opère telle une instance de légitimation de cette lutte sociale et politique. Cette attitude confessionnelle s'en trouve faire l'objet d'une dualité relationnelle, l'une de ces relations présentifie le chemin décidé par la figure de Dieu, qui au regard des prescriptions et souhaits énoncés par cette figure, s'en trouve pragmatiquement coïncider avec celle du locuteur. Il énonce ainsi la confiance de la figure de Dieu qui quand elle parle se doit de résister, il suggère ainsi à travers cette représentation de la figure de Dieu, l'impossible neutralité politique du langage ou bien plutôt sa portée politique, fait connu de longue date par les sociétés amérindiennes. L'énonciation de Fernando Moura s'en trouve ainsi actualiser certains des traits, comme l'attestera la suite de son discours d'une figure bien connue des ethnologues américanistes, celle du titulaire chef telle que la rapporte Philippe Descola « *par sa fonction de faiseur de paix, son obligation de munificence et ses dons oratoires*²³² ». Il poursuit son discours en interrogeant l'origine sociale des participants, et la nécessité réflexive d'évoquer cette question et de s'en souvenir, puis il prescrit de façon négative, à travers une forme d'adresse individuée, l'obligation pour les participants de persister dans leur être contextuel et relationnel formé par ce mouvement d'occupation. Après avoir posé les termes d'une absence ontologique, il définit l'être des participants de cette occupation, toujours sous l'égide d'une forme d'adresse individuée, qu'il assimile à des travailleurs en relation avec leurs outils, à des fins de production et à l'encontre de l'un des termes du dissensus instauré par le pasteur qui le précède, ayant évoqué la possibilité d'un recours à la violence à travers l'évocation des modalités de résolution de la pauvreté. Le non recours à la violence est érigé en une disposition ontologique et collective de non-agression. Il use par la suite d'une forme pronominal indéfinie afin de définir les termes d'une individuation collective d'un objectif commun. Il use d'une forme d'adresse énoncée à la troisième personne, afin d'exprimer et de forger la volonté de chacun. Il sollicite la prise en compte cognitive des locuteurs qui le précèdent et des personnes qui comptent parmi l'assemblée. La présence de cette multiplicité jointe à un déictique spatial, s'en trouve dédoublée par un pronom personnel de troisième personne adressant aux participants une disposition d'esprit, puis il identifie réflexivement la parole qui l'énonce comme lui appartenant, afin de relater l'expérience d'une occupation aboutie, tout en précisant aux participants de cette occupation le soutien que le Padre Geraldo leur adresse et le bien être que lui inspire cet aboutissement.

²³¹ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 2, texte p. 101-102.

²³² P. Descola, « La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique », *Revue française de science politique*, vol. 38, n° 5 (1988), p.820

Dès lors, à travers les trois cas de figures, énonciatifs, qui fondent les termes de cette section il a été possible d'observer les différentes conceptions du divin qui procèdent de mon point de vue de la modulation d'un trait relationnel Tupi-Guarani, à travers le schéma relationnel mis en œuvre par l'ontologie Judéo-Chrétienne, et qui donne lieu à une diversité de récits historiques, politiques et prescriptifs concernant la continuité d'action, et les actions potentielles, de ce mouvement d'occupation.

2.4. L'INCRA ou le rôle ambivalent de l'État

Afin d'illustrer la mise en relation procédurale entre les entités que sont le MST, les Églises et l'État qui repose sur l'ensemble de ces interactions. Je vais avoir recours, dans le cadre de cette section, à l'article de Benoît de L'Estoile intitulé *La réunion comme outil et rituel de gouvernement. Conflits interpersonnels et administration de la réforme agraire au Brésil*. En vue de rendre compte, des énoncés politiquement ambigus, d'un représentant de l'INCRA qui est une institution d'État. Énoncés qui furent produits à distance du lieu de commencement de cette interaction procédurale, mais ayant agrégé le collectif physiquement présent au cours de cette occupation autour de ce locuteur. Ces énoncés ont la caractéristique, comme je le montrerai par la suite, de relever de ce que Benoît de L'Estoile décrit comme une conciliation « *de définitions de la réalité contradictoires*²³³ ». Conciliation qu'il observe à travers le cadre d'une réunion rituelle organisée par cette même institution dans la région de Pernambuco.

Puisqu'en effet, ce représentant de l'INCRA, tout en affirmant soutenir ce mouvement d'occupation et vouloir tout faire afin que la terre occupée soit désappropriée, annonce la prochaine évacuation par la police militaire des occupants. Compte tenu des procédures, administrative et juridique, contradictoires déclenchées par ce mouvement d'occupation. Procédures, légalement déterminées, qui au regard des descriptions qui en sont faites relèvent du rôle ambivalent des États, tant fédéral que régional, à travers leurs volontés de maintenir des sphères de rationalité nominalement contradictoires. L'une finie²³⁴, car s'inscrivant dans une logique économique de spéculation foncière, l'autre infinie, car répondant à un principe d'équité sociale (constitutionnellement inscrit), pour un plus grand nombre. Les extraits de discours qui vont suivre sont extraits de l'interaction entre ce représentant de l'INCRA, nommé Pablo et des membres du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre dont Fernando Moura.

Pablo : *Avant tout, je voudrais dire la chose suivante, ainsi comme je pense que c'est le droit de tous, de vous unirent et de vous (...) pour l'idéal que vous avez, pour la lutte, le propriétaire de la fazenda sert aussi pour avoir le droit d'être maître de ce qu'il pense qu'il est maître, il a acheté payé avec de l'argent, alors ayant en vue l'occupation du terrain, il est entré dans la justice, demandant la réintégration de la possession (...) qui demande votre départ d'ici. C'est une chose basique, je ne vais pas m'allonger dans cela non. Le pouvoir exécutif est indépendant du pouvoir judiciaire. Le type a demandé au pouvoir judiciaire de vous déménager, l'exécutif continue faisant son travail, qui est l'INCRA, alors ce processus dans la justice, n'a rien avoir avec le processus*

²³³ B. de L'Estoile, « La réunion comme outil et rituel de gouvernement », *Genèses*, n° 98 (mars 2015), p.34

²³⁴ Pour reprendre la terminologie usitée par Alain Badiou au cours de son séminaire, en vue de désigner l'idéologie afférente au mode de production capitaliste. D'autant que cette « opération de finitude » suppose une primauté de l'individu sur le collectif, alors que celle des travailleurs ruraux sans terre, qui penche du côté de l'infini, stipule l'exact contraire.

administratif d'expertise du terrain, qui est le processus par lequel après sa conclusion, nous organisons dans la justice, parce que ces choses sont résolues dans la justice de désappropriation du terrain, où le propriétaire est indemnisé, l'INCRA ne prend la terre de personne, il est indemnisé de droit. Alors notre processus est dans la phase suivante, après l'expertise, ce qui est arrivé il y a beaucoup de temps, ce processus est resté interrompu là très longtemps. Nous avons fait un kit décret, un document qui a toutes les principales pièces du processus, documentation du terrain, expertise de la visite, le calcul de l'improductivité de l'aire, qui a été calculé comme une grande propriété improductive, qui est pour notre constitution, qui est passible d'appropriation pour la réforme agraire. Cela est allé à Brasilia maintenant et de l'INCRA cela va pour la Maison Civile qui est le cabinet d'appui de la présidence de la République, quand cela va pour la Maison Civile il n'y a plus beaucoup de discussion parce que l'INCRA a quasiment fait tout le travail, le prochain passage c'est le président qui émet un décret sans nombre d'intérêt social dans la propriété (...)²³⁵

Les termes employés au cours de cette séquence d'interaction, confortent le point de vue énoncé par Benoît de l'Estoile à propos duquel il mobilise la notion d' « interaction coloniale »²³⁶. Je voudrais en complément de ce paradigme y joindre la logique économique qu'évoque ce représentant de l'INCRA, dotant d'une équivalente légitimité juridique l'idéal collectif de désappropriation à des fins d'intérêts sociaux et le droit relatif à l'acquisition financière d'une propriété foncière. Cette « équivalence juridique »²³⁷, qui stipule implicitement que le droit d'un propriétaire foncier équivaut à celui d'un collectif de travailleurs ruraux paupérisés, incombe à des intérêts sociaux de classes contradictoires, pour reprendre la terminologie de Karl Marx, qui s'en trouvent pratiquement gérés par l'État au moyen de l'INCRA. Cette institution entérine de façon implicite le modèle économique associé au « processus de métropolisation » décrit au chapitre précédent. Cet antinomie d'intérêts donne lieu, d'un côté, à un processus administratif par des entités (l'INCRA, la Maison Civile, le Président) toutes du côté du pouvoir exécutif qui les conditionnent, et de l'autre, à une procédure juridique que ces mêmes entités peuvent influencer. Dès lors, en dernière analyse seul l'État décide, si oui ou non, il est prêt à payer le prix relatif à la désappropriation d'une terre à des fins d'intérêts sociaux. Dès lors, l'énonciation de propositions nominalement contradictoires en ce contexte d'occupation de terre procède de l'enclenchement de procédures, administrative et juridique, par ce mouvement d'occupation généré. Cette forme interactionniste condense à elle seule les enjeux économiques, bureaucratiques, juridiques et sociaux en lien avec la question foncière et son inégale répartition.

(1) Quand l'Inkra entre dans la justice pour désapproprier il arrive pour le juge et parle ainsi, dans un langage simple que vous entendez. Votre honneur ici le terrain que le monsieur veut désapproprier, c'est ici un processus administratif c'est pour cela que nous voulons désapproprier et ici c'est l'argent que nous évaluons et que vaut le terrain. Normalement l'INCRA entre déjà avec toute cette documentation, avec l'argent déposé, le juge a pour habitude d'émettre la possession à la suite et l'INCRA vient ici avec l'officiel de justice, vient ici après avoir acheté la possession. (...) L'important pour

²³⁵ Pour lire ce texte en langue vernaculaire se référer aux annexes 2, texte pp. 101-102-103.

²³⁶ B. de l'Estoile, « La réunion comme outil et rituel de gouvernement », *Genèses*, n° 98 (mars 2015), p.8

²³⁷ C'est de ce point de vue qu'il est possible de pleinement mesurer la relation asymétrique mise en œuvre par la logique bureaucratique dont cette personne est le représentant.

voire tranquillité j'ai déjà vu que vous étiez en train de provoquer, alors pour votre tranquillité c'est important cette réintégration de la possession, ce déménagement n'influence en rien le processus administratif de l'INCRA, qui est le processus qui va culminer dans l'appréciation d'une action de désappropriation avec intérêt social pour la réforme agraire.

Un des occupants : Cela veut dire que même si nous sortons avec la police, l'INCRA va prendre la fazenda, c'est cela ?

Pablo : L'INCRA continue avec son processus administratif.

Le même occupant : Pour prendre la fazenda ?

Pablo : Pour désapproprier le terrain, avec certitude, utilisant vos mots pour prendre la fazenda, c'est dans le plan, désapproprier la fazenda par le programme national de Réforme Agraire, pour que vous soyez établis ici. Je fais beaucoup pour que cela arrive, je désire que cela arrive. Et mon travail vouloir que cela arrive. Alors cela n'est pas notre processus là. Le super intendant de l'INCRA a discuté déjà avec le commandant de la police militaire de l'État de Rio de Janeiro et a obtenu un engagement de lui, dans le cas où il y aurait une évacuation. Je vais être sincère avec vous, les chances sont grandes que survienne une évacuation²³⁸ (...).

(1) En vue d'adresser les termes de la procédure en cours et de la potentialité dont est dotée l'entité dont il est le représentant aux participants²³⁹. Celui-ci a recours à une mise en scène énonciative mobilisant divers actants: un juge, la procédure en cours, l'INCRA, une personne affichant sa volonté de désapproprier, une position de sujet « nous » dotée d'une volition identique, un terrain et une somme d'argent. Ce représentant en vient à mobiliser, à travers la figure du juge dont il décrira les potentielles actions, un allocutaire fictif ayant pour fonction d'influencer la faculté de juger des occupants, quant à la fonction de l'INCRA, et quant à son propre parti pris. Ainsi ce juge, auquel s'adresse l'INCRA, en un langage qui stipule que cette énonciation leur ait adressé et qui use, d'une part de déictiques spatiaux afin de localiser le terrain, le processus administratif et la somme d'argent qui leur sont associés, et d'autre part, d'un verbe de volonté qui participe de la mise en scène de la modalité déontique²⁴⁰ recouverte par son énonciation et de l'expression du désir individué et collectif, partagé par ce collectif, de voir ces terres désappropriées.

Il en vient, par la suite à décrire les actions potentielles de l'INCRA, du juge et d'un officiel de justice entérinant fictivement la désappropriation de ces terres, en vue que le collectif présent au cours de cette occupation acquiesce aux conséquences qui suivront le processus juridique engagé par le propriétaire. Ces énoncés, ne font en quelque sorte, qu'introduire l'énonciation qui suivra les interrogations répétées d'un occupant.

La séquence interactive à suivre succède à un long échange entre le représentant de l'INCRA et des participants de cette occupation, cet échange poursuit la description des actions potentielles de cette entité et donne lieu à des demandes concrètes émanant

²³⁸ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 2, texte pp.101-102-103

²³⁹ Celle-ci n'en reste pas moins dépendante d'autres entités quant à la mise en application de ses décisions. Puisqu'il a été rappelé au cours de l'énonciation de padre Geraldo que l'INCRA a déjà évalué l'improductivité de cette fazenda en 2005.

²⁴⁰ Définie par Maria Helena Araujo Carreira de la façon suivante : « *La projection dans l'avenir de l'intentionnalité du sujet, « la nécessité ou la possibilité d'actes accomplis par des agents moralement responsables » caractérisent la modalité déontique »* M.H. Araujo Carreira, « Modalités et verbe en portugais », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 82, n° 3 (2004), p.692

de l'assemblée concernant des cas de figures qui pourraient concerner cette terre occupée. Comme sa possible revente, les impôts que le propriétaire doit payer ou les documents qui lui faut produire. Cette séquence débute par un rappel de la distinction formelle entre les pouvoirs, exécutif et judiciaire, à la suite duquel sont produits, les énoncés de Fernando, et la réponse que ce représentant y apporte.

Pablo : **(1)** *Dans notre République, dans notre démocratie, qui fait la loi a une indépendance, qui exécute, a une indépendance. La loi est ici exécutant le programme de gouvernement, cela là peut entrer dans la justice, traîner durant plusieurs années. Je ne veux pas sortir d'ici et vous laisser un sentiment (...) L'INCRA a fait tous les efforts, il travaille avec toute la volonté pour que ce terrain soit désapproprié²⁴¹.*

Je vais mobiliser en vue de rendre compte du processus de conciliation, que met en scène cette forme interactionniste qui procède à partir de la négociation des modalités d'évacuation de ce mouvement et par incorporation réciproque des dires et des logiques promus par les locuteurs en présence, certaines des observations de Jérôme Lafargue issues du chapitre de l'ouvrage collectif, *Sociabilité et politique en milieu rural*, intitulé *Entre la ruse et l'impuissance : les paysans face à la règle de droit au XIXème siècle*, dont l'objet questionne l'intériorisation des règles de droit et la méthodologie que ce phénomène suppose au sein du canton de Mugron dans les Landes. Cet article a un intérêt, du point de vue de cette ethnographie, au regard des formes de sociabilités qu'il relève et qui en s'en trouveront transfigurées en formes de socialisation, et du point de vue des enjeux et concepts qu'il mobilise. C'est ainsi que cette forme interactionniste met en scène une relation de confrontation plus ou moins directe avec l'État, que médiatise ce représentant de l'INCRA.

Ainsi la forme de conciliation mise en jeu au cours de cette interaction a, d'une part, pour objet l'incorporation des règles juridiques et administratives relatives au processus de désappropriation de terres à des fins d'intérêts sociaux²⁴² par le collectif physiquement présent au cours de cette occupation (et sa non effectuation pratique), et d'autre part, l'évitement pur et simple de violences (notamment policières) que pourrait susciter ce mouvement d'occupation.

(1) Dès lors, le rappel relatif à l'indépendance formelle des institutions républicaines et démocratiques du Brésil, dont l'INCRA est partie intégrante, fait de la loi et de son exécutant des agents d'un programme gouvernemental jusqu'à ce jour non accompli. (Il ne s'agit pas de ce point de vue de remettre en cause le principe d'indépendance des pouvoirs exécutif et judiciaire mais de souligner l'inégalité sociale associée au mode de fonctionnement pratique du pouvoir judiciaire). Cette situation de non réalisation est localisée au moyen d'un déictique spatial et réflexivement justifiée par les délais relatifs à la procédure juridique concernant la désappropriation d'une terre ne remplissant pas sa fonction sociale, il révèle ainsi les termes d'une aporie juridique (qui s'inscrit dans le prolongement de l'équivalence juridique précédemment relevée). Soit la rapide prise de décision relative à l'évacuation de cette terre occupée, et celle s'étalant sur des années (ou qui n'aboutira jamais) concernant la désappropriation d'une terre pourtant déclarée improductive. Il mobilise ainsi un registre affectif en vue de rendre compte de la réalité de cet état de fait, et celui de la volonté, en vue d'exprimer la non prise en compte avérée de l'évaluation de l'entité qu'il incarne.

²⁴¹ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 2 texte pp. 104-105-106

²⁴² Inscrit dans la constitution promulguée à la fin des années 1980 bien que la loi relative au statut de la terre remonte aux premières années du régime dictatorial et militaire de la seconde moitié du vingtième siècle. Voir à ce propos le numéro (...) des Cahiers du Brésil contemporain.

Fernando : **(2)** *cela fait plus de vingt-cinq ans que nous savons que l'INCRA est une machine à moitié morose et a la justice pour entraver et a les têtes des juges que nous ne savons pas ce qui est qu'ils ont. Mais comme cette situation a déjà fait une demi-douzaine de pas. Je trouve maintenant, je trouve que l'INCRA a une très grande capacité à s'envelopper (ce qui signifie dissimuler au sens figuré) dans cette possession, dans le local. Pour que la situation ne soit pas expulsée, mais aussi, parce que s'ils n'ont pas à expulser, nous restons même avec la peur. Si j'entre dans ce qui des autres et il ne se passe rien je trouve étrange, ce qui est en train de se passer. C'est légal que le type vienne déloger mais nous voulons que l'INCRA intervienne dans cette situation constamment. L'INCRA est en train d'intervenir ce qui est ce que la justice va entendre, l'intérêt immédiat d'approprier l'aire et nous ne restons pas ici très perturbés. Nous créons une expectation parmi les gens et qu'il y a là un processus, qui traîne, qui encore n'a pas été conclu, parce que la justice n'a pas délibéré. (...) Comme la Maison Civile a un intérêt à donner une avancée dans ce processus, l'INCRA de l'État de Rio de Janeiro a à expliquer, toujours cherchant cela, toujours donnant un appui dans ce processus (...) là nous parlons qui est l'INCRA et des fois ce qui n'est pas l'INCRA, c'est là, c'est ici que la faute va retomber sur l'INCRA. Nous sommes de bons techniciens à l'intérieur de l'INCRA. Nous avons déjà occupé l'INCRA, nous avons déjà peint le siège. (...) Le monsieur est intervenu dans cet exact moment. (...) Une demande de l'INCRA, du gouvernement, cela fonctionne. Un autre détail est le suivant (...) Les gens vont être expulsés (...) quand la police arrive elle ne veut pas savoir, elle met une situation usante pour ne pas aider les personnes. Les personnes qui sont ici ne connaissent pas la loi, ils ne recherchent pas leurs droits, ils ne savent pas où est, sont les personnes qui acceptent toute la provocation avec la police et des fois aussi partent se bagarrer. C'est pour cela que le Mouvement des fois part se bagarrer contre la police, c'est à cause de cela que les types viennent voulant battre (...) pour cela c'est bon que l'INCRA soit présent le jour de l'expulsion, pour parler avec l'escadron. Nous sommes disposés à attendre le processus réellement pacifique. (...) Quand ils sont ordonnés pour venir ici, il vient avec tout, ce n'est pas ainsi, il doit venir de manière à respecter le droit des personnes, cette importance de l'INCRA à intervenir est fondamentale tant dans la sphère régionale que fédérale²⁴³.*

(2) Ce à quoi Fernando lui répond, en établissant une relation interlocutive avec cette entité à partir de la position de sujet « nous », en la décrivant comme une machine dotée d'une humeur et véhiculant, au moyen de celle-ci, une disposition « triste ». En vue d'indiquer la gestion d'intérêts sociaux contradictoires (suggérée par l'emploi du terme « moitié ») source de l'ambivalence pratique de cette entité, et de son formalisme de façade. Les énoncés qui suivent, posent un à un les termes du rapport de force que Fernando établit, après avoir interrogé l'absence de réaction que supposerait la pénétration d'une autre ontologie, « *ce qui est des autres* ». Ce rapport de force s'établit au moyen du collectif physiquement présent au cours de cette occupation et s'exerce à l'endroit de l'INCRA, et indirectement de l'État, en décrivant successivement le potentiel ralentissement procédural, qu'il attribue à cette entité, et à l'implication de celle-ci dans l'évacuation différée de cette occupation. Tout en requérant une intervention de sa part auprès du pouvoir judiciaire afin que l'intérêt (du plus grand nombre), en faveur de la désappropriation de ces terres soit entendu.

²⁴³ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 2 texte pp. 104-105-106

Il décrit par la suite l'attente, suscitée aussi bien par les cadres de ce mouvement d'occupation, que par l'INCRA, au sein du collectif présent quant au processus administratif et juridique en cours, en employant la position de sujet « nous ». Puis à la suite, les intérêts procéduraux et pédagogiques des entités en relation au cours de ce processus. Il use d'une formulation réflexive afin de décrire l'opération énonciative, et collective, qu'il opère à l'endroit de l'INCRA, en lui associant un être et un non être, puis en localisant au moyen d'un déictique spatial la faute qui va lui être imputée.

Il utilise la position de sujet « nous » telle une forme d'adresse en vue de décrire la qualité qu'il attribue aux employés de cette administration, tout en rappelant l'occupation de ses locaux, qui marqua l'entrée en scène de l'interlocuteur qui lui fait face. Il rappelle ensuite la performativité des demandes formulées par l'INCRA et le gouvernement (cet énoncé succède l'évocation d'un soutien alimentaire non utile aux besoins de ma démonstration.) Poursuivant, il acquiesce à l'état de fait relatif à la prochaine évacuation annoncée tout en réclamant la présence de cette entité le jour dit au regard de la situation asymétrique induite par cette prochaine présence policière et des comportements, potentiellement violents, des belligérants qui s'ensuivront (d'abord celle de la police, et puis celle du MST, puis à nouveau celle de la police). Il décrit pour finir de manière prescriptive les comportements souhaités de l'entité « police » comme se devant de respecter le « droit des personnes » et de l'entité « INCRA » devant quant à elle agir en faveur de ce collectif auprès des États. Entité qui est confondue en cet énoncé avec le corps que forme la police, corps qui s'observe à travers le passage du pronom de troisième personne usité, dans un premier temps au pluriel, puis dans un second temps au singulier.

(3) Pablo: *J'ai entendu ce que le monsieur a dit. Si le monsieur est dans la lutte depuis longtemps, le monsieur sait que l'INCRA aussi. Ce que je peux dire, c'est que dépendant des personnes qui sont là (y compris les présents/absents) nous réalisons tous les efforts possibles pour donner satisfaction de notre travail qui est désapproprié. Je ne peux pas être insincère et que l'année qui vient vous allez encore être à l'intérieur. (...) Nous serons ici durant l'évacuation, seulement nous ne serons pas ici si nous ne sommes pas prévenus. Après avoir discuté avec le commandant de la police militaire, il n'y a pas la possibilité qu'il y ait une évacuation taciturne. L'INCRA va sera prévenu et sera ici, il est déjà à la Maison Civile²⁴⁴ (...)*

(3) Le représentant de l'INCRA commence par assurer son interlocuteur de la compréhension du sens explicite et implicite de ses énoncés, tout en redéfinissant l'interconnaissance respective des locuteurs en présence. Il atteste ensuite parler sous l'influence du réseau relationnel (d'alliance et d'antagonisme) mobilisé par cette occupation, c'est à dire, comme faisant preuve d'une certaine forme de rétention quant aux actions de cette entité. En la réduisant, à l'accomplissement volontaire de ses employés, en vue d'une finalité désirée par le collectif physiquement présent. Il énonce alors les termes d'un impératif moral à l'endroit de ce collectif. Tout en conditionnant la présence de l'entité qu'il incarne durant cette évacuation, par le fait qu'elle en soit préalablement informée, laissant ainsi envisager la possibilité de son absence. Il mobilise à nouveau les termes d'une conversation rapportée afin d'assurer auprès de ce collectif le caractère non belliqueux de la prochaine évacuation, tout en décrivant à nouveau les actions potentielles de l'entité « INCRA »

²⁴⁴ Ibid.

Il a été possible d'observer au cours de l'analyse de cette interaction, que la forme de conciliation qu'elle met en œuvre procède par adoption réciproque des points de vue opposés aux locuteurs en présence ce que j'ai nommé en introduction de cette interaction, incorporation réciproque des dires et des logiques promus. Puisque en effet, concernant Fernando celui-ci acquiesce à l'évacuation légalement planifiée de cette occupation malgré avoir énoncé la possibilité du maintien de ce collectif notamment afin d'établir une relation coercitive vis à vis de l'INCRA (qui s'en trouve de mon point de vue annulée par cet acquiescement qui procède, j'en conviens, d'une mesure réelle des forces en présence), afin que cette entité influence favorablement le processus juridique censé aboutir à la désappropriation de ces terres. Acquiescement qui transfigure cette première volonté en une garantie, conditionnée par la présence souhaitée de l'INCRA, d'une évacuation non violente qui pourrait causer le cas contraire, de part et d'autre des forces en présence, un accroissement asymétrique de cette violence. Du côté du représentant de l'INCRA, cette adoption du point de vue qui lui est opposé procède à partir de la reconnaissance de la dépendance de cette entité à l'égard de l'ensemble du réseau relationnel mobilisé au cours du processus administratif d'évaluation et juridique de désappropriation de celle-ci, avouant ainsi à demi-mots la gestion, incombant à cette entité durant cette occupation, d'intérêts sociaux contradictoires. Dès lors cette forme interactionniste, pour le collectif qui y assiste est l'occasion d'évaluer son degré de connaissance juridique des processus administratifs et juridiques concernant la potentielle désappropriation de la terre occupée, et d'incorporer les termes de ces processus, dont il est le moteur et de s'y voir réflexivement défendu et représenté. Dès lors, j'évoquerai en fin de ce chapitre la forme de socialisation à laquelle cette interaction donne lieu.

2.5. Forme de socialisation politique et construction d'un schéma relationnel

Je vais, au cours de cette section, rendre compte d'une forme de socialisation politique qui opère à travers la position du sujet « nous ». Celle-ci est conjointe à une forme d'individuation cognitive de second plan, énoncée en première personne, et à une construction énonciative et interactionniste d'un schéma relationnel antagonique vis-à-vis du propriétaire de cette fazenda, de la police militaire et des conditions de vie (dont rend compte en creux le concept de « décentralisation vertueuse » évoqué au cours du précédent chapitre), notamment à des fins de cohésion interne à ce mouvement d'occupation. J'aurai pour cela recours, à certaines observations et analyses formulées par Andrea-Luz Gutierrez Choquevilca, dans un article intitulé *Face-à-face interspécifiques et pièges à penser des Quechua de Haute Amazonie (Pastaza)*, dans la mesure où la forme interactionniste qui fonde l'objet de cette section mobilise un schéma d'actions complexes formellement similaire aux pratiques cynégétiques ritualisées des Runa de Haute Amazonie Péruvienne « *La séquence complexe d'actions-chanter (...) définit un schème de relation à autrui dont la singularité est de placer la ruse au centre du face-à-face interspécifique*²⁴⁵ ». Cette analogie procède de l'usage décrit par un ancien membre de la C.P.T de la forme chantée de la *mística*, à des fins de mobilisation de l'attention du collectif au sein de ce mouvement d'occupation réuni. Afin de construire au cours de cette complexe séquence d'actions une relation antagonique, d'une part, vis à vis d'un tiers absent lui-même en

²⁴⁵ A.-L. Gutierrez Choquevilca, « Face-à-face interspécifiques et pièges à pensée des Quechua de Haute Amazonie (Pastaza) », *Cahiers d'anthropologie sociale*, n° 9 (2013), p. 34

relation, dont la figure est schématiquement construite à travers les traits qui lui sont imputés, et d'autre part, à l'endroit des conditions de vie externes à cette occupation. Sans aller jusqu'à dire, que le collectif qui fait face à la cadre du mouvement des travailleurs ruraux sans terre s'en trouve leurrer, dans la mesure où les conditions d'accomplissement de cette occupation et les enjeux incertains qui y sont associés n'ont de cesse d'être réflexivement évoqués. Cette séquence d'actions dépeint une certaine orientation de l'attention et du jugement, orientation qui s'exprime à travers l'assentiment du collectif présent au cours de cette occupation. Assentiment, comme je le montrerai par la suite, qui s'en trouve figuré au cours de cette interaction par une « voix » qui redouble la nature assertive et prescriptive des énoncés de la cadre de ce mouvement. Cette influence « politique » s'effectue dès lors selon les termes d'une potentielle émancipation constituée par ce mouvement d'occupation, à travers la quête d'un « salut » qui viendrait rehausser les conditions de vie paupérisées qui traversent ce collectif.

Andreia: Alors (ou donc) il est besoin de s'organiser pour dire que la lutte va continuer même si ils ne le veulent pas, nous allons continuer mobilisés, ici ou dans un autre lieu. Nous allons résister. Nous connaissons nos limites et nous allons alors créer les conditions pour que nous continuions avec le processus de lutte et dans ce processus, nous avons besoin de compter avec chacun de nous. Regardons en un, il fait sombre, je sais qu'il fait sombre, mais nous allons tenter d'observer qui est de notre côté et dire : « Compagnon, la lutte continue » (Avec beaucoup d'emphase).

Un homme : La lutte continue !

Tous : La lutte continue ! (Cris et percussions) Occuper, résister, affronter pour ne pas sortir ! (Répéter 9X)

Andreia: Alors la compagnie, du point de vue de notre organisation, que devons nous faire aujourd'hui ? Aujourd'hui nous devons être tranquilles parce qu'aujourd'hui ne va pas advenir cette réintégration de la possession. Cependant, nous devons rester liés (= rester alertes), comme nous disons n'est-ce pas. Nous vivons, nous voyons le jour d'aujourd'hui comme il a été (...) Le plus important la compagnie est que nous réussissions aujourd'hui, (à nous) coucher sur notre oreiller et réussir à (nous) reposer parce que demain, parce que demain le jour va être long, nous allons entrer alors dans un processus de négociation, de négociation et de résistance pour continuer, pour continuer dans ce processus de lutte. Si ça n'est pas à l'intérieur, ça va être ici à côté, pour frotter tous les jours pour le visage de celui-ci, le soi-disant propriétaire sale, articulé avec cette police criminelle, contre lequel le processus de résistance continue et va persister. Pour cela il est important demain que nous comptions alors avec tout le monde prêt, avec l'outil dans la main....

Un homme : tout le monde, tout le monde ... tout le monde (...)

Andreia: D'accord la compagnie ?

Tous : certainement.

Andreia : Nous pouvons compter les uns avec les autres ?

Tous: nous pouvons !

L'homme: nous pouvons !

Andreia: Se souvenir ce que c'est, dans le souvenir de la lutte, de la lutte pour la terre, il y a quelques moments d'avancée et des moments de recul.

L'homme: c'est la vérité.

Andreia : il y a un moment, où il est important que nous donnions un pas derrière pour donner deux là devant. Alors nous avons à agir avec indignation, mais aussi avec

beaucoup de cohérence, avec beaucoup de tranquillité (avec emphase). Nous n'avons pas besoin de perdre le calme, il n'est pas besoin de rester nerveux, nerveux tout le monde l'est mais nous n'avons pas besoin de nous désespérer, c'est la parole.

L'homme : *C'est la vérité.*

Andreia : *Parce que nous sommes ici pendant qu'une organisation et nous demandons que demain nous soyons tous.*

L'homme: *Tous, au nom de Dieu, au nom de Dieu.*

Andreia : *Notre force n'est pas dans le pouvoir de l'argent, n'est pas n'est pas dans l'articulation avec cette police corrompue, ni avec les puissants.*

L'homme: *Notre force est ici.*

Andreia : *la force est dans notre union...*

Un autre homme: *c'est la vérité*

Andreia : *dans notre union et la disposition pour la lutte. D'accord, compagnon ? Parce que si nous vivons n'est-ce pas, chacun avec sa famille isolée affrontant comme dit le Daniel, le dictat, (hésitations, balbutiements) tuant un lion , parce que c'est cela que nous avons fait quand il faut travailler en dehors, il faut prendre le train ici à quatre heures du matin, rentrer à 11 heures de la nuit, pour le jour suivant dès quatre heures du matin être dans le service de nouveau, ça c'est tuer un lion par jour. Alors vous n'avez pas à tuer un lion séparé là, allons tuer un lion par jour ici, organisé.*

L'homme: *C'est la vérité !*

L'homme : *Réforme agraire (x3 alternativement)*

Tous : *Maintenant ! (x 3 alternativement)*

L'homme : *Souveraineté populaire !²⁴⁶*

Cette forme interactionniste procède à partir de la mise en scène d'une interaction dialogique, répartie entre les trois axes de locutions constitutifs de cette interaction que sont la cadre du mouvement des travailleurs ruraux sans terre, un homme (qui redouble ou entérine les énoncés formulés au cours de cette interaction) et le collectif.

Mon hypothèse, inspirée par la lecture de l'article d'Andrea-Luz Gutierrez Choquevilca, c'est que la principale locutrice de cette interaction mobilise quatre points de vue différenciés soit une multiplicité de places énonciatives avérées ou potentielles, celles de tiers absents/présents au moment de cette interaction (le propriétaire, la police²⁴⁷, les puissants) dont les intentions sont schématiquement figurées (à travers l'emploi du pronom personnel « ils » et la désignation d'attributs qui leur sont imputés « sale », « criminelle », « corrompue »), celles de collectifs différenciés et mobilisés durant cette occupation, composé d'une multiplicité d'individuations (« chacun de nous »), à travers des usages différenciés de la position de sujet « nous » qui soulignent une distinction ou une hiérarchisation implicite qui opère au niveau de la modalité d'accès à la prise de décision et aux modes de participation envisagés lors de la négociation énoncée. Ces usages supposent une position de sujet « nous » interne au collectif physiquement présent durant cette occupation et une position de sujet « nous » socialement externe à ce même collectif. Ces emplois désignatifs différenciés distinguent ainsi les participants, des cadres, de ce mouvement d'occupation. La position de sujet « nous » interne à ce collectif consiste en une forme d'adresse prescriptive. Ces prescriptions consistent en un certain nombre d'actions localisées (l'« ailleurs » faisant en ce cas référence à l'« à côté »), un état d'être et des comportements qui visent le maintien physiologique et relationnel de cette

²⁴⁶ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 2, texte pp.108-109

²⁴⁷ Dont une voiture stationne à une centaine de mètres du lieu de l'occupation.

lutte, maintien relationnelle duquel ce collectif puise sa « force » et sa capacité d'action. Cette position de sujet interne au collectif présent au cours de cette occupation s'en trouve valorisée à travers l'emploi d'une allégorie « cynégétique » (« tuant un lion par jour ») rendant compte des conditions précaires de vie des participants de ce mouvement d'occupation. La position de sujet « nous » socialement externe au collectif physiquement présent durant cette occupation se confond avec le « point de vue de notre organisation » et désigne les cadres de ce mouvement d'occupation auxquels sont associés un savoir commun et une attitude réflexive. Une troisième position de sujet « nous » inclusive mobilise toutes les variantes sémantiques et désignatives de cette position de sujet, ainsi qu'une entité agissante extérieure censée favoriser ce mouvement d'occupation, l'INCRA que désigne le substantif « une organisation ». Puis enfin une position énonciative qui est propre à cette locutrice, à travers l'emploi du pronom de première personne « je », qui concerne l'énonciation d'un savoir relatif à la « non visibilité mentale » de la situation par le collectif.

L'homme et le collectif interagissant n'apportent, d'un point de vue sémantique, rien de plus aux énoncés formulés par la cadre, hormis la scansion collective de slogans et d'un chant, et l'expression collective et individuée d'acquiescements aux énoncés formulés par la cadre. Dès lors, la figure masculine, qui forme les termes du consentement individué à l'endroit des énoncés de la cadre, occupe une fonction de dédoublement interne au collectif à des fins de construction de son adhésion (puisque'il est possible d'observer que le consentement individué de cette figure, au cours de cette interaction, précède l'adhésion du collectif). D'une part au schéma d'action prescrit, et d'autre part à celui relationnel établi à l'encontre du propriétaire de cette fazenda, de la police et des conditions de vie extérieures à cette occupation. Au point qu'il est possible de s'interroger sur le caractère anticipé de cet ensemble dyadique formé par la cadre du mouvement des travailleurs ruraux et cette sorte de répétiteur énonçant les termes de son adhésion. Pour finir, je relèverai une similitude quant à « *la disjonction des modalités d'accès perceptif mobilisées*²⁴⁸ » dans la construction complexe de la relation antagoniste entre ce collectif, le propriétaire de cette fazenda et la police, à travers cette occupation. Cette similitude concerne les conditions pragmatiques d'accomplissement des occupations de terres, puisqu'en effet celles-ci supposent que les collectifs qui participent de ces mouvements d'occupation ne soient pas vus par les propriétaires ciblés. En ce cas, la relation visuelle entre ce mouvement d'occupation et le propriétaire foncier, comme sa proscription, s'en trouvent dialogiquement suggérées au sein de l'espace occupé à travers cette forme interactionniste et le récit vernaculaire de cette occupation²⁴⁹. Ainsi, il est possible d'utiliser les termes d'Andrea-Luz Gutierrez Choquevilca, en vue de rendre compte de cette similitude disjonctive, qui à propos des pratiques cynégétiques ritualisées des Runa de Haute Amazonie péruvienne écrit : « *Si le face-à-face*

²⁴⁸ A.-L. Gutierrez Choquevilca, « Face-à-face interspécifiques et pièges à pensée des Quechua de Haute Amazonie (Pastaza) », *Cahiers d'anthropologie sociale*, n° 9 (2013), p.42

²⁴⁹ Une participante de cette occupation non nommée raconte : « *Cette nuit il faisait très froid, nous sommes sorti de là le 15 mais nous sommes arrivés ici le 16 parce qu'il y avait à envelopper (signifie cacher au sens figuré) au milieu du chemin. Nous avons attendu au mutirão de Paracambi (nom d'une association de producteurs ruraux de cette commune) jusqu'à l'aube pour faire l'occupation. Nous sommes venus dans deux bus avec près de 150 familles, et nous occupons la fazenda Rio novo, ici à Paracambi.* » A. Tygel, « Acampamento Marli Pereira da Silva: 5 anos de luta, lona e festa em Paracambi », *Movimento dos trabalhadores Sem Terra Rio de Janeiro*, Url: <http://boletimmstrj.mst.org.br/acampamento-marli-pereira-da-silva-5-anos-de-luta-lona-e-festa-em-paracambi/>, Consulté le 7 juillet 2016. Par ailleurs, il a été possible d'observer que cette relation visuelle initialement prohibée, lors du discours du représentant de l'INCRA, fut à l'origine de la démarche judiciaire de ce propriétaire.

direct se trouve prohibé à un premier niveau-strictement visuel-, il est transposé à un second niveau dans le champ de l'interaction dialogique²⁵⁰. »

2.6. Chant de clôture

Le chant qui vise à clôturer la tenue de l'ensemble de ces interactions est à mettre en lien avec l'organisation libidinale soulignée dans le chapitre précédent lors de l'analyse sémiotique du logotype, compte tenu de la métaphore sexuelle qui en forme le refrain. Celui-ci est entonné collectivement:

Le riz a donné une grappe et le haricot a fleuri, le maïs dans la paille, le cœur rempli d'amour, le riz a donné une grappe et le haricot a fleuri, le maïs dans la paille le cœur rempli d'amour.

Le peuple sans terre a fait la guerre pour la justice, vu (ou attendu) qu'il n'y a pas de paresse ce peuple (doit ?) prendre l'extrémité (le bout) de faucille, aussi l'extrémité de la bêche, pour pouvoir faire la plantation et le brésil s'alimenter.

Le riz a donné une grappe et le haricot a fleuri, le maïs dans la paille, le cœur plein d'amour, le riz a donné une grappe et le haricot a fleuri, le maïs dans la paille, le cœur plein d'amour.

Avec le sacrifice au-dessous de la bâche noire, l'ennemi a fait la grimace mais le peuple a traversé, rompant les clôtures qui enserrent la philosophie d'être (littéralement) avoir la paix et l'harmonie pour qui plante l'amour.

Le riz a donné une grappe et le haricot a fleuri, le maïs dans la paille, le cœur plein d'amour, le riz a donné une grappe et le haricot a fleuri, le maïs dans la paille, le cœur plein d'amour.

Élevant la parole, criant « Réforme agraire » car la lutte n'arrête pas quand se conquiert le sol, faisant étude, joignant la compagnie créant une coopérative pour avancer la production.

Le riz a donné une grappe et le haricot a fleuri, le maïs dans la paille, le cœur plein d'amour, le riz a donné une grappe et le haricot a fleuri, le maïs dans la paille, le cœur plein d'amour²⁵¹.

Ce chant, en sa fin, synthétise le script des actions passées et potentielles de ce mouvements d'occupation. Le symbolisme mis en œuvre par le refrain de ce chant supplémente celui que le logotype de ce mouvement figure. Ainsi l'amour des travailleurs ruraux sans terre pour leurs plantations s'en trouve a priori associé à l'amour généré par un acte sexuel entre un homme et une femme « *le maïs dans la paille* ». Plantations (et amour) pour lesquels les travailleurs ruraux sans terre ont usé d'une violence légitime au nom d'un principe d'équité sociale, évoqué sous l'égide d'une métaphore belliciste qui actualise d'autant l'hostilité des sociétés dites sans États initialement observée par Pierre Clastres vis-à-vis des structures hiérarchiques. (Celle-ci est promue par le mot d'ordre de « réforme agraire ».)

La relation physique à l'outil procède d'une caractéristique adressée à ce peuple (soit le collectif en ce lieu réuni), et d'une médiation nécessaire à ses besoins vitaux. L'être en deçà de la bâche

²⁵⁰ A.-L. Gutierrez Choquevilca, « Face-à-face interspécifiques et pièges à pensée des Quechua de Haute Amazonie (Pastaza) », *Cahiers d'anthropologie sociale*, n° 9 (2013), p.42.

²⁵¹ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 2, texte p.111

noire est décrit comme un sacrifice nécessaire, à l'antagonisme formé à l'encontre de la figure de l'ennemi, et à une ontologie de paix faisant équivaloir la plantation et le sentiment amoureux.

Conclusion

Il a été possible d'observer, au cours du présent chapitre, une relation d'imposition linguistique qui procède de l'intérieur de ce mouvement d'occupation, à travers une forme interactionniste au sein de laquelle se déploie la *mística*. Elle s'est manifestée à travers diverses modalités d'expression linguistique (prières et chants) et kinésique, comme la disposition des corps en rond, qui en forme à travers cette ethnographie l'espace potentiel. Il a été remarqué, le détournement d'attention et le regain d'énergie, auxquelles ces modalités d'expression kinésique procédaient.

Cette forme interactionniste est qualifiée par mes soins d'interaction procédurale (voir la définition en introduction). Celle-ci a généralement pour finalité affichée, comme le remarquait Heolaise Guimarães de Menezes, la formation de dispositions communes aux participants, à travers l'emploi de diverses formes d'adresse singularisées. C'est à partir de cet emploi et de la définition des entités non humaines d'appui qui y sont associées, par des agents internes et externes à ce collectif, qu'opère cette relation d'imposition linguistique. De plus, les variations relatives aux définitions qualitatives des entités non humaines d'appui, par les énoncés de ces agents, participent d'une stratégie symbolique qui contribue à définir l'« auctoritas » des positionnements sociaux et politiques des locuteurs. Cependant je voudrais préciser que cette forme interactionniste participe, à la fois, de la transmission de savoirs mythologiques, expérientiels et historiques qui contribuent à la constitution de dispositions dialogiquement construites, et d'une forme matérielle de socialisation politique à travers laquelle d'autres supports de médiation de ces savoirs se trouvent engagés (comme je l'ai montré au chapitre précédent). C'est donc sur ces variations que s'appuie l'avènement de formes d'individuations actantielles et politiques. Dès lors, cette relation d'imposition linguistique entrecroise à travers son effectuation et son effet, des processus nominalement contradictoires. Puisqu'en effet c'est au cœur de cette forme d'imposition linguistique, qui prend collectivement corps à travers le corps déifié de l'assemblée constituée au cours de cette occupation, qu'est inscrite la personnalisation individuée d'une condition anonymisée. J'ai par ailleurs montré c'est cette forme interactionniste expérientiel et langagière donnait lieu à une mise en relation procédurale des entités que sont le M.S.T, l'Église et l'État.

La double actualisation, qu'opère l'interaction procédurale, présente les termes d'une « société » contre l'incurie des États (régional et fédéral), qui ne parviennent à faire appliquer le droit en faveur de travailleurs ruraux démunis. Cette double actualisation procède de schémas ontologiques et politiques distincts prolongeant la coprésence ontologique de nature religieuse évoquée dans le chapitre précédent. Pour laquelle, il est possible d'emprunter, afin de la décrire, les termes employés par Pierre Clastres: « *Il n'en reste pas moins que « l'équation personnelle » du fait religieux s'efface largement au bénéfice de sa composante collective, ce qui explique l'énorme importance de la pratique rituelle*²⁵² ». Il s'en trouve actualisé au cours

²⁵² P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Éditions du seuil, Paris, 1980, p.92

de cette interaction procédurale, d'un point de vue symbolique, puisque cela concerne la relation de filiation agnatique avec Dieu, le schéma relationnel et subversif d'appartenance propre aux karai, à propos duquel Pierre Clastres écrit : « (...) *L'individu se définit d'abord par son appartenance à un groupe de parenté et à une communauté locale. Une personne se trouve donc d'emblée inscrite sur une chaîne généalogique de parents et dans un réseau d'alliés. Chez les Tupi-Guarani, la descendance étant patrilinéaire, on appartenait au lignage du père. Et voici néanmoins le très étrange discours qu'à propos d'eux-mêmes proféraient les karai : ils affirmaient n'avoir pas de père, mais être fils d'une femme et d'une divinité*²⁵³. » Sans compter certaines formes discursives et prophétiques qui les caractérisent.

Par-delà la multiplicité des formes: religieuse, bureaucratique et juridique de socialisation opérée à partir de l'incorporation des positions différenciées de sujet « nous », qui participent de la constitution d'une hexis corporelle Sans Terre et de la disposition actantielle qui s'y rapporte. Ce sont les schémas relationnels afférents, d'une part, à une chefferie sans pouvoir au sein de laquelle le pouvoir ne se conçoit pas comme un corps séparé de la société²⁵⁴, et d'autre part à un État divisé en classes, et leur confrontation, qui s'en trouvent au cœur de cette interaction procédurale actualisée. Ainsi il est possible de retrouver nombre des traits décrits et recensés par Pierre Clastres dans son ouvrage intitulé *Recherches d'anthropologie politique* concernant les chefferies sans pouvoir comme s'opposant formellement aux sociétés dotées d'un État divisé en classes. À travers la non division du pouvoir et de la société, c'est à dire à travers l'incarnation par les figures de la chefferie « *de la volonté d'apparaître comme une totalité une(...)* (en vue de) *dire aux Autres le désir et la volonté de la société*²⁵⁵ ». Fonction qui revient pragmatiquement, dans le cadre de cette ethnographie, à la position de sujet « nous » inclusive çà et là usitée. Les figures de la chefferie interne à ce collectif se caractérisent donc par les personnes qui parlent « *au nom de la société lorsque (les) circonstances et (les) événements la mettent en relation avec les autres*²⁵⁶ ». Figures de la chefferie desquelles émanent « *le discours de la société elle-même sur elle-même, discours au travers duquel elle se proclame elle-même communauté indivisée et volonté de persévérer en cet être indivisé.*²⁵⁷ » Ainsi, il est possible d'affirmer avec Pierre Clastres, concernant cette ethnographie rendant compte de la réalisation de *misticas* en contexte d'occupation de terre au sein d'une interaction procédurale que ce contexte motive, que « *la chefferie n'est (...) que le lieu supposé, apparent du pouvoir. (...) C'est le corps social lui-même qui le détient et l'exerce comme unité indivisée.*²⁵⁸ »

En dernier lieu, je voudrais me détacher d'une conception naturaliste²⁵⁹ de la cognition, au bénéfice d'une construction relationnelle, dialogique et interactionniste de celle-ci. Puisque

²⁵³ *Ibid*, p.95

²⁵⁴ *Ibid*, p.104.

²⁵⁵ P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Éditions du seuil, Paris, 1980, pp. 105 et 106

²⁵⁶ *Ibid*.

²⁵⁷ P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Éditions du seuil, Paris, 1980, pp. 106-107

²⁵⁸ *Ibid*, p.108.

²⁵⁹ La théorie de la modularité sur laquelle s'appuie Dan Sperber, dans *La contagion des idées* (1996), afin de rendre compte de la diversité des cultures apparaît confondre les mécanismes biologiques de fonctionnement de l'esprit humain et les contenus propositionnels de ce même esprit. Si les conditions de fonctionnement biologique de l'esprit sont nécessaires au développement des contenus propositionnels de celui-ci, ces modalités de fonctionnement ne sont pas l'unique source de la diversité et de la singularité des contenus propositionnels, qui peuvent par exemple varier d'une personne à une autre malgré une même appartenance culturelle et/ou des propriétés biologiques communes. Le penser, serait procéder à un réductionnisme biologique de l'esprit humain, puisque ces identiques facultés n'expliquent pas le A et le non-A, qui s'observent entre des cultures divergentes ou communes, qui peuvent s'opposer non pas du point de vue du mode de fonctionnement de l'idée. Mais du point de

qu'est-ce qu'une cognition sinon un corps de mécanismes processuels, d'idées et d'affects plus ou moins individués ? Je suppose donc par-delà le substrat biologique d'impression de ce « corps », que celui-ci est historiquement, spatialement, biographiquement et expérimentellement orienté.

Ces mécanismes processuels, idées et affects sont ici considérés comme des configurations énonciatives, kinésiques et relationnelles d'un genre particulier (soit un certain type d'actualisation de la langue et de la mémoire des corps au sein d'une configuration sociale historiographiquement et géographiquement singularisée) qui sont rattachées à des actions et/ou des représentations, dont les supports de diffusion, de médiation et de transmission procèdent des corps eux-mêmes en tant qu'ils sont ou ont été affectés (Bonhomme, 2008), par des objets et des configurations énonciatives actualisées.

Dès lors, ce « corps », comme cherche à le démontrer les deux premiers chapitres de cette ethnographie est sémiotiquement, relationnellement, interactivement et dialogiquement construit, et donc n'est en aucun cas biologiquement isolé, comme tendrait à le faire croire une conception innéiste et naturaliste de la cognition.

vue du mode d'accomplissement d'une pratique, ou bien encore du point de vue de l'extranéité ou de l'extériorité des histoires des cultures et des histoires expérientielles et biographiques des personnes qui les constituent. Si le substrat biologique figure parmi les conditions de possibilité des cultures, il prend place parmi une multiplicité de facteurs (matériels et pratiques) qui favorisent leurs accroissements. Les cultures ou les ontologies ne se réduisent donc pas aux seules idées humaines et aux modalités de fonctionnement biologique de ces idées. Il est à remarquer l'absence, dans la théorie de Sperber, d'une ontologie matérielle en tant qu'elle a une incidence sur la cognition humaine et lui est radicalement extérieure. En ce sens l'objet produit de par son existence acquiert une entière autonomie. Tous le sens de l'ontologie des objets défendus par cette thèse est de dire que les objets sont indépendamment des cognitions qui furent nécessaires à leurs fabrications et des effets cognitifs qu'ils produisent.

Chapitre 3

La *mística* de lutte pour la terre de l'association des producteurs ruraux de Marajoara

La *mística* sur laquelle porte ce chapitre a eu lieu dans le contexte d'une tentative d'expropriation, tacitement autorisée par la mairie de la commune, de résidents et de producteurs ruraux de leurs terres d'habitation et de production. La Commission Pastorale de la Terre²⁶⁰ et le centre des droits humains du Diocèse de Nova Iguaçu, sollicités, y sont représentées par une missionnaire religieuse qui cherche à assurer une médiation entre deux associations, celle des habitants, et celle des producteurs ruraux, en vue de former une alliance suite à cette tentative d'expropriation. Cette description ethnographique procède de deux idées initialement émises par João Paulo Strapazon (1998) dans son ouvrage consacré à l'implication de la Commission Pastorale de la Terre au sein du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre de la région ouest de l'État de Santa Catarina. La première est que les discours des agents pastoraux (et syndicaux) établissent au sein des hétérogénéités culturelles, économiques et genrées que sont des groupes de personnes expropriées, des relations favorisant la formation d'un sujet ou « corps » collectif afin de contrevenir à de telles expropriations. La seconde idée est qu'il existerait, entre les conditions qui nourrissent les revendications des personnes expropriées ou en voie d'expropriation et la lutte politique et sociale qu'elles mènent, une interface discursive « de production d'expériences ». L'objet de ce chapitre est d'éclairer la co-construction d'un sujet « rituel » commun aux participants des *místicas*.

Je porterai une attention particulière à l'organisation des « référents » ou entités du monde réel²⁶¹ mobilisés par le discours des locuteurs, et à la polyphonie des instances d'énonciation²⁶² qui les animent. À travers l'analyse des positions de sujets au sein du contexte social et politique de ces échanges verbaux. Je souhaite ainsi décrire la négociation par les participants d'un certain agencement des référents du discours produit. Ces objets auxquels le discours se réfère participent en effet de la « réalité » partagée par ce collectif. Cette « réalité » s'exprime dans le discours à travers différents champs sémantiques : celui du politique, celui de l'organisation et du religieux. La construction de cette réalité repose ainsi sur les croyances partagées par ce collectif. Ces croyances évoluent et varient selon les contextes de communication rituelle à laquelle les participants de cette réunion se livrent. Elles mobilisent notamment des figures humaines et non-humaines, oralement produites et auditivement perceptibles, rattachées à l'imaginaire²⁶³ politico-religieux qui se déploie dans le cadre de

²⁶⁰ Ajouter une note par la suite qui référera au chapitre qui retrace l'histoire de cette organisation politico-religieuse.

²⁶¹ Selon la définition qu'en donne Georges Kleiber : « *Les référents sont des entités du monde réels, indépendantes du langage, auxquelles on renvoie précisément à l'aide des expressions linguistiques. La référence apparaît alors comme étant une relation langue-monde, qui établit le lien entre une portion ou des segments du monde réel et des expressions linguistiques.* » G. Kleiber, « Sens, référence et existence : Que faire de l'extra-linguistique ? », *Langages*, n° 127 (1997).pp. 9-37.

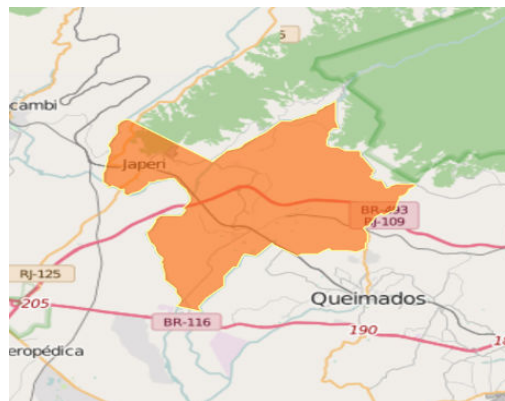
²⁶² Au sens qu'en donne Pierre Déléage, comme traduisant une relation réflexive des sociétés de « tradition orale » vis-à-vis de leurs savoirs dont les instances d'énonciation, en leurs qualités d'auteurs, définissent les genres discursifs qui s'y rattachent. P. Déléage, *Le chant de l'anaconda : l'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)*, Société d'ethnologie, Nanterre, 2009, p.11

²⁶³ Je mobilise à propos de cette notion le modèle théorique énoncé par Cornelius Castoriadis dans son ouvrage intitulé *L'institution imaginaire de la société*, supposant l'imaginaire religieux telle une instance de médiation et d'institution du social, à travers la catégorie de Dieu, au sein de laquelle d'après Cornélius Castoriadis, les objectifs d'une société se cristallisent. Ce modèle théorique m'est apparu différemment énoncé et singulièrement élargi dans l'ouvrage de Maurice Godelier, intitulé *Au fondement des sociétés humaines*, où il écrit : « *L'imaginaire c'est*

l'espace potentiel formé par cette *mística*. L'espace potentiel constitue donc un espace intermédiaire, entre l'entre-soi et l'extériorité (humaine et non-humaine) du collectif.

Dans un premier temps, j'orienterai l'analyse sur la construction dialogique²⁶⁴ du sujet collectif mobilisé par la procédure, au sens Austinien du terme, manifestée au cours des échanges verbaux de cette *mística*. Je prêterai attention à l'emploi des formes verbales par les locuteurs, ainsi qu'au rôle de la polyphonie (synonyme selon certains auteurs de dialogisme) des instances d'énonciation. J'observerai comment cette polyphonie se met en place au cours de cette *mística*, à travers l'évolution des prises en charge énonciatives dans le discours. En effet, plusieurs énonciateurs et plusieurs formes d'autorité sont manifestes à travers ces performances : l'autorité associative, syndicale et religieuse. Je mettrai en évidence le glissement qui s'effectue d'une forme à l'autre. Puis, dans un second temps, je m'intéresserai aux expressions discursives individuelles et aux savoirs expérientiels auxquels celles-ci donnent lieu. Ainsi je suivrai le double processus qui s'établit à partir de cette performance : d'une part, les mécanismes de construction d'une réflexivité tant collective que personnelle, et d'autre part, la façon dont cette trame énonciative en vient à définir les termes d'une réalité négociée et partagée par ce collectif. Je m'inspire de l'approche développée par Anne Christine Taylor au sujet des communications rituelles qu'elle a observées chez les Achuar lors des narrations de rencontre d'esprit dans un article intitulé Des Fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée achuar. L'auteur conclut que la transmission des représentations culturelles repose sur la manipulation des relations entre le réel et la fiction dans différents contextes d'interactions.

3.1. Le contexte et le dispositif enchâssant cette *mística*



source: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=330227>

l'ensemble des interprétations (religieuses, scientifiques, littéraires) que l'Humanité a inventées pour s'expliquer l'ordre ou le désordre qui règne dans l'univers ou dans la société, et pour en tirer des leçons quant à la manière dont les humains doivent se comporter entre eux et vis-vis du monde qui les entoure. » M. Godelier, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Albin Michel, 2007, p.38. Pour l'un et l'autre de ces auteurs la dimension symbolique des rapports sociaux est une modalité d'accès à l'imaginaire. Pour Cornelius Castoriadis, compte-tenu du « réel-rationnel » qui s'y exprime, pour Maurice Godelier, du fait des réalités matérielles au sein desquelles l'imaginaire s'incarne et se socialise.

²⁶⁴ Je serai amené dans le cadre de ce chapitre à préciser l'emploi de la notion de dialogisme dont les acceptions sont multiples. Pour l'heure, je ne retiens de cette notion que le rapport inter-sémantique qui se constitue à travers la succession des énoncés, rapport qui du point de vue du texte formé par la succession des énoncés, ordonnance cette même succession.

La commune de Japeri est l'une des treize communes généralement associées à la région de la Baixada Fluminense, située en bordure de la métropole de Rio de Janeiro. Le nom de cette municipalité est dérivé d'un terme d'origine Tupi *yaperi* qui servait à désigner une plante de la région ; elle a également connu d'autres noms dont celui de Belem. Il semblerait qu'il n'y ait pas eu de tribus d'Indiens²⁶⁵ établis en cette localité au moment de sa fondation. Cette localité dépendait initialement d'une *sesmaria* (« concession »²⁶⁶) de quatre lieues rattachées à la paroisse²⁶⁷ Sainte Famille du Nouveau Chemin de Tingua. Cette *sesmaria* ne connaissait à cette époque qu'un seul possédant et elle fut fragmentée dès sa première succession. Ainsi, un premier noyau de peuplement se forma autour de la chapelle dédiée au culte de Notre Dame de Belem à la fin du 19^{ème} siècle.

La situation géographique de l'actuelle municipalité de Japeri lui vaut d'être semi-rurale. La ville s'est administrativement émancipée de la municipalité de Nova Iguaçu à la fin du 20^{ème} siècle et compte, d'après le dernier recensement effectué en 2012, 97 337 habitants²⁶⁸.

Lors d'un court entretien, Sonia, qui a participé de l'occupation historique de Campo Alegre et qui travaille actuellement au centre des droits humains du diocèse de Nova Iguaçu, m'expose les événements qui motivent la tenue de cette réunion à laquelle elle s'apprête à assister en compagnie d'Alice et Irmã Elenor (en leur qualité de membres de la Commission Pastorale de la Terre) à Marajoara (quartier de la commune de Japeri). Suite à deux annonces faites par la mairie, l'une, relative à la préemption des terres²⁶⁹ de ce quartier au bénéfice d'un site industriel, l'autre, aux négociations censées s'ensuivre avec les familles résidant sur ces terres par l'intermédiaire d'une entreprise. Or, ces négociations n'ont pas eu lieu. D'après Sonia, un représentant de l'entreprise désireuse de s'implanter dans ce quartier, accompagné par des fonctionnaires de police, s'est présenté dans les maisons de certaines familles en leur demandant de quitter les lieux. Ce à quoi le maire, à qui il a été demandé des comptes à ce propos, aurait déclaré que de semblables actions policières ne sauraient se reproduire. Toutefois, Dona Rémi, présidente d'une association locale, ayant averti le centre des droits humains du diocèse où travaille Sonia, lui aurait expliqué que de nombreuses familles en plus de la sienne auraient souffert de cette intrusion. Sonia fait ainsi usage dans son récit d'un énoncé rapporté, dont l'auteur est Dona Rémi, qui mentionne que des familles sont parties par peur des menaces des entrepreneurs. Sonia estime cette situation compliquée : l'implantation de ce site industriel nécessite, pour la mairie, un processus de négociation avec chacune des familles en vue de les indemniser, et leur fournir les moyens d'acheter un nouveau terrain. Sonia dit avoir entendu dire que cinq cents familles étaient concernées. D'après Sonia, la pluralité des associations existantes

²⁶⁵ Information obtenue via le site de l'INEPAC, institut régional du patrimoine culturel. Les Indiens avoisinant cette localité ou qui traversaient celle-ci habitaient plutôt les terres situées sur les rives du Rio Guandu où est située l'actuelle municipalité d'Itaguaí.

²⁶⁶ La distribution des terres en *sesmarias* remonte à la période coloniale et était initialement régie par les ordonnances manuelles de 1521. N. Nozoe, « *Sesmarias e Aposamento de Terras no Brasil Colonial* », *Revista Economia* Sept/Déc. 2006. p. 590

²⁶⁷ Le terme « *freguesia* » qui signifie « paroisse » était, à cette époque, une subdivision administrative de la municipalité.

²⁶⁸ Donnée recueillie grâce au site de l'Institut Brésilien de Géographie et de Statistiques (I.B.G.E) à l'adresse suivante: ftp://ftp.ibge.gov.br/Estimativas_de_Populacao/Estimativas_2012/estimativa_2012_municipios.pdf (consulté le 20/08/2013)

²⁶⁹ Le droit de préemption par les pouvoirs publics sont régis par les articles 25 et 26 de la loi n° 10 257 du 10 juillet 2001 régissant le statut de la ville. Arrêté rattaché aux articles aux articles 182 et 183 de la constitution fédérale qui établit les lignes directrices générales de la politique urbaine.

Loi consultable à l'adresse suivante: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2001/lei-10257-10-julho-2001-327901-norma-pl.html>

en cette région n'est pas apte à répondre à cette situation, car chaque association a sa « *façon de penser et de faire les choses* ». Seulement, au regard de l'actuelle situation précise-t-elle, il est nécessaire qu'elles soient unies en vue de s'opposer à la mairie. Selon Sonia, si chacune de ces associations négocie avec une « *façon de parler différente*²⁷⁰ », elles vont finir par se contredire. Ainsi l'objectif annoncé de cette réunion est d'ériger une parole commune à ces associations face à la mairie. Il ne s'agit ni plus ni moins d'unir les associations urbaine et rurale de ce quartier.

Ladite réunion se tient dans le local de l'association des producteurs ruraux de Marajoara et d'Adjasencias. Le local en question (à l'époque sur l'avenue Tancredo Neves), dont les briques et le ciment qui le composent sont apparents, comporte une entrée et une fenêtre. Au-dessus de la fenêtre figure la bannière de cette association dont deux dessins encadrent l'acronyme: A.P.R.M (Association des producteurs Ruraux du jardin Marajoara).

L'intérieur du bâtiment diffère de sa façade par son aménagement. En effet, les murs sont recouverts d'un crépi qui masque les briques utilisées pour sa construction. Trois des murs de ce volume longitudinal, où se tient cette réunion, jouxtent des tables. L'un d'eux est à proximité d'une rangée de bancs sur lesquels s'assoient les premiers arrivants. Au-dessus de la table, à droite, se trouve deux tableaux dans des cadres en bois, l'un destiné à recevoir des inscriptions, l'autre servant à l'affichage de nombreuses photographies et de quatre feuillets, dont l'une laisse apparaître, en encre violette, le texte *Les femmes propriétaires de leurs propres vies*, en dessous figure à l'encre noire cette autre assertion ayant valeur de prescription: *Vivre sans violence, le droit des femmes de la campagne et de la forêt*.

3.2. Construction dialogique d'un sujet « rituel »: « Nous »

La description et l'analyse de cette *mística*, qualifiée par Irmã Eleonor, de « *mística de lutte pour la terre* », seront fondées sur une prise en compte de l'ensemble des discours tenus au cours de la réunion. Cette *mística* répond aux critères de l'interaction procédurale qui, je le rappelle, correspondent à des prises de parole, par des personnes données, dans un contexte donné ou circonstancié.

Je me propose donc de décrire les pratiques discursives du groupe de personnes qui président sur les plans linguistique et gestuel à la formation d'un « corps » politique et religieux. J'observe que ce « corps politique et religieux » s'actualise dans l'interaction verbale à travers l'adoption d'un référentiel juridique et l'affirmation d'un engagement du collectif qui constitue cette assemblée. L'usage variable par les participants d'une terminologie empruntant au champ sémantique du religieux pour décrire un événement politique, est caractéristique de ces rencontres. Cette terminologie côtoie des registres associatifs, juridiques et syndicaux laissant ainsi supposer une non séparabilité des sphères de rationalité pour les participants. Qui leur sert à ériger les fondements de cette situation, qualifiée par l'ethnologue comme étant politique, dont les enjeux et les figures ne sont pas de visu perceptibles. Ces fondements anticipent le devenir associatif commun des participants. Dès lors ils mobilisent des énonciateurs donnant voix à des schémas explicatifs relatifs à la tentative d'expropriation décrite, et à des recours visant à influencer celle-ci. Les registres mobilisés au cours de ces interactions verbales définissent les différents modes collectifs d'adhésion à des entités supposées réelles ou fictives, qui fondent les termes

²⁷⁰ « Cada associação tem um jeito de pensar e de fazer coisas ». Pour lire la totalité de ce court entretien, se référer aux annexes 3, entretien Sonia.

d'une croyance inhérente au collectif²⁷¹. Divers modes d'adhésion sur lesquels s'appuie la conception du réel intrinsèque à la tenue de cette réunion et à sa trame énonciative.

Je focaliserai mon attention, dans le cadre de cette section sur les énoncés qui mobilisent la position de sujet « nous », qui figurent parmi une polyphonie d'instances d'énonciation. En effet, cette position de sujet suppose dès son premier emploi une intention collective imposée par le contexte d'énonciation auquel, les locuteurs se réfèrent de différentes manières. Je procéderai à la description métalinguistique de ces discours afin de souligner la logique méta-discursive qu'ils mettent en œuvre, afin de produire la co-construction stabilisée de cette position de sujet, contextuelle, inclusive et inscrite parmi un système relationnel et contrastif de position de sujets, explicites ou implicites. Celui-ci renvoie schématiquement dans le discours à suivre, à l'entre-soi du nous (c'est à dire au nous dans le nous), à l'en dehors inclus de cet entre-soi (c'est à dire au elle, au il, au tu, au eux et au ils dans le nous) et à l'extériorité de ce collectif (c'est à dire au tu au ils). Le tu et le ils désignent, à travers ce discours, à la fois une extériorité incluse au collectif et une altérité ou un groupe antagoniques.

Afin de marquer une différence de degré et de rassembler les deux extériorités, aux positions de sujet « nous » usitées au cours de ces interactions verbales, j'aurai recours à la notion de surdestinataire (traduite dans le cadre de ce chapitre à travers la notion de destinataire complexe) initialement développée par Mikhaïl Bakhtine et rapportée par Dominique Maingueneau de la façon suivante : « *Cette notion de surdestinataire (...)* » désigne « *un tiers virtuellement présent, qui, se superposant au destinataire, occuperait une position transcendante dans l'interaction verbale* »²⁷². Les textes des discours seront accompagnés d'une numérotation des énoncés qui me sont apparus significatifs à fins de classement en plusieurs tableaux subdivisés en diverses propriétés syntaxiques et sémantiques que ces discours développent, utiles à la production d'une analyse de ces discours.

Paulo, président de l'association des producteurs ruraux de Marajoara débute cette réunion, peu avant il a pris le temps de s'entretenir avec Irmã Eleonor et Amaro, le temps que la majorité des participants viennent au local de l'A.P.R.M et s'installent :

Quel est le droit qu'ils ont ? Ils n'ont aucun droit de faire ce qu'ils sont en train de faire avec elle (1). Alors conformément à ce qu'ils sont en train de faire avec elle (2), ils ont déjà tenté de le faire avec la maison des habitants aussi, ils ont tenté d'abattre jusqu'à la maison là-bas de notre présidente (3) ici de l'association maintenant. Elle va former l'association n'est-ce-pas, elle va renforcer plus (4) et nous avons à nous renforcer et nous avons à nous unir, parce que comme le dit le vieux dicton: "l'union fait la force" (5). Pourquoi est arrivée ici une chose qui nous préoccupe (6), qui reste à nous préoccuper un peu, n'est-ce-pas, ce qui est arrivé avec elle peut arriver avec n'importe qui (7) et ils ne sont pas en train de respecter, ils ne respectent pas la personne (8), tu as compris ? Une dame avec l'âge qu'elle a, une veuve qui vit seule (9). Ils font cela, pourquoi ? Ils vont respecter qui ? Ils ne vont respecter plus personne (10) ! Alors nous

²⁷¹ « Ce n'est pas, par exemple, en vertu du fait qu'elles sont générales que les croyances sont des croyances de groupe. Elles peuvent être parfaitement en place même si les membres du groupe ne les partagent pas personnellement. Leur existence exige celle du groupe social, qui est une forme particulière, sui generis, d'association humaine. (...) Nous pouvons ainsi donner un sens à l'affirmation selon laquelle les croyances collectives sont « inhérentes » au groupe social, qui est lui-même « une synthèse sui generis » d'individus, par référence à l'idée que la formation du groupe social implique un engagement conjoint sous-jacent (...) » M. Gilbert, *Marcher ensemble*, Presses Universitaires de France, 2003, p. 106

²⁷² D. Maingueneau, « Détachement et surdestinataire. La correspondance entre Pascal et les Roannez », *Semen. Revue de sémio-linguistique des textes et discours*, num. 20 (novembre 2005), p.8.

avons à nous renforcer, à prévenir, à nous documenter, nous devons avoir le document. La meilleure preuve que nous ayons le document (11) que la justice veut voir, après combien d'années la personne habite dans le champ, après combien d'années la personne habitant est en train d'utiliser cette propriété, alors (...) cela là nous préoccupe (12) beaucoup parce que (...) nous luttons pour réussir tu as compris, ce que venons de réussir (13), n'est-ce pas (...) un logement, une agriculture, celui qui n'a pas l'agriculture mais a un logement a lui descend, des fois il apprécie ce lieu qu'il habite, il a là-dessus n'est-ce-pas, il a tout fait pour être là, tu as compris, il y a tant d'années qu'il est là (13), madame Rémi, cela fait quasiment trente ans, si ils ne la respectent pas ils vont respecter qui (14) ? Alors nous avons à nous renforcer, nous avons à nous unir pour pouvoir, nous devons avoir la force (15). Et il y a des gens ici de notre côté (littéralement et nous qui est ici de notre côté) et je les en remercie beaucoup, le personnel des droits humains est venu, ainsi que la Pastorale de la terre qui est venu nous appuyer (16), nous quand (...) arrive quelque chose nous avons pris le téléphone et nous les avons appelés (17), eux dans la même heure, ils se sont retrouvés ici ensemble avec nous (18). Dès lors nous avons à les remercier beaucoup de cela d'être de notre côté, ils sont de notre côté en train de nous renforcer, ils ont un avocat (19), tu as compris, il connaît l'avocat qu'ils ont, de droit (...) il connaît tu as compris(...) le droit de la personne de la terre (...) Alors nous sommes là et je les remercie beaucoup d'être ici en train de nous aider dans cette bataille (20) (...) dans cette lutte, tu as compris (...) je vais passer ici notre secrétaire des droits humains, elle va parler (...) elle va passer pour nous là (21)²⁷³.

Forme pronominale et embrayeurs personnels	Champs sémantiques	Références à l'événement-cause de cette réunion
<i>A gente</i> : " nous " (18 occurrences)	(5), (16)	(1), (2), (3), (6), (12), (16), (17)
<i>Entendeu</i> : "tu as compris, tu as entendu" (7 occurrences)	Ce verbe de perception et d'intellection identifie deux sortes de destinataires participant à l'élaboration d'un destinataire complexe. D'une part le collectif en ce local réuni, à travers une relation individuée d'interlocution figurée sous la forme d'une interrogation rhétorique. D'autre part, un surdestinataire non visible auquel est adressé une argumentation visant à légitimer la présence de ces habitants sur leurs terres. Contre lequel s'affirme la position de sujet « nous ».	

²⁷³ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 3, texte p.120

<i>Eles</i> "ils" (12 occurrences)	La valeur de ce pronom personnel définit une relation d'antagonisme et d'alliance. Antagonisme : (1), (2), (3), (8), (10), (14) Alliance : (16), (17), (18), (19), (20)
<i>Ela elle</i> (8 occurrences)	Désigne trois personnes distinctes : Première personne désignée : (1), (2), (9) Deuxième personne désignée : (3), (4), (14) Troisième personne désignée : (21)
<i>Ele</i> (5 occurrences)	Désigne l'habitant ce que quartier : (13)
<i>Nos</i> (2 occurrences)	
(2 occurrences)	

La scène discursive de Paulo, président de l'association des producteurs ruraux, mobilise plusieurs instances d'énonciation qui caractérisent à la fois une position de sujet collective et individuée (*nous/je*²⁷⁴), un destinataire visible (le collectif) et un sur-destinataire non visible (à qui est adressé la construction argumentative de Paulo visant à légitimer la présence des habitants et des producteurs sur ces terres), et de tiers (soit abstraits, soit présents, soit absents) : (il, elle, ils).

Les marqueurs référentiels- éléments du discours se référant à la situation d'énonciation - que Paulo emploie pour expliciter les raisons qui motivent la tenue de cette *mística* consistent, premièrement, en plusieurs énoncés descriptifs. Ces éléments descriptifs (3) qualifient une action et déterminent une relation antagonique avec la position de sujet : « ils ». Deuxièmement, en une interrogation sur le sens et l'effet de cette action, qu'il chosifie (6). Celle-ci est conjointe à l'emploi d'un déictique qui présentifie cet effet au sein de cette réunion. Plusieurs énoncés (17), (18), (19), (20) décrivent le recours constitué à l'encontre de cette action, qui détermine une relation d'alliance avec la position de sujet : « ils ».

Paulo en vient à définir différentes positions énonciatives desquelles s'originent, premièrement, le sentiment d'indignation lié à la situation décrite, deuxièmement, la construction réflexive d'un « *nous* » en réponse à la situation décrite. En effet, les verbes d'action rattachés à la position de sujet « *nous* » font, réflexivement de cette position de sujet, l'objet de ces actions : « *nous devons nous renforcer* », « *nous devons nous unir* ». Il s'origine également des positions énonciatives employées, l'élaboration d'un destinataire complexe. Notamment à travers l'emploi contrasté de la forme verbale : « *entendeu* » jointe à la position de sujet « *nous* ».

²⁷⁴ Le nombre d'occurrences, ainsi que l'ordre d'énonciation, de la position de sujet « *nous* » prévaut sur le pronom personnel énoncé en première personne.

Ainsi le destinataire complexe formé à partir de la répétition de la forme verbale « *entendeu* » (observable sur l'ensemble de l'allocation de Paulo), en vient à définir en creux la relation interne au collectif en ce lieu réuni, qui s'établit à travers l'usage réflexif de la position de sujet « *nous* ». Dans la mesure où ce destinataire complexe est composé d'un destinataire auprès duquel Paulo argumente et qu'il cherche à convaincre et du collectif, à la fois partie prenante et comme situé en dehors de ce « *Nous* ».

La position de sujet « *nous* », en relation contrastive avec la forme verbale « *entendeu* » et la position de sujet « *ils* », définit à la fois l'alliance²⁷⁵ et la rhétorique persuasive que Paulo bâtit à l'encontre de la relation antagonique présentifiée au cours de ces énoncés par les positions de sujet "tu" et "ils". À des fins de formation d'un « *nous* » inclusif et en devenir, auquel renvoient les notions d'union et d'association. Ainsi que la formation sui generis d'un destinataire complexe prenant place au sein de la situation contextuelle décrite.

Cette dernière position de sujet « *nous* », est identifiée en reflet, à travers l'action que ce locuteur prête à Dona Rémi, représentée par l'instance d'énonciation « *elle* » : " *Elle va former l'association n'est-ce-pas, elle va renforcé plus et nous avons à nous renforcer et nous avons à nous unir, parce que comme le dit le vieux dicton: " l'union fait la force".* "

De la sorte, ces énoncés de Paulo contribuent à définir les rôles de Dona Rémi, du collectif et des membres du Diocèse de Nova Iguaçu venus les soutenir. Ces rôles formant les termes d'une réponse à la situation référentielle d'énonciation, à laquelle renvoie l'indétermination du mot « *chose* », en tant qu'elle est la cause de cette *mística*.

- Dialogisme et polyphonie religieuse

Une fois que Paulo a cédé la parole à Irmã Eleonor. Il semble nécessaire à celle-ci de rappeler le contexte²⁷⁶ inhérent à la situation décrite. Au sein duquel est rappelée l'organisation temporelle des actions collectives. Dans lesquelles, tous les membres de l'assemblée ne sont pas inscrits : « *je crois qu'il est bon de contextualiser un peu ce qui est arrivé (...) vous n'êtes pas tous dans le processus des actions collectives qui sont en train d'arriver*²⁷⁷. » Elle emploie ainsi un énoncé composé par une forme verbale et un déictique, en lieu et place de l'indétermination du mot « *chose* » précédemment employée par Paulo. Cet emploi réfère à la situation pragmatique d'énonciation qui occupe l'assemblée. Celle-ci est envisagée par Irmã Eleonor tel un processus définissant les termes d'une ontologie, selon l'acception qu'en donne Pierre Livet et Frédéric Nef²⁷⁸. C'est à dire comme impulsant un double mouvement, qui s'observera tout au long de ce chapitre: d'actualisation (celle de la figure de Dieu à travers ce collectif) et de virtualisation (celle du collectif en corps politique).

²⁷⁵ À travers le « *nous* » usité en forme d'adresse et le « *ils* » désignant les membres de la Commission Pastorale de la Terre et du diocèse.

²⁷⁶ Contexte qui n'est pas sans importance, comme le remarque João Paulo Strapazzon, dans la mesure où la contextualisation détermine la signification donnée aux faits extra-linguistiques constitutifs de la situation décrite : (Traduction littérale) « *Le monde des significations, qui est donné par les pratiques discursives, met en relation le non-discursif avec le contextualisé. Un exemple de cela peut être une famille paysanne qui occupe une terre non exploitée, dont elle est expulsée postérieurement. Le phénomène social sans contextualisation ne signifie rien. Mais l'intérieur d'un contexte peut être signifié de plusieurs manières comme une famille envahissant une propriété privée ou comme des héros de la cause de la réforme agraire. Ces significations sont articulées par les pratiques discursives. Dépendant de la signification donnée à la pratique non discursive, qui s'approuve ou se critique (...)* » J.P. Strapazzon, *E o verbo se fez terra*, Editora GRIFOS, 1998.

²⁷⁷ « *Eu acho que é bom, a gente contextualizar um poquinho que ta acontecendo (...) não todos vocês estavam no processo dessas ações coletivas que estão acontecendo.* »

²⁷⁸ P. Livet et F. Nef, *Les êtres sociaux: processus et virtualité*, Paris, France, 2009, p. 227

Mais avant d'accomplir le programme annoncé dans cet énoncé, le locuteur prend le temps de se présenter à l'assemblée. De la sorte, ce n'est pas tant la situation décrite que ce locuteur contextualise mais le rôle qu'il adoptera au sein de cette *mística*, dont il est le principal animateur.

Irmã Eleonor se présente comme religieuse missionnaire catholique rattachée au diocèse de Nova Iguaçu et membre de l'équipe de la commission pastorale de la terre. Elle présente Alice et Sonia, à qui elle demande de dire quelques mots. Alice énonce brièvement la raison de leur venue: «*nous sommes ici pour donner de la force au processus*²⁷⁹ ». Sonia évoque le fait qu'elle est déjà connue de l'assemblée, en tant que membre des deux organisations par Paulo présentées, dont elle limite les actions au champ du possible. Puis, Irmã Eleonor annonce la présence d'un visiteur en ma personne. Et me demande de me présenter à l'assemblée. J'énonce mon prénom, puis Irmã Eleonor, après m'avoir identifié à travers ma nationalité, définit l'objet de ma recherche de manière à ce que l'assemblée²⁸⁰, à travers l'image qu'elle en donne, s'y trouve valorisée:

« Regarde, il y a quelqu'un ici pour effectuer une recherche à propos de la mística de la terre. La beauté de la terre, l'importance de la terre pour nous (1). (...) Elle (la mystique de la terre) est en train de marcher dans ce lieu (2), découvrant encore ces aires agricoles. Tu sais l'importance de la terre, tu sais (3). Personne ne peut meurtrir la terre de quelque façon, comme ce qui est en train de se passer (...) la terre est la vie. Vous êtes d'accord avec cela ? La terre ne peut pas être uniquement une marchandise. C'est la vérité ?

L'assemblée: C'est la vérité.

Irmã Eleonor : La terre est votre subsistance...

Une personne dans l'assemblée: Nous sommes elle (4).

Irmã Eleonor: Sa vie fait partie de nous, alors nous sommes ici avec ce fondement(...) nous sommes ici pour ne rien gagner de cette terre (...) (5) De temps en temps il paye un petit arbuste de cette (...) à monsieur Paulo, pour jouir de cet arbuste fruitier, de cette terre. Mais cette terre est plus importante. Aucune personne de ce monde va pouvoir (...) parce que cette terre est à dieu. La terre est à dieu (...). Et avant de laisser, de désapproprier cette terre, allons voir tout d'abord ce qu'elle est pour nous. Après nous ouvrirons la main de cette terre (...) allons voir d'abord l'importance, son importance. (6) Vous êtes d'accord avec moi (7)?

L'assemblée : D'accord²⁸¹.»

Entités	Pronoms personnels et marqueurs référentiels	Champs sémantiques des pronoms et marqueurs référentiels
Terre (14 occurrences)	<i>ela</i> "elle"	1.personnification de la <i>mística</i> :(2) 2.identification ontologique du collectif à la terre : (4)
Dieu (1 occurrence)	<i>você</i> "tu"	Sujet informé d'un savoir a priori : (3)
	<i>nós</i> "nous"	1. Communauté ayant érigé la terre en objet de croyance et de principes: (1), (4), (5)

²⁷⁹ « *Estamos aqui pra dar força ao processo* »

²⁸⁰ Vis-à-vis de laquelle elle adopte une posture dialogique dont le principal marqueur est l'interrogation.

²⁸¹ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 3 texte p.123.

		2. Objet de croyance faisant l'objet d'une perception mobilisant le registre de la vision : (6)
	<i>vocês</i> "vous"	Collectif dont il faut obtenir l'assentiment : (7)

L'énonciation d'Irmã Eleonor commence par définir et personnifier le genre « onirique » de cette *mística* qui en fonde l'objet : *Elle est en train de marcher dans ce lieu, découvrant encore ces aires agricoles*. Cet énoncé dénote la complexité référentielle du pronom personnel « elle », qui en constitue le sujet, en tant que cette position de sujet réfère pragmatiquement à la locutrice de cet énoncé et sémantiquement à la *mística* de la terre objet du précédent énoncé. De cette complexité référentielle, il se déduit un principe d'incarnation de cette *mística* dont la gestuelle d'Irmã Eleonor redoublerait la personnification figurée au travers de ses énoncés. Ce même pronom personnel, à travers le cadre de la polyphonie des instances d'énonciation qu'elle déploie, fait l'objet d'un glissement sémantique qui opère à partir de la terre perçue tel un principe vital : « *La terre est votre subsistance* », à laquelle le collectif s'identifie : « *nous sommes elle* ». Cette identification revient à établir une relation réflexive, interne au collectif, médiatisée par la « terre ». Celle-ci semble traduisible à travers le syllogisme suivant: « Puisque la terre est notre subsistance, et que nous sommes la terre, nous sommes donc notre subsistance. »

De plus, il survient en complément de la construction d'un « Nous » débuté dès l'entame de la scène discursive de Paulo, le genre grammaticale de cette *mística* et de la « terre », cette dernière faisant figure d'objet de subsistance au sein de ces énoncés (rappelant par analogie la figure d'une mère « nourricière »). Celle-ci en vient logiquement à être considérée, par Irmã Eleonor, comme une composante de la vie du collectif. Principe qu'elle pose au fondement de ce collectif. Puis, elle insiste sur le caractère non-lucratif de cette réunion : « *Sa vie fait partie de nous, alors nous sommes ici avec ce fondement (...) nous sommes ici pour ne rien gagner de cette terre (...)* ».

Cet énoncé souligne la construction clairement contextuelle de la position de sujet « nous » mobilisé par Irmã Eleonor et de l'aspect religieux de cette réunion, puisque cet énoncé intervient en opposition à l'activité économique des producteurs ruraux qui l'accueillent et qui sont présents parmi l'assemblée.

La « terre » s'en trouve être, au cours de cette énonciation, l'objet d'une croyance : « *La terre est à Dieu* », cet énoncé fait explicitement référence au récit biblique et vise implicitement à délégitimer toute notion d'appropriation, en complément de l'ontologie que « *cette terre* » revêt pour le collectif : « *Et avant de laisser, de désapproprier cette terre, allons voir tout d'abord ce qu'elle est pour nous. Après nous ouvrirons la main de cette terre (...) allons voir d'abord l'importance, son importance.* »

Cette double énonciation illustre l'enchâssement au sein de l'énoncé d' Irmã Eleonor du point de vue opposé au collectif : « *Et avant de laisser, de désapproprier cette terre* », contre lequel s'établit l'ontologie du collectif : « *allons voir tout d'abord ce qu'elle est pour nous.* »

De plus, la « *terre* » est ici appréhendée comme devant faire l'objet d'une perception collective mobilisant le registre de la vision et d'une personnification la dotant d'un membre humain : une main, présageant d'une part de l'acte joint à la prière qui conclura cette assemblée

qui consacre le « contrat » social implicite noué au cours de cette assemblée²⁸² Celle-ci figure d'autre part, le corps sur lequel et au sein duquel les participants de cette réunion sont engagés : « *sa vie fait partie de nous* ». Puis, Irmã Eleonor poursuit en contextualisant, autrement dit, en donnant une signification et une cause, c'est-à-dire une sémantique explicative, à son action et à celles des membres du diocèse de Nova Iguaçu venus l'accompagner, ainsi qu'à l'« *importance* », attribuée au collectif, et accordée à la « *terre* ». Elle donne par ailleurs sens aux éléments, pour l'essentiel non-linguistiques, auquel se réfère le discours. Qui étaient jusqu'alors désignés de façon elliptique. En cette prise de parole réside tout l'enjeu de la formation d'un corps politique renforcé, en vue de contrevenir à l'appropriation des terres, des habitants et des producteurs de ce quartier de Japeri, par le complexe industriel qui les avoisine:

Irmã Eleonor: Ce que cette terre donne pour vous, avec certitude c'est la stabilité, c'est la vie, c'est la nourriture et tout plus. Alors dans ce moment le centre des droits humains et la commission pastorale de la terre sont en train d'essayer d'être ensemble avec vous solidaires. En présence de ce qui est arrivé. Ce qui est arrivé, les amis, je ne sais si vous savez cela. L'expansion industrielle. Le gouvernement est en train de vouloir transformer une partie de cette aire en parc industriel (...) Que nous appelons copropriété industriel, qu'est que cela veut dire ? Les fabriques auront besoin de votre terre, pour quoi ? Pour mettre leurs immeubles, son capital sur cette terre. Il y a des personnes qui ont déjà été affecté. Madame Remi, comme monsieur Paulo a dit, ils sont déjà entrés sur sa terre, cette entreprise à côté de votre terre, sont en train de fracturer la clôture pour qu'ils s'approprient cette terre. Ils le font aussi avec monsieur Macias. Vous vous souvenez de monsieur Macias ? Qui connaît monsieur Macias. Ils ôtèrent sa terre et jusqu'à maintenant ils ne l'ont pas indemnisé. Mais sa réclamation est en justice. Ce problème est en justice. Une grande partie de sa terre fut prise sans justice. Alors les amis, nous sommes ici pour aider, le centre des droits humains avec l'assesseur juridique qui est déjà arrivé avec madame Remi (...) Le docteur Joacir a déjà fait une action individuelle au-dessus de ce problème (à ce propos ?). Seulement nous ne pouvons pas seulement faire une action individuelle. Nous avons besoin de faire une action collective comme les habitants. Où est Edna, sorti (...) Edna, l'action collective des habitants, ils forment un groupe qui s'appelle: Association...

Une personne dans l'assemblée: (...) des habitants atteints par l'expansion de la copropriété industrielle de Japeri.

Irmã Eleonor: Elles décident cela avec le processus, personne a forcé ce groupe pour faire cette association, pourquoi faire ? Pour avoir la force. Parce que madame Rémi ne peut pas faire cela seule, elle n'a pas la force pour cela, elle ne m'appelle pour que le centre des droits humains l'aide, elle aussitôt appelle l'association pour l'aider. Sans cette force personne respecte les personnes. Comme elle a expérimenté cela, elle nous a appelé, elle a appelé le centre des droits humains et ils commencent à organiser cette association. L'association des habitants n'était pas organisée, n'avait pas de force (...) maintenant elles, ils ont la force, parce que maintenant il y a: l'association des victimes de l'expansion de la copropriété industrielle. Maintenant ici il y a une association

²⁸² Selon le point de vue de Margaret Gilbert au sujet de ce qu'elle qualifie « *d'engagement conjoint* » : *L'engagement conjoint constitue en fait un lien « contractuel ».* Dans le cas des croyances collectives, l'engagement conjoint a un contenu spécifique. Les parties prenantes doivent accepter conjointement à l'égard de la croyance en question comme il serait approprié de le faire si elles étaient les membres d'un seul corps. (...) M. Gilbert, *Marcher ensemble*, Presses Universitaires de France, 2003, p.101

encore, cela donne pour voir (...) une association que maintenant nous terminons d'écouter, elle, elle assume maintenant la présidence. Nous lui demandons de faciliter cela pour qu'elle devienne réellement une association légale. Alors, il y a une action collective là, une association des habitants, maintenant une association des producteurs ruraux de Marajoara, pourquoi nous avons besoin de cette association ici, pourquoi ? Ils ont un œil sur ces lieux ruraux parce que vos terres sont immenses. Ainsi ils vont avoir besoin de votre terre pour construire leurs fabriques. Seulement quoi, question ? Il va avoir une indemnisation juste (...) et au-delà de l'indemnisation, vous voulez sortir de cette terre ? Seulement, des questions ? Personne ne va dire pour ce que vous avez à faire. Seulement avant de décider nous avons à avoir toute cette conscience de la loi, de ce qui à faire²⁸³.

Entités	Figures (Énonciateurs)	Formes pronominales et pronoms
La Terre (neuf occurrences) Champ sémantique: <i>c'est la stabilité, c'est la vie, c'est la nourriture</i>	<i>Dona Rémi (Edna)</i> : visible <i>(madame Rémi)</i> (quatre occurrences)	<i>Vocês</i> «vous» (cinq occurrences)
Centre des droits humains (quatre occurrences)	<i>Senhor Macias</i> : non visible <i>(monsieur Macias)</i> (trois occurrences)	<i>A gente</i> position de sujet « nous » (deux occurrences)
Commission Pastorale de la Terre (une occurrence)	<i>Docteur Joacir</i> : non visible (une occurrence)	<i>Nós</i> « nous » (trois occurrences)
<i>Copropriété industrielle</i> (une occurrence) <i>Champ lexical</i> : expansion industrielle, fabriques, immeubles, capital, parc industriel	<i>Senhor Paulo</i> : visible <i>(monsieur Paulo)</i> (une occurrence)	<i>Ela</i> « elle » (sept occurrences)
Association des victimes de l'expansion industrielle (deux occurrences)		<i>Ele</i> « il » (une occurrence)
Association des producteurs ruraux (une occurrence)		<i>Elas</i> « elles » (trois occurrences)
Association (4 occurrences)		<i>Eles</i> « ils » (deux occurrences)
Justice (3 occurrences)		
Le gouvernement (une occurrence)		

La polyphonie des instances d'énonciation (c'est-à-dire le glissement observé entre les Entités, Figures référées) mise en scène par Irmã Eleonor, dans son discours, vise à établir les

²⁸³ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 3, texte pp. 125-126.

points de vue et les volontés constitutifs de la situation référentielle d'énonciation. Cette situation est exprimée à travers les termes « d'expansion industrielle ».

Irmã Eleonor débute cette partie de son discours par l'emploi d'une modalisation²⁸⁴ qui lui permet d'échafauder une double posture énonciative. La première posture énonciative tient dans la description sémantique du mode de vie stabilisé du collectif formé par l'assemblée qu'elle associe à la « terre ». Le modalisateur « avec certitude », duquel se déduit la seconde posture énonciative, affirme comme non réfutable la première posture énonciative. C'est alors qu'elle adopte une posture réflexive, à travers les entités que sont le Centre des droits humains et la Commission pastorale de la terre - chacune de ces entités réfère aux membres du diocèse de Nova Iguaçu présents au sein de cette assemblée (Alice, Sonia et elle-même) - en vue d'ostensivement désigner un « corps » ontologique commun formé par l'assemblée et ces entités.

Elle décrit, à la suite, la volonté et les intentions de l'hétérogénéité formée par le « gouvernement », les « fabriques » et l'« entreprise » formant le pôle opposé de la relation antagonique constitutive de la situation dépeinte.

Elle exemplifie les intentions imputées à cette adversité sociale à travers les figures d'énonciateurs qu'elle mobilise, dont certaines sont présentes parmi l'assemblée : « Madame Remi, comme monsieur Paulo a dit, ils sont déjà entrés sur sa terre, cette entreprise à côté de votre terre, est en train de fracturer la clôture pour qu'ils s'approprient cette terre. » Les figures absentes présentent un recours juridique et individué à la situation décrite : « Qui connaît monsieur Macias ? Ils ôtèrent sa terre et jusqu'à maintenant ils ne l'ont pas indemnisé. (...) Le docteur Joacir a déjà fait une action individuelle au-dessus (à propos ?) de ce problème » Cet énoncé ajoute une figure supplémentaire (l'assesseur juridique : Le docteur Joacir) au « corps » ontologique commun proféré dès l'entame de cette partie de son allocution. Les énoncés qui suivent, déploient une position de sujet « nous » désignant en filigrane, le destinataire de ces énoncés : l'assemblée.

La position de sujet conjointe au pronom personnel « nós » : « nous », requiert de s'identifier à l'association des victimes de l'expansion industrielle à travers l'expression d'une nécessité pratique de cette position de sujet, semblable à celle de cette association : « Nous avons besoin de faire une action collective comme les habitants. Ils forment un groupe qui s'appelle: Association...(...) » L'énonciation, au sein de laquelle cet énoncé est englobé, décrit réflexivement, en tant qu'elle a une valeur autoréférentielle, le type de délibération associé à l'accomplissement d'une action collective. Puis Irmã Eleonor énonce, dialogiquement, l'effet escompté de ce type d'action. La figure de madame Rémi lui permet de désigner une disposition manquante aux individus, à laquelle pallierait la dynamique collective précédemment décrite. Ces énoncés participent d'un dialogisme inter-discursif qui s'observe entre l'allocution de Paulo et son discours. Car ceux-ci rappellent l'usage, explicite au cours de l'allocution de Paulo, de l'adage « l'union fait la force ».

Elle poursuit en attribuant un rôle aux entités mobilisées, l'association formée par les habitants est sémantiquement associée à une capacité d'action qui impose une considération des « personnes » constitutives de ce collectif : « Sans cette force personne respecte les personnes. ». Puis elle attribue, au centre des droits humains, un principe organisationnel

²⁸⁴ « (...) nous définissons la modalisation comme une double énonciation, ou plus exactement comme un dédoublement énonciatif par lequel le locuteur se construit deux positions énonciatives différentes » R. Vion, « Énonciation, polyphonie et dialogisme. », dans *La Corporalité du langage*, Presses Universitaires de Provence, 2012, p.190

constitutif de la capacité d'action de cette association. Cette partie de son discours dont les éléments manquants ne permettent d'attester de façon rigoureusement fiable de l'interprétation qui va suivre, laisse supposer qu'Irmã Eleonor donne voix à l'association dont madame Rémi est la présidente.

La position de sujet « *nós* » : « *nous* » à la fin de son discours, compte tenu de son emploi itératif, occupe la fonction de sujet et de principal destinataire de ces énoncés. Le pronom personnel « *elle* », également répété, a valeur de déictique et désigne madame Rémi, en tant que sujet endossant le statut de « *présidente* ». L'énoncé suivant, Irmã Eleonor donne voix au centre des droits humains, préalablement défini comme organisant cette association : « *Nous lui demandons de faciliter cela pour qu'elle devienne réellement une association légale.* »

Cette position de sujet « *nous* », figurée par des pronoms personnels ou des personnes verbales, à travers l'ensemble des glissements sémantiques qui s'observent au sein de cette séquence énonciative en vient à définir un double emploi de cette position de sujet, en tant qu'elle réfère pragmatiquement, au sujet contextuel formé par l'assemblée, et sémantiquement, à telle ou telle des entités discursivement mobilisées. Ce premier emploi est illustré à travers l'énoncé suivant : *pourquoi avons-nous besoin de cette association ici, pourquoi ?* La personne verbale « *nous* » conjointe au déictique « *ici* » précise réflexivement la nature ontologique d'un « corps », formé par l'assemblée, défini en creux à travers son besoin. Puisque le « *nous* », requérant cette association stipule de manière implicite les besoins réciproques du collectif et de cette association, et redouble le déictique « *ici* » qui a pour fonction de le situer spatialement, à travers la désignation implicite de son lieu de réunion.

Elle clôt cette séquence énonciative par une série d'énoncés dialogiques dont les formes interrogatives en constituent les marqueurs, afin d'exprimer l'hétérogénéité des points de vue, comme les intentions qui s'y rattachent, constitutifs de cette situation. Le pronom personnel « *eles* » : « *ils* » qualifie le point de vue opposé au collectif dont la personnification « *Ils ont un œil...* » désigne la volonté d'appropriation par cette hétérogénéité des terres du collectif en contrepartie d'une indemnisation présentée comme juste et à propos de laquelle elle interroge l'intention du collectif en cas d'acceptation. La césure instaurée par son dernier énoncé dialogique, composé de deux phrases, à travers le modalisateur « *seulement* », opposé au mot « *personne* », dénote le caractère contradictoire de cet énoncé instaurant une primauté de la conscience juridique²⁸⁵ sur l'autorité des personnes : « *Personne ne va dire pour ce que vous avez à faire. Seulement avant de décider nous avons à avoir toute cette conscience de la loi, de ce qui à faire.* »

- Dialogisme et polyphonie syndicale

Le discours d'Amaro, syndicaliste, perpétue la construction dialogique d'un « *nous* » contextuel et inclusif. Cependant la position de sujet « *nous* », à travers son énonciation, ne réfère pas exclusivement au collectif mais aussi à la « *fédération* » à laquelle il appartient :

Amaro: Maintenant seulement pour laisser fermer, c'est le suivant - la possession de la terre, le droit est à tous, tous ont droit à la terre, tous ont droit à la possession (1) - Maintenant, la possession seulement sur le papier ne fonctionne pas; il n'y a pas comment te dire: j'ai une écriture de la possession, mais sur cette terre je n'ai rien. Et là ?

²⁸⁵ Conscience qui réfère à une conception religieuse du rapport à la loi.

Irmã Eleonor: Il doit y avoir...

Amaro: La terre n'est pas nôtre, ce qui est nôtre c'est ce qui est sur la terre (2), la possession est ce que nous avons créé sur la terre (3). Et je dis pour vous(4): l'importance des biens des résidents de Marajoara est là (5), passant pour avoir une vision de ce qu' est la possession de la terre, quelle est la valeur que tu as sur ta parcelle de terre que tu es (6), est d' une importance très grande.

Parce que beaucoup vivent là, prennent une petite parcelle de terre, font un hangar et terminé, n'est-ce-pas ? Quelle est la garantie que tu as là ? Ce petit hangar est ta garantie, il est besoin qu'il soit reconnu par les organisations fédérales ou régionales ou municipales, parce que c'est une façon de prouver que tu es là; pourquoi le maire a mis son véto à la réception de l'IPTU des aires qui à l'intérieur de la copropriété industrielle ?(7) Pour que tu ne puisses pas présenter un document. Mais nous ne voulons pas savoir cela, nous voulons avoir notre écriture de possession (titre de propriété) (8), et dans l'heure dire nous ne payons pas l'IPTU parce que vous arrêtez de le recevoir.(9) D'accord ? Mais, ici c'est ma maison, j'ai la lumière, j'ai l'eau, j'ai ma famille ici et je veux mes droits d'ici, et la justice ne va pas te nier de quelque manière. Tu es obligé. Je voudrais m'étendre plus sur la cause de notre chère sœur. Regarde seulement, j'ai aimé en premier lieu la semaine passée quand les personnes s'unirent et restèrent là en face des machines pour qu'elles n'entrent pas, j'ai aimé quand le capitaine est arrivé et a emmené tout le monde (10) au poste de police, parce que c'est une forme d'opinion publique de voir pourquoi ce peuple s'en est allé au poste de police. Parce que la mairie est en train vouloir entrer sur sa terre (littéralement dans la terre d'elle), c'est ainsi que se fait la lutte, madame sait cela. Quand la mairie vient là envahir ton terrain ne t'échauffe pas la tête (11), ne sois pas nerveux, non; cherche de l'aide parce que la mairie ne va rien pouvoir faire avec toi (12). La mairie est folle d'abattre une maison avec toi à l'intérieur et ta famille. Elle est folle, s'il lui arrive de dire ainsi (13). Il n'est pas possible d'abattre je le garantis, elle va en payer les conséquences, un autre détail seulement pour que nous visualisions la situation (14), cette union est une des meilleures choses. Une association, c'est pour cela que nous quand nous avons formé la fédération, nous avons formé la fédération urbaine et rurale parce que nous ne voulions pas que les urbains soient isolés des ruraux. Nous voulions faire une lutte... (15) Ce n'est pas cela Edna ? Une chose à l'intérieur de l'autre, parce que l'urbain va acheter mon haricot, je vais acheter la poule de mon voisin et là, par là se trouve le chemin; maintenant une chose je dis: le jour où les personnes étaient là la police est arrivée les personnes étaient là, la vision que cela avait ouvert serait beaucoup plus et sera une chose de fou. Autre chose que je dis: la sœur, elle est dans un (. . .), la mairie n'a pas la terre (16); allons évaluer, il est besoin que nos actions, chaque action que nous allons faire la CPT a cette, cette attention de faire cela, toutes les actions que nous faisons, toutes actions que nous faisons, nous devons évaluer ce que nous sommes en train de faire : ce que nous sommes en train de gagner ce que nous sommes en train de perdre. Il y a des moments où nous reculons, parce que nous gagnons du temps, gagnons de la force, nous reculons d'un pas et donnons deux de l'avant. Ce que j'ai vu dans cette lutte là c'est que la mairie n'a pas les conditions pour avoir la possession de la terre (17). Maintenant si tu me demandes pourquoi je dis. Pourquoi si la mairie avait déjà la possession, a-t-elle envoyé tout le monde-là, et excaver la terre d'elle et faire ce qu'elle

voulait. C'est parce qu'il sait que devant la justice il perd (18). (dans le texte est employé un pronom masculin singulier pour parler de la mairie).

Un autre homme: Non seulement d'elle mais il y a plus.

Amaro: Non, je suis en train de parler de son cas, tu as compris, seulement la mairie est lâche d'avoir laissé la négociation avec la firme. Non, cette négociation-là pourquoi, elle n'a pas comme la mairie payer la terre à elle, vous comprenez ? Et il s'amarre à 40 mille et elle n'a pas donné, c'est sûr elle et ils ont besoin de cet espace parce que c'est un espace très bon, très bon même, tu as compris ? C'est cela que je veux dire. Maintenant allons maintenir l'union parce que ce qu'ils font avec elle ils pourraient le faire à chacun de vous, de nous, je dis de nous (19)²⁸⁶.

Entités	Figure	Pronoms personnels	Pronoms possessifs	Adjectifs
<i>A posse</i> "la possession" : huit occurrences) Champ sémantique: (3), (5) Champ lexical: <i>Ecriture de la possession, Hangar, Maison, Droits</i>	<i>o Prefeito</i> "le maire" : une occurrence (7)	<i>Eu</i> "je" : neuf occurrences	<i>Me</i> "moi": une occurrence	<i>Todos</i> , tous (trois occurrences), <i>Todas</i> , toutes (une occurrence)
<i>A terra</i> "la terre" : quatorze occurrences) (2), (6) Champ lexical: <i>Parcelle de terre, Aires, Terrain</i>		<i>Você</i> "tu" dix occurrences : marqueur de la locution intersubjective qu'Amaro adresse à l'assemblée	<i>Te</i> "toi": une occurrence	
<i>A prefeitura</i> "la mairie": neuf occurrences Champ sémantique: (11), (12), (13), (16), (17) Champ lexical: <i>le maire, le commissariat, la police</i>		<i>Ele</i> "il" : quatre occurrences (dont deux associés à la mairie : (13), (18)) <i>Ela</i> "elle" : sept occurrences Désigne Irmã Eleonor, l'une des personnes victimes de cette tentative d'expropriation et la mairie (dernière occurrence pour	<i>Nosso, nossa, nossas</i> "notre, nos": une occurrence de chaque	

²⁸⁶ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 3, texte pp. 128-129-130.

		laquelle ce pronom personnel est conjoint, à deux reprises, au pronom personnel « il »)		
<i>O pessoal</i> les personnes : deux occurrences) Champ sémantique: Les personnes sont opposées aux machines. Ces termes sont constitutifs d'un ensemble: (10) "tout le monde" Champ lexical: <i>Peuple</i>		<i>Nós</i> "nous": deux occurrences Expression d'un Nous contextuel et inclusif : (19)		
		<i>Vôces</i> "vous" : trois occurrences. 1. Collectif destinataire de l'allocution d'Amaro: (4) 2. Sur-destinataire: pouvoirs publics en charge de la réception de l'IPTU : (9)		
		<i>Eles</i> "ils": deux occurrences		
		<i>A gente</i> "nous" : quatorze occurrences 1. Expression d'un "Nous" contextuel et inclusif ex: (8) 2. Expression d'un "Nous" singulier: (15) 3. Expression d'une perception collective : (14)		

Au cours de cette scène énonciative, Amaro mobilise une polyphonie de pronoms personnels, de notions et d'entités qui visent à définir la relation antagonique entre les participants de l'assemblée et la mairie, compte tenu de la tentative d'expropriation décrite. Cette

polyphonie lui permet d'adopter les différents points de vue constitutifs de la situation dont cette *mística* est l'énonciation, dont l'enjeu se cristallise autour de la notion de « *possession de la terre* ».

Cette scène énonciative débute donc par une définition positive de cette notion inspirée de la loi des terres de 1850²⁸⁷ et la complexité juridique inhérente à cet intitulé « *possession de la terre* »²⁸⁸. Puis, il emploie un énoncé, dont le sujet en première personne répété caractérise en filigrane le motif juridique d'une possible expropriation. La terre est l'espace au sein duquel, il situe les biens des résidents de Marajoara. Il associe, dans la continuité du discours d'Irmã Eleonor, l'identité ontologique de chacun des participants aux parcelles de « *terre* » qu'ils occupent. Une fois, la notion de « *possession de la terre* » figurativement matérialisée, en un hangar visant à exemplifier cette notion, il construit dialogiquement l'argumentation adressée à un sur-destinataire figuré par le pronom personnel « *vôces : vous* ». Argumentation qui vise à répondre à la non réception par la mairie du paiement de l'impôt, auquel réfère le sigle IPTU, qui est l'impôt immobilier et territorial urbain dont le destinataire est l'État fédéral. Le champ sémantique de la « *possession* » s'étend du bien immobilier, à la famille, et est synonyme de droits.

Après emploi d'une forme verbale marquant un changement d'objet discursif : « *Regarde seulement...* », il entame le récit de la mobilisation réalisée à l'encontre de la tentative d'expropriation des personnes constitutives d'un collectif qu'il oppose sémantiquement à des « *machines* »²⁸⁹. Ces termes opposés sont constitutifs d'une unité significative recouverte par l'expression « *tout le monde* ». Cette unité significative traduit cependant une relation antagonique, entre les personnes constitutives de ce collectif et les « *machines* », raison pour laquelle cette relation est médiatisée par la police. Il emploie le pronom personnel « *voce* » afin d'instaurer une relation intersubjective avec chacune des personnes constitutives du collectif, auxquelles il dispense une série de prescriptions. À travers cet énoncé, Amaro personnifie « *la mairie* » en lui attribuant un état mental associé à la tentative d'expropriation décrite.

Amaro, à travers le registre de la vision qu'il mobilise tout le long de cette énonciation, décrit le lien qu'il établit entre l'entendement (qui selon cette analogie procède par image mentale) et la perception visuelle. Puisque définir le concept de « *possession de la terre* », c'est en avoir une vision : « *passant pour avoir une vision de ce qu'est la possession de la terre* ». Et « *voir* » la raison, autrement dit percevoir la causalité, c'est établir du sens commun : « *c'est une forme d'opinion publique de voir pourquoi* ». Ainsi visualiser mentalement l'image d'une situation dont les tenants sont a priori non visibles, reviendrait à se doter des moyens d'agir sur celle-ci.

C'est pourquoi afin d'induire un changement de perception quant à la situation décrite, il emploie un sujet collectif percevant et désignant de façon autoréférentielle la modalité relationnelle mise en œuvre au cours de cette réunion. Il cite comme exemple un autre collectif ayant fédéré des habitants de zones rurales et urbaines, particularisant ainsi la position de sujet « *nous* » : « *a gente* » jusqu'alors employé. La signification de cette fédération selon Amaro s'explique à travers la finalité que ce collectif s'est donné pour objet : « *Nous voulions faire une lutte...* ». Il rend compte de l'interdépendance et de l'entraide matériellement illustrées entre citadins et ruraux, et entre membres d'un même voisinage, qu'il désigne telle une voie à

²⁸⁷ Source: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm, consulté le 12/12/2014

²⁸⁸ Source: http://academico.direitorio.fgv.br/ccmw/images/f/fb/DIREITO_DE_PROPRIEDADE_2012-1.pdf, consulté le 12/12/2014, p.32

²⁸⁹ Vraisemblablement des tracteurs

suivre : « *par là se trouve le chemin* ». Il décrit l'intervention policière comme ayant « *ouvert* » un registre perceptif qu'il qualifie « *de chose de fou* ». C'est alors qu'il convie le collectif à adopter une attitude réflexive et à évaluer ses actions, à l'image de la commission pastorale de la terre qu'il personnifie, à travers la disposition d'esprit qu'il lui prête. À des fins de discernement de l'ontologie agissante du collectif selon une finalité pratique mesurée en termes, de gains et de pertes, d'avancées et de reculs.

L'affirmation selon laquelle la mairie n'aurait pas les moyens d'obtenir « *la possession de la terre* », relève sémantiquement d'un raisonnement pratique et juridique quant à la stratégie d'action adoptée par le maire, figuré à travers le pronom personnel « *ele : il* ».

Amaro clôt son discours en personnifiant, d'une part, la mairie à travers un manque de qualité morale, et d'autre part, à travers la déclaration du maintien de l'union face à une adversité sociale incarnée le pronom personnel : « *eles* » qu'il oppose sémantiquement, en son dernier énoncé, au pronom personnel : « *nós* »

Il est possible d'observer, que la polyphonie des formes pronominales est un trait commun aux genres discursifs mobilisés par ces locuteurs. Ces polyphonies ayant pour principal objectif d'exprimer les différents points de vue rattachés à la situation référentielle d'énonciation. Par ailleurs, ces polyphonies concourent à la construction dialogique et ontologique d'une position de sujet nous inclusive, à partir de positions de sujet nous particularisés, conjointes à l'assemblée réunie au cours de cette réunion, figurée par la position de sujet vous. Le recours à l'entendement ou à une pensée « visuelle » et métaphorique afin d'éveiller la perception des enjeux relatifs à la situation cause de cette réunion, est le second trait commun de ces discours. Ces traits ne sont pas sans effectuer un lointain rappel des arts de parler amérindiens, tel que les a documentés Pedro de Niemeyer Césarino²⁹⁰.

3.3. Modes d'expression individualisée et récits

L'objet de la présente section s'appuie sur l'observation et le discernement des effets de ces discours sur les modes d'expression individualisés des participants ayant répondu à l'interpellation des précédents locuteurs. Réponses à partir desquelles les participants prennent position au sein de la scène énonciative initiale, ayant motivé ce rassemblement et décrivant la tentative d'expropriation des terres de ce quartier. Le but de cette section est d'éclairer les ressorts sur lesquels s'appuie la « politique » de l'assemblée : régissant la perception, l'entendement et l'agir de ses composantes individualisées jusqu'à reconnaissance par l'assemblée de leurs légitimités (c'est à dire comme répondant aux normes établies par le pré-texte religieux et juridique de cette politique). Cette reconnaissance, selon Judith Butler, survient au commencement du devenir autre des participants²⁹¹. Cette section débutera par l'analyse de la structuration des interrogations constitutives des scènes d'interpellation adressées à l'assemblée, pour ensuite, s'intéresser aux genres des narrations et des opinions induites par ces interrogations, ainsi qu'aux schèmes ontologiques et aux interactions qu'elles mobilisent, afin

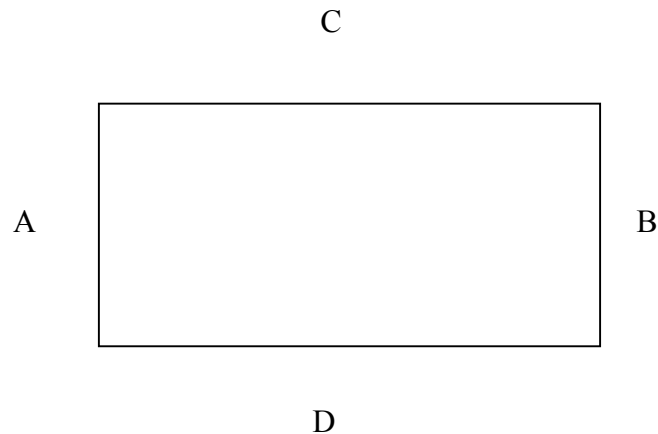
²⁹⁰ P. de N. Cesarino, « Entre la parole et l'image : le système mythopoétique marubo », *Journal de la société des américanistes*, traduit par Pierre Déléage, n° 97-1 (octobre 2011).

²⁹¹ D'après le commentaire qu'elle produit d'un extrait de la *Phénoménologie de l'esprit* « (...) les rencontres dont je fais l'expérience me transforment invariablement ; la reconnaissance devient le processus qui me fait devenir autre que ce que j'étais et qui m'empêche de redevenir ce que j'étais. » J. Butler, *Le récit de soi*, Presses Universitaires de France, 2007, p.28

de distinguer la part proprement singulière de ces récits, du déterminisme induit par le dialogisme à la fois interlocutif et inter-discursif, inhérent à la situation d'énonciation, au travers de laquelle s'effectuent les prises de parole qui font l'objet de cette section.

- Structuration des scènes d'interpellation et dialogues interrogatifs

La pièce occupée par les participants de l'assemblée, succinctement décrite dès l'entame de la précédente section, a l'allure d'un rectangle dont les côtés opposés (A et B), constitutifs de sa largeur, sont chacun meublé d'une table.



Sur le segment B se trouve la porte d'entrée et une première fenêtre, près de laquelle, se situe une première table. Des participants sont debout et se répartissent sur l'arc de cercle composé par les points B, C et A. Trois rangées de bancs sont accolées au mur formé par le segment D qui accueillent des participants assis, parmi lesquels, se trouvent Alice et Sonia. Sur le segment A est logée une seconde fenêtre près de laquelle se trouvent des participants en retrait, dont Paulo et Amaro, derrière une table devant laquelle est positionnée Irmã Eleonor.

Photographie prise au cours de cette réunion, Marajoara 2012



Lors de la précédente section, les extraits de discours rapportés mettaient en scène une forme d'interpellation adressée à l'assemblée. Celle-ci consistait en un dialogisme interrogatif qui n'avait d'autre but que d'engendrer les signes d'une adhésion de l'assemblée, vis-à-vis, d'un engagement réciproque de ses membres. Celle-ci concernait l'alliance entre l'association des producteurs ruraux, et celle des habitants, de ce quartier. Ceci fut fait dans l'optique de contrevenir à l'expropriation des terres de ce quartier mise en œuvre, d'après les prises de parole recueillies, par une hétérogénéité sociale formée par la mairie, la police et le complexe industriel avoisinant ces terres.

Les dialogues suscités par les interrogations dont je vais rendre compte, dans le cadre de cette section, ont ceux-ci de distincts vis-à-vis des adresses précédentes, qu'ils appellent en leurs structurations, des récits individués en contrepoint de la situation référentielle d'énonciation jusque-là décrite. S'extraient de ces dialogues, des expériences et des trajectoires de vie.

Comme ce fut annoncé au commencement du présent chapitre, je vais porter mon attention vers les postures gestuelles des locuteurs, absentes des précédentes sections de ce chapitre, pour des raisons inhérentes au matériel dont je disposais au moment du recueil des données documentant cette *mística*. Selon l'idée que le dispositif matériel utilisé à des fins de recueil des données ethnographiques conditionne à sa façon l'élaboration ethnographique. Je vais exposer la méthodologie a posteriori qui se dégage de l'usage d'une séquence d'images filmées, inspirée par/ et en contrepoint de la lecture d'un article de Geneviève Calame-Griaule intitulé *Ce qui donne du goût au conte*, où se trouve détaillée la méthode qu'elle a employé concernant l'analyse gestuelle d'une conteuse, dont j'ai retrouvé certaines des caractéristiques chez la principale locutrice, s'exprimant discursivement et gestuellement, durant cette *mística*. Toutefois des différences inhérentes au dispositif matériel dont j'use, puis au genre discursif performé durant cette *mística*, ainsi qu'à la maturité ethnographique de l'auteur mentionné, doivent être relevées.

La prise d'images filmées, depuis l'avènement du format vidéo, qu'il soit analogique ou numérique permet la répétition des images et du son enregistrés. Vivant à l'air du tout numérique, j'ai donc, en complément de mon enregistreur audio, à l'aide de mon appareil photographique, enregistrer une séquence vidéo en laquelle est inclus le son de la séquence filmée. La répétition potentiellement infinie de ce format permet ainsi une comparaison entre le texte parlé et la gestuelle observée. Cependant l'angle de prise de vue²⁹² ne permet pas une lisibilité plénière des images de la locutrice qui me tourne le dos. Si bien que les descriptions de sa gestuelle procéderont, à partir de mouvements observés et déduits²⁹³, n'ayant pas accès aux mimiques produites par son visage. Le seul « avantage » relatif à cet angle de prise de vue, non pensé sur le moment, réside dans la saisie des trajectoires de son buste, de ses bras, de ses mains et des figures qu'elles forment en situation et dans l'observation de l'attention que l'assemblée leur accorde.

Si l'accomplissement de cette procédure de fabrication d'un corps politique, recouverte par la tenue de cette *mística*, nécessite une concertation entre les personnes présidant à sa formation, et une mise en scène, selon le moment et le lieu de sa réalisation, celle-ci ne se

²⁹² Quel que soit l'angle de prise de vue les limites inhérentes à cet outil fondent son emploi sur un parti pris, d'un point de vue au détriment d'un autre.

²⁹³ Perception induite par toutes formes géométriques, d'une part, à trois dimensions, et d'autre part, en mouvement.

déroule pas sans le surgissement spontané comme je le montrerai, d'événements corporels (discours, émotions, pensées et gestes) provoqués.

Le dispositif filmique et la personne de l'ethnologue comptent parmi un large faisceau de facteurs qui influent la situation d'observation et qui en atténuent les effets et la portée. Ma présence ayant été opportunément instrumentée, de mon point de vue, comme un élément de mise en scène énonciative. Irmã Eleonor m'ayant tacitement assigné un rôle de contre-destinataire-observateur²⁹⁴ de cette performance collective ritualisée, en définissant, auprès de l'assemblée la raison prospective de ma présence.

La soudaine apparition d'un vidéaste, parmi l'assemblée observée au cours de ma séquence filmée, adoptant plusieurs angles de vue durant la séquence énonciative et kinésique enregistrée, pourrait suggérer l'idée d'un dispositif en miroir induit par la présence de ce destinataire-observateur et moi-même. Cependant le léger effet d'auto-mise en scène du principal agent du rite, après monstration par le vidéaste de sa caméra, qui se résume en une accentuation ponctuelle de sa gestuelle, ne me distancie pas de l'idée que les participants, principaux destinataires de cette *mística*, ont mieux à penser que la présence de ces instruments de captation visuelle. De plus, en l'état de ma recherche je ne suis pas en mesure d'évaluer si les postures gestuelles observées sont, ou non, de nature profilmique puisque cette évaluation suppose d'interroger les sujets filmés devant les images les reflétant. Point de méthode que je n'ai pas sur le moment accompli, du fait de ma méconnaissance de cette procédure. Cependant, je cautionne modérément la remarque de Claudine de France quant à la traque et au rejet de la profilmie, selon laquelle celle-ci remettrait en cause, la séquence filmée en tant que telle²⁹⁵, c'est-à-dire la séquence énonciative et kinésique qui en est la source. Compte tenu de la présence quotidienne de l'image audiovisuelle et de ses supports amateurs de captation en cette région du monde.

Ainsi, la principale réflexivité de la locutrice induite par mes soins a consisté en un entretien²⁹⁶ ouvert au sujet de la signification qu'elle accorde au terme de *mística*.

J'appliquerai cette méthodologie concernant la description des postures gestuelles, en lien avec l'énonciation discursive, à un cours extrait de la séquence filmée, compte tenu de la longue durée nécessaire à l'accomplissement de semblable travail qui pourrait sensiblement faire l'objet d'une recherche postdoctorale, je me contenterai donc, par la suite, d'indiquer les postures d'ensemble des locuteurs participant de cette séquence vidéo.

Premier temps du dialogue :

Irmã Eleonor: (...) *Vous êtes en train de comprendre²⁹⁷ (1)?(elle marque une pause)*
Nous ne sommes pas en train de montrer... C'est grave là... la situation est simple²⁹⁸

²⁹⁴ C. De France, *Cinéma et anthropologie*, Editions des Sciences de l'Homme, Paris, 1982, p. 80

²⁹⁵ « Car traquer, puis rejeter la profilmie sous sa forme la plus diffuse, c'est s'engager peut-être à priver d'existence le film tout entier. » Ibidem, p.196

²⁹⁶ cf. Annexes 3, texte p.136.

²⁹⁷ Cet énoncé est marqué par une basse intensité (son grave) et accompagné d'un signe d'ouverture de sa main droite, initialement maintenue sur son torse et qui s'en extrait pour s'ouvrir (désignant ainsi l'assemblée) et se recueillir à nouveau sur son torse. Cette séquence de mouvements est simultanément accompagnée d'un hochement de tête.

²⁹⁸ Après la pause marquée, à la suite de la formulation du premier énoncé, Irmã Eleonor observe un changement d'intonation, passant de l'émission d'un son de basse intensité, à l'émission d'un son de haute intensité (son aigu) s'atténuant après la conjonction de coordination mais. Elle appuie la forme verbale visant à qualifier la non expressivité de l'assemblée : « *c'est grave* », d'un mouvement débuté à partir du verbe « *montrer* » et d'un geste de

mais avec une action collective nous allons être forts (2)²⁹⁹. Vous ne croyez pas (3)³⁰⁰ ? (Quelques participants la fixant du regard acquiescent d'un geste de la tête) Et maintenant, avant d'être en train de parler de tout cela³⁰¹, nous voudrions écouter³⁰² pour... Pendant que nous sommes en train de parler de choses techniques³⁰³, pour que³⁰⁴ cette association que Paulo est en train de diriger soit plus forte³⁰⁵. Mais je voudrais (ou il voudrait) écouter³⁰⁶ comment vous sentez par rapport à ces situations (4)³⁰⁷ ? Je trouve qu'avant des actions, d'autres actions³⁰⁸, pendant que nous

sa main droite, orientée vers son buste, consistant à replier ses doigts sur son pouce qu'elle rouvre en vue de qualifier l'état de la « situation ».

²⁹⁹ À cet instant l'intensité et la vitesse de l'énonciation s'amointrissent, cette baisse d'intensité et ce ralentissement étant accompagnés d'un mouvement circulaire ascendant, sa main droite se refermant à mesure de cette énonciation et de l'avancée de son mouvement, afin de le marquer par des gestes vigoureux, desquels participe son buste (ses coudes s'y accolant), l'« action collective » énoncée et l'« être fort » qui en découlent.

³⁰⁰ Cette intonation, déprise de tout geste, est cependant accompagnée d'une intonation en « ligne mélodique montante », source : <http://www.linguistes.com/phonetique/prosodie.html> (consulté le 07/01/15).

³⁰¹ Durant l'énonciation de la conjonction « et », suivi du déictique « ici », Irmã Eleonor procède à un changement de posture de sa main droite qui jusqu'alors se maintenait fermée. Son avant bras droit observe un mouvement ascendant, le coude replié, durant lequel la main de ce même membre se desserre puis pivote de la droite vers la gauche. Cette main, dans un premier temps, forme un cercle à l'aide de son index et de son pouce et dans un second temps, une figure formée par le repli de l'ensemble de ses doigts sur son pouce. Ce geste s'étend jusqu'au segment de phrase « avant d'être en train de ». L'énonciation du verbe « parler » se présente comme le déclencheur d'un mouvement circulaire de son avant-bras, ouvert sur sa gauche et se refermant sur sa droite, que sa main accompagne d'une rotation similaire, ce mouvement décrit le « tout cela » de l'énonciation.

³⁰² Le temps de cette énonciation étant celui relatif au croisement de ses bras sur son buste, sa main gauche munie d'un cahier se positionnant sur sa hanche droite, son bras droit reposant sur sa main gauche rapprochant ainsi sa main en forme de « puits » de son visage (me rappelant une variante d'un jeu de mains nommé pierre-feuille-ciseaux) au moment de l'énonciation du verbe « écouter » (dont l'élocution syllabique est accompagnée d'une intonation en « ligne mélodique ascendante »). Énonciation qu'elle marque simultanément d'un mouvement de tête et de buste et d'une flexion de ses genoux.

³⁰³ Durant cette énonciation sa main s'ouvre et se referme par deux fois, sans que son bras droit ait dérogé à sa position antérieure. L'énonciation de l'adjectif « techniques » (intonation effectuée à nouveau en « ligne mélodique ascendante ») est marquée, par le prolongement du second mouvement d'ouverture et de fermeture de sa main, dont le poing qu'elle forme, avance vigoureusement en avant, ce geste donnant l'impression d'un coup donné.

³⁰⁴ Durant l'énonciation de cette préposition et de ce pronom relatif Irmã Eleonor entame un mouvement de rotation de son buste de la gauche, vers la droite, mouvement qui nécessite un recul de sa jambe droite. Ce geste est accompagné d'un mouvement d'ouverture de ses bras et main droites, main qui simultanément, au pronom relatif énoncé marque un très court instant de pause, en vue de rendre ainsi visible la réouverture de sa main formée à partir de l'écart de son pouce et de son index.

³⁰⁵ Le mouvement entamé durant l'énonciation du syntagme précédent se poursuit au cours de la formulation de cet énoncé indiquant ainsi la finalité de ce mouvement, soit la monstration de « cette association » en la personne de Paulo gestuellement désignée, car siégeant à la table située derrière, Irmã Eleonor et figuré discursivement à la suite de cette désignation. Au cours de cette énonciation Irmã Eleonor débute un mouvement inverse (à celui figuré à la note précédente) de rotation de son buste et de son bras tout en refermant son poing. Le syntagme verbal « est en train de diriger » étant accompagné d'un geste incisif de va et vient, et de réouverture de sa main. Le syntagme verbal « soit plus forte » étant accompagné d'un geste similaire mais de moindre intensité. Ces gestes donnent ainsi à l'observateur l'impression d'un parallélisme entre l'intensité sonore des énonciations (malgré le faible différentiel d'intensité entre la phonation de ces deux syntagmes verbaux et la vivacité des gestes accomplis).

³⁰⁶ Ce syntagme est accompagné d'un geste similaire à celui de l'énoncé précédent, à cette différence près que sa main est maintenant ouverte.

³⁰⁷ Simple hochement de tête vers l'avant marquant l'énonciation de la forme conjuguée du verbe sentir.

³⁰⁸ Durant l'énonciation de ce syntagme, Irmã Eleonor débute progressivement un mouvement d'ascension de son avant-bras, à partir de l'énonciation du pronom relatif, qui suit l'intonation en « ligne mélodique ascendante » de ce syntagme. Sa main durant cette ascension se maintient, lui faisant face, l'index relevé et éloigné de son pouce. Ses autres doigts sont repliés sur la paume de sa main. Une fois sa main arrivée au niveau de son menton, elle la projette brusquement en avant durant l'énonciation du syntagme « autres actions ».

sommes en train de faire une action concrète, renforcer l'association³⁰⁹, mais après³¹⁰ nous aurons besoin d'autres actions concrètes.³¹¹ Mais avant cela, je voudrais écouter³¹², je voudrais écouter³¹³, comment vous vous sentez³¹⁴ face à cette situation (5)³¹⁵. Vous êtes conscients de ce qui est en train d'arriver³¹⁶ et si vous êtes conscients comment êtes-vous en train de sentir face à cette situation³¹⁷ (6)?(balbutiements d'un homme) Le monsieur peut dire quelque chose (7) ?

Un homme³¹⁸: La situation est critique, c'est critique, c'est critique... La situation est critique, la personne habite... Seulement la terre pour cela... La personne humaine ne va pas passer, de cela j'ai eu là là j'ai pleuré (8) (Pouvez-vous parler plus fort)... Seulement une terre pour eux... Vouloir dire, ils sont seulement venus voir une terre pour eux, seulement (pour) qu'ils puissent avoir la terre ? Si tous nous sommes de la terre pourquoi (9) ? Un être humain peut faire un carton de ce, cela qui, tout était rayon de champ jeune fille, tout était rayon de champ, tout se créait... Là en bas « muleque³¹⁹ » (...) de champ... De champ, vous pouvez parler...(10)

Deuxième temps du dialogue :

Irmã Eleonor: Mes excuses les amis, nous pouvons... Tu peux parler (1) ! Parce que c'est très important ce sentiment qui est en train de sortir (devant), nous avons à sécuriser cela bien (2), je trouve important ce que chacun de nous est en train de sentir dans ce moment, dans le processus que nous sommes et nous n'allons pas faire non une

³⁰⁹ Dès l'énonciation du pronom personnel « pour » elle relève l'une après l'autre (d'abord la droite puis la gauche), ses mains devant elle. La paume de sa main droite est dressée vers le bas, sa main gauche saisit un cahier dont le volume ne permet pas une élévation de cette main, au même niveau que l'autre. Ce mouvement forme les prémices d'un horizon qu'elle dessine en éloignant ses bras l'un de l'autre. Dès énonciation de la forme conjuguée du verbe « tenter » , ses mains pivotent, paume et cahier maintenu se faisant face. Elle figure de cette façon un mouvement enveloppant tout en maintenant un espace entre ses mains. Ce mouvement se prolonge par un resserrement de sa main marquant l'énonciation du terme « concrète ». L'énonciation du syntagme verbal « renforcer l'association » est accompagnée d'un mouvement mobilisant le buste d'Irmã Eleonor, ses bras et ses mains se faisant face. Au commencement de ce mouvement ses mains se tiennent au niveau de son visage puis descendent brusquement au niveau de sa taille et s'achève après énonciation du mot « association ».

³¹⁰ L'énonciation de la conjonction et de la préposition « mais après » donne lieu à l'accomplissement d'un mouvement ascendant et descendant. Figuré, au summum de l'ascension, par le passage de son pouce droit derrière son oreille droite. Puis la fin de ce mouvement est marquée par son poing droit et son pouce tendu. Son bras gauche se maintient au repos, durant ce mouvement, le long de son corps.

³¹¹ L'énonciation du syntagme verbal « nous aurons besoin » donne lieu au repli de son avant-bras droit ramenant sa main et son pouce tendu au niveau de son visage. Puis elle joint, son pouce et son index. Cette figure manuelle appuie l'énonciation du syntagme « autres actions concrètes ».

³¹² Durant cette énonciation, elle replie de nouveau le coude de l'avant-bras mobilisé lors de l'énonciation précédente, maintenant à l'identique la figure formée par sa main. Puis elle observe, une légère rotation de son buste vers la gauche.

³¹³ Cette répétition s'effectue sans geste significatif.

³¹⁴ Au cours de cette énonciation, elle redéploie par devers elle son avant-bras et referme sa main, la paume orientée vers elle et appuie cette avancée d'un geste brusque marquant la forme verbale conjuguée du verbe sentir.

³¹⁵ Absence de geste significatif.

³¹⁶ Énonciation au cours de laquelle elle adopte à deux reprises des variantes du mouvement décrit à la note 239.

³¹⁷ Cette énonciation donne lieu à l'accomplissement d'une nouvelle variante du mouvement, de la note 239, joint d'une double rotation de son buste. D'abord vers la droite, puis vers sa gauche, de façon à être vu et à voir la majorité des personnes constitutives de cette assemblée.

³¹⁸ La personne en question se situe à gauche d'Irmã Eleonor. Cet homme, d'un âge avancé, a le teint hâlé, les joues creuses et porte une moustache. Il est vêtu, comme nombre des participants conformément aux normes climatiques du moment.

³¹⁹ Terme se rapportant à l'étymologie du mot moleque signifiant "gamin", "gosse".

action drastique mais nous devons écouter d'abord ce que les cœurs sont en train de dire ce que notre esprit est en train de dire (c'est cela là) (3).

L'homme: (...) Le salaire ici c'est la copropriété assiégée (...). Je n'ai jamais vu une copropriété assiégée ni un lotissement de trois cents soixante-cinq mètres carrés, je suis en train de voir ici aujourd'hui (4). Là où est montée une fabrique avec une copropriété sanctionnée il a où jeter (...), comme le reste est pouvoir, et tout intéressé va là ouvrir une petite aire pour eux (5), il veut dire, là il va appeler (6)... Pour faire pour lui, qu'il fasse ici dans un moment et là il n'est pas voulant faire (...) avec 15 mille mètres carrés pour une fabrique, une fabrique de 15 milles mètres carrés et là il n'est pas avec l'idée encore (7)³²⁰.

Dialogue interrogatif	
<p>Questions</p> <p>1. La première série de questions procède d'un dialogisme intradiscursif: (1)</p> <p>2. (3) Cette seconde interrogation non-inductrice³²¹ dont le cadre thématique relève de la croyance vise l'assentiment de l'assemblée vis-à-vis de son énoncé précédent (réponse.1)</p> <p>3. (4) Cette interrogation « fermée³²² » ou semi-directive contient une ambiguïté sémantique relative à la personne verbale employée. Puisque le contexte, aussi bien que les conditions pragmatiques d'énonciation induisent dans un cas, le pronom personnel « il », qui réfère à Paulo mobilisé en tant qu'énonciateur agissant l'énoncé précédent, soit au pronom personnel « je » qui renvoie à Irmã Eleonor locutrice de cette énonciation. Cette forme verbale présente une forme verbale et une personne verbale ontologiquement commune à cette locutrice et cet énonciateur.</p> <p>4. (6) Cette interrogation propositionnelle enchâssée débute par un énoncé d'attribution d'un état de conscience relatif à la situation décrite auquel un second énoncé enchâssé à travers la conjonction de coordination si, proposent deux alternatives à cet état.</p> <p>La première consiste à ne pas être conscient de ladite situation.</p>	<p>Réponses</p> <p>1. Qui définit une relation interne à l'assemblée : (2)</p> <p>2. Réponse à la question 5 : (8)</p> <p>Cette réponse balbutiante de l'interlocuteur ne rend celle-ci entièrement audible, elle est dialogiquement construite à partir des termes de la question. Celle-ci suppose une intériorisation, par ce locuteur, de l'état émotionnel attribué à l'assemblée au commencement de l'énonciation d'Irmã Eleonor : (2)</p>

³²⁰ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 3, texte page 136-137-138-139.

³²¹ L. Ricci, « Le dialogue interrogatif ou les deux faces d'une liberté didactique », *Les Carnets du Cediscor*.

Publication du Centre de recherches sur la didacticité des discours ordinaires, n° 4 (janvier 1996), p.4.

³²² Ibidem.p.5

<p>La seconde, à l'être comme adjoint à un état émotionnel dont l'assemblée devrait avoir connaissance.</p> <p>5. (7) Interrogation conclusive, adressée à un destinataire particulier suite à des balbutiements proférés en vue d'obtenir sa réponse relativement à la batterie de questions posées (question 2 à 5), qui jusqu'alors, causait le silence des membres de l'assemblée³²³.</p> <p>6. (9) Ces interrogations propositionnelles enchâssées indiquent pragmatiquement un changement de positions énonciatives (l'interlocuteur questionné devient locuteur questionnant). La première interrogation adressée à l'assemblée reformule à la suite d'Irmã Eleonor (cf. énonciation précédente section) l'intention de l'hétérogénéité sociale figurée par le pronom personnel « ils », opposée à l'assemblée. La seconde interrogation est adressée, à la fois, à l'assemblée et au sur destinataire formé par l'hétérogénéité sociale qui leur est opposée. Cette interrogation atteste de l'intériorisation par ce locuteur de la construction ontologique de la position de sujet « Nous » contextuelle et inclusive. Ce locuteur, questionné questionnant, interroge et désigne l'inhumanité de l'intention expropriatrice au regard de cette commune condition ontologique.</p>	
<p>Allusions répétées à l'énonciation:</p> <p>1. (4) Allusion à travers laquelle Irmã Eleonor définit la demande préalable (celle de Paulo) à son discours.</p> <p>2. (5) Ces allusions répétées à l'énonciation dressent le cadre autoréférentiel ostensif inhérent à la dimension didactique du dialogue interrogatif mené par Irmã Eleonor, source d'une relation de savoir/pouvoir non stabilisée parmi l'assemblée.</p>	
<p>Allusion à un temps antérieur à la situation décrite :</p> <p>(10) Cet énoncé rend perceptible la coprésence au sein de cette <i>mística</i> d'un plan d'immanence autochtone, véhicule d'un mythe de fondation : « <i>tout était rayon de champ, tout se créait... Là en bas</i> » et d'un principe de transcendance inhérent à la religion chrétienne : section précédente.</p>	
<p>Positions :</p> <p>1. À travers les positions de sujet qu'Irmã Eleonor mobilise <i>Vous (vocês)/Nous (a gente)</i>, elle en vient à</p>	

³²³ Ibidem. p.8

définir une relation externe (didactique et agnostique) et interne (réflexive) à l'assemblée. 2. Les termes de « <i>jeune fille</i> » et de « <i>gamin</i> » instiguent une relation d'aïnesse vis-à-vis d'Irmã Eleonor et de l'assemblée, instaurée par le locuteur questionné puis questionnant.	
---	--

L'analogie établie entre la tenue de cette assemblée et une situation proprement didactique à des fins d'analyse du dialogue observé, a mis au jour l'instauration concertée³²⁴, et médiatisée par Irmã Eleonor, d'une relation de savoir/pouvoir parmi les participants qui s'appuie sur la direction et l'ordonnement d'un dialogue interrogatif afin d'embrayer et d'orienter l'expression (intérieure ou exprimée) des membres de l'assemblée, ainsi que des positions énonciatives de pouvoir et de sujet non stabilisés, au cours de cette interaction. Ce dialogue interrogatif a pour fonction, la prise de conscience réciproque par le locuteur questionnant et l'interlocuteur questionné (figure représentative de l'assemblée) des registres de savoir (natures des croyances) et des états émotionnels mobilisés³²⁵ en réponse à la situation initialement décrite. Ce dialogue laisse ainsi supposer que l'état de conscience de l'interlocuteur questionné est induit par la forme du dialogisme interrogatif, et le cadre de référence qui lui est sémantiquement inhérent, employés par le locuteur questionnant.

Interaction conversationnelle (second temps du dialogue)	
<i>Irmã Eleonor</i>	<p>1. (1) Par cet énoncé Irmã Eleonor maintient la relation d'ascendance instaurée dès le commencement de ce dialogue.</p> <p>2. (2) La première partie de cet énoncé désigne de manière diachronique le surgissement d'une émotion³²⁶ et son inscription spatiale. La seconde partie de cet énoncé décrit le rôle rassurant de l'assemblée nécessaire à l'évanescence de cette émotion. (Dont se déduit l'une des fonctions de cette <i>mística</i> qui consiste dans la régulation des émotions qui s'y expriment)</p> <p>3. (3) A travers cet énoncé qui met en scène une polyphonie d'instances d'énonciation, Irmã Eleonor commence par s'exprimer à la première personne. Elle souligne l'importance de la sensation relative au déroulement du processus qu'elle identifie ontologiquement à l'assemblée. Cette même assemblée, l'énoncé suivant, est sujet d'une action qualifiée positivement à travers l'emploi de deux formes négatives. Une primauté est accordée à l'écoute, comme préalable à l'action décrite l'énoncé précédent, à travers l'emploi de la conjonction de coordination mais. Écoute orientée à travers un symbolisme</p>

³²⁴ Suite à la conversation observée entre Paulo, Amaro et cette locutrice.

³²⁵ Diversement répartis selon les expériences et le degré d'empathie, ou de détachement réflexif des participants, comme le montrera l'ensemble de l'interaction conversationnelle entre les participants.

³²⁶ Au sens donné à ce terme par Michael Houseman : M. Houseman, *Le rouge est le noir : essais sur le rituel*, Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 2012, p.19. Cette définition synthétise les conditions d'avènement de l'émotion ostensivement désignée par Irmã Eleonor. Houseman, Michael (2012) *Le Rouge est le Noir: Essais sur le rituel*. Presses universitaires du Mirail, p.19

	<p>autoréférentiel ³²⁷ prenant pour objet les déroulements énonciatifs intérieurs (les « <i>cœurs</i> ») et exprimés (« <i>notre esprit</i> ³²⁸ »). Irmã Eleonor en vient ainsi à poser les termes d'une définition interactionniste et dialogique de la cognition.</p>
Interlocuteur (homme âgé)	<p>1. (4) son tour, l'homme se tient dans sa volonté de renverser la relation ascendante établie par Irmã Eleonor, à travers l'emploi d'une injonction à identifier l'hétérogénéité sociale qui leur est opposée. Il use, à la suite, d'une énonciation pour le moins ambiguë d'un point de vue sémantique. Énonciation qui débute sur le caractère inédit, évoqué sous la forme d'une non visibilité perceptive, constituée par l'état de siège de la copropriété. Non visibilité qu'il assimile à l'étendue du lotissement et qui réfère tout aussi bien à la situation d'expropriation décrite qu'à la tenue de cette assemblée.</p> <p>2. (5) Cet énoncé use d'une personnification implicite qui laisse penser que ce locuteur fait allusivement et contextuellement référence au maire de la commune de Japeri qui du fait du statut de la « copropriété » s'en trouve bénéficiaire de l'espace suffisant à l'établissement d'une fabrique.</p> <p>3. (6) Cet énoncé décrit la nature relationnelle du « pouvoir » du maire, spécifiant de la sorte la notion de pouvoir utilisée l'énoncé précédent.</p> <p>4. (7) Cet énoncé décrit le cheminement de l'intérêt, de la volonté et de la pensée qu'il prête à la figure du maire relativement à l'aire d'implantation de la fabrique préalablement mobilisée au cours de ses énoncés.</p>

L'analyse de cette interaction, déprise cette fois de toutes formes d'interrogation, souligne dans un premier temps, les mécanismes et les enjeux relatifs à cette interlocution, puis dans un second temps, la procédure analytique mise en œuvre au cours de cette interlocution.

Ces mécanismes révèlent des jeux de langage mimétiques entre les locuteurs, en cet extrait des injonctions à parler, et précédemment à travers l'emploi mimétique de formes interrogatives (cf. Chacun des tableaux qui précèdent). Ces jeux de langage mimétique opèrent par identification de l'interlocuteur à la posture énonciative du locuteur. Mécanisme qui explique les positions statutaires non stabilisées observées tout au long de ce dialogue.

La procédure analytique observée opère, quant à elle, par identification des paroles énoncées, des registres qu'elles mobilisent et des cheminements de pensée non explicitement exprimés, inhérents ou supposément extérieurs à l'interlocution.

Le mimétisme, auquel donne lieu cette interlocution, permet ainsi, la transmission d'une technique analytique et réflexive, métaphoriquement énoncée par Irmã Eleonor, qu'elle exerce à l'endroit du sentiment et de la sensation contextuellement engendrés, mis au jour et présentifiés, à travers ce dialogue, comme en lien avec la situation pragmatique et référentielle d'énonciation. Technique qui s'en trouve mimétiquement mobilisée par l'interlocuteur à des fins de décryptage d'une intention extérieure à l'assemblée.

³²⁷ Selon à nouveau les caractéristiques décrites par Michael Houseman au sujet du symbolisme auto-référentiel des actions rituelles. Ibid, p. 192

³²⁸ Étroitement lié à la parole dans le cadre de la religion chrétienne.

Ce dialogue met ainsi en exergue les effets, à la fois, somatiques (des balbutiements causant l'inintelligibilité de la phonation³²⁹ dont le déclenchement fut provoqué par une adresse non linguistiquement encodée: un regard), émotionnels et cognitifs liés à cette situation éducative donnant lieu à une forme de prise de conscience qui en passe par l'adoption d'une posture réflexive vis-à-vis de la situation référentielle d'énonciation et à une lecture des enjeux, d'intérêt et de pouvoir, qui y sont associés.

- Lectures expérimentiellement distinctes de la situation référentielle d'énonciation.

J'ai montré, jusqu'à présent, comment la situation référentielle d'énonciation imposait un point de vue concerté et représenté par les personnes présidant à la formation du corps politique de l'assemblée et à ses membres. Point de vue, en réponse duquel, les participants s'expriment par rapport aux situations, référentielle et pragmatique, d'énonciation. Les dialogues, à suivre, continuent d'opérer selon cette même logique. Je serai, cette fois, beaucoup plus attentif au cours de l'analyse à la théâtralité des postures énonciatives mobilisées au cours du dialogue auquel cette scène donne lieu:

Jeune homme: Mes excuses Irmã, regardez seulement les gens, la réalité peut-être (pour ?) quelques-uns n'est pas comprise. (1)

Irmã Eleonor: Mais tu peux parler, chacun peut dire une chose.(2)

Jeune homme: Ce qui est arrivé, ils parlent de quelques aires rurales. Par exemple, il y a un carré de maison ici qui a... C'est bien grand là va sortir une entreprise, mais en face une autre (3), mais soudain arrive un entrepreneur qui s'intéresse à ce carré (4). Réellement il y a une aire de l'agricultrice, mais elle a sa maison que l'habitant qui habite dans cette région peut être dans quelques-uns cela n'a pas frappé. (5) Cela frappa à la porte d'elle, quand elle était en train de travailler (6) la fille d'elle a téléphoné « Maman il y a une machine qui a frappé dans ma maison » (7). Ce n'est pas, une petite propriété, ce n'est pas une aire rurale, c'est un type d'aire urbaine, mais ils voudraient détruire sa maison sans l'aviser le jour d'avant. (8) Alors que nous sommes en train de parler il y a beaucoup de gens qui n'ont pas la notion, soudainement arrive une entreprise ici elle arrive à la maison de la jeune fille., du frère, du jeune homme, il a parlé tu es désapproprié. Et là tu n'es pas sachant, tu pêches sans avoir la notion de rien et là vient quelque peur énorme (pris de surprise) ce qui arrive est suivant, tu dois être averti que peut arriver une entreprise ici voulant quelque carré pour implanter une entreprise. Et la mairie va donner la terre où vous êtes en train d'habiter.(9) Que tu aies eu ou non un document tu es brésilien tu as le droit d'avoir un logement, avec document ou sans tu as droit au logement. Ce que tu as ils veulent te l'enlever, sans rien, sans indemnisation. Il y a quelques personnes qui ne sont pas passant par ce problème. Mais c'est un avis (au sens de préavis) qui peut arriver jusqu'à ta maison et tu as la notion que tu as un peuple pour s'unir pour que nous tentions de résoudre ce problème et vous n'allez pas perdre ce que vous. Seul c'est difficile les amis, il y a des gens-là qui sont seuls, (seul c'est difficile...), et rien de cela peut arriver ; vous devez avoir conscience que ce problème peut arriver à votre maison et alors arrivant vous allez être préparé. Vous comprenez ? C'était cela que je voulais dire, parce que la majorité des personnes

³²⁹ Phénomènes à la suite desquels Irmã Eleonor lui demande d'élever la voix qui devient ainsi l'objet d'une régulation sociale. Vinot, Frederic (2006) *Pour une approche pulsionnelle du mana*. In *Insistance* numéro 2, Erès, p.127

*non pas la notion que cela peut arriver à leur maison. Par cette personne (cet objet) nous ne vous laissons pas parler, c'est seulement nous qui allons parler ici*³³⁰.
(Remise en cause du scepticisme de l'homme âgé)

<p>Jeune homme:</p> <p>1. (2) Ce locuteur à travers la structure d'appel employée par cet énoncé légitime la position statutaire d' Irmã Eleonor auprès de l'assemblée et réfère indirectement à la situation d'interlocution dont il dévalorise les points de vue au nom d'un entendement distinct du réel afférent à la situation référentielle d'énonciation.</p>		<p>Irmã Eleonor:</p> <p>1. (2) Par sa réponse, Irmã Eleonor le conforte dans sa prise de parole, tout en instaurant, un principe d'équité parmi les locuteurs.</p>
<p>Situation référentielle d'énonciation :(3) A travers cet énoncé le locuteur précise que la situation décrite ne concerne que quelques aires agricoles. Il exemplifie de la sorte la logique territoriale d'expansion des entreprises.</p>	<p>Réel: (5) La maison participe de la représentation implicite qu'il a du corps, comme le laissent supposer l'énoncé précédent et la suite de cette énonciation. Puisque la machine frappant à la porte d'une maison littéralement, s'en trouve au cours de l'énonciation qu'il rapporte littéralement frappée l'intérieur de celle-ci. Rappelant ainsi la sensation externe et interne du toucher corporel.</p>	<p>Énonciateurs: 1. agissant L'entrepreneur : (6) L'agricultrice : (6) 2. agissant et s'exprimant: La fille de l'agricultrice (7)</p>
<p>2. (8) Cet énoncé décrit le statut ontologique qui revient aux aires d'habitation de ce quartier, il opère par son biais une interprétation relative à l'intention rapportée par les énonciateurs que sont les figures de l'agricultrice et de la jeune fille de l'hétérogénéité sociale opposée à l'assemblée.</p>		
<p>3. (9) Cet énoncé débute par une allusion autoréférentielle à la situation d'énonciation puis au réel impliqué par celle-ci. Il personnifie ainsi l'entreprise, décrit son comportement et lui donne voix à travers un énoncé performatif : « <i>tu es désapproprié</i> ». Il institue un rapport interpersonnel avec chacun des membres de l'assemblée, à travers l'emploi qu'il fait du pronom personnel « vocé » (tu). Pronom personnel au travers duquel il décrit une logique cognitive relative à la méconnaissance du réel impliqué par la situation référentielle et pragmatique d'énonciation. Cette méconnaissance réflexivement</p>		

³³⁰ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 3, texte p.143-144.

maintenue : « *tu n'es pas sachant (...) sans avoir la notion de rien* », à travers ce discours, équivaut à un « *péché* » qui serait source de « *peur* ». Il annonce le "réel" impliqué par la situation référentielle d'énonciation, sous la forme d'un avertissement adressé à l'assemblée, quant à une possible expropriation forcée des habitations de ce quartier, sans indemnisation.

Ce locuteur adopte une gestuelle aussi significative et expressive que celle arborée par Irmã Eleonor. Cependant celle-ci se présente de prime abord comme spontanée et comme participant de l'émotion, qu'il théâtralise, inhérente à son discours qui est avant tout une réaction à la scène d'interlocution qui précède son allocution. Discours au travers duquel, se pose la question d'une structure ontologique³³¹ de la réalité qu'il définit d'emblée comme non partagée : *la réalité peut-être (pour ?) quelques-uns n'est pas comprise*. Ce locuteur laisse ainsi supposer que la réalité réside dans la compréhension de ce qui est. Il distingue ainsi l'imaginaire induit par la situation référentielle d'énonciation : *Par exemple, il y a un carré de maison (etc.)*, du réel qui procède à partir de l'énonciation de faits concrets rapportés : *Réellement il y a une aire de l'agricultrice (etc.)*. Agricultrice qu'il désigne du doigt, définissant une manière proprement discursive et gestuelle de se rapporter à la réalité de cette situation d'énonciation. Si bien que la structure ontologique du réel impliqué, par cette situation d'énonciation, se définit à partir de l'imaginaire immanent à un ordre relationnel, visible et non visible, exprimé à travers l'expérience sensoriellement vécue de l'advenue d'événements concrets, probables ou potentiels.

L'usage d'un énoncé par la « jeune fille », que ce locuteur représente, dont la mère est présente au sein de l'assemblée apparaît comme un moyen de rendre accessible à l'entendement, « la réalité de ce qui est », auprès d'une altérité sociale constituée par les personnes ne l'ayant pas saisie a priori. Phénomène à propos duquel Frederic Vinot écrit : *si les représentants langagiers de l'objet-voix³³² sont si souvent convoqués chez les sujets rencontrés dans leurs débats (...) avec l'Autre social c'est qu'ils relèvent un voile que notre quotidien ne permet pas de soupçonner. Ce voile porterait sur le rôle de l'objet-voix dans l'établissement et le maintien d'un monde³³³*. Cet objet-voix se présente ainsi, tel l'organe à partir duquel, d'une part, est institué « la réalité de ce qui est », et d'autre part, s'organisent les personnes en ce lieu constituées en assemblée. Ce qui explique, de mon point de vue, que ce locuteur « légitime » dialogiquement, tout en excluant l'interlocuteur précédent de la position de sujet « nous », le fait que certaines personnes n'aient pas « *voix au chapitre* ».

L'interaction se poursuit de la façon suivante :

Un habitant: Ce qui est... Une malgré qu'il ait une clause ici dans ce... Elle apporte du mur... Déjà ils sont apparus dans la fabrique quand j'étais là... ici dans cette fabrique de coca cola, il dit que déjà il a été à la mairie il dit qu'il a déjà tout réglé avec le maire là. Et il dit qu'il va commencer à acheminer la personne pour pouvoir acheter pour faire pression pour pouvoir sortir. Maintenant c'est fait ! (1) Et mon rágout de Guarapari a quatre ans, je vis ici depuis quarante ans, quand je suis venu habiter un logement pour

³³¹ Termes désignant la configuration des faits linguistiques dont cette réalité est formée.

³³² Concept issu des travaux sociologiques de Michel Poizat, qui s'appuyant sur les travaux de Jacques Lacan, en vient à le définir comme objet dialectisant le sujet dans son rapport à l'Autre (la langue) et comme le structurant. M. Poizat, *L'Opéra ou le Cri de l'ange*, Métailié, 2001.p. 142

³³³ F. Vinot, « Pour une approche pulsionnelle du Mana », *Insistance*, n° 2 (2006), Erès, p.128

quatre ans, je connais ce lieu, ce n'est pas d'aujourd'hui. Quand je suis venu habiter ce lieu et ici dans ce lieu il n'existait rien de cela ici, ces rues, cette piste de cette manière, il n'existait rien... il pique l'orange fraîche et tout le jus de cajou maintenant c'est de cette façon, cette piste est très périlleuse ils disent que des gens sont déjà morts et ce n'est pas une plaisanterie (2). Alors je veux dire, cela envahit les personnes terminant avec la tranquillité des personnes qui habitent ici depuis longtemps. Et maintenant je vis derrière cette entreprise cette fabrique ici sont déjà sorties des rumeurs qui disent que nous avons à sortir de là, punaise nous ne savons pas par où il va³³⁴.

<p>Un habitant :</p>	<p>1. (1) L'institution du « réel » impliqué se poursuit de la façon suivante : ce locuteur déclare avoir été témoin de l' « apparition » (terme s'apparentant à la manifestation d'entités non-visibles sous une forme visible) de l'hétérogénéité sociale opposée à l'assemblée présentifiée par la personne verbale « ils ». Du point de vue de l'énonciation, la forme de discours rapporté auquel donne lieu l'emploi du verbe dire octroie un statut ontologique particulier à la personne verbale « il » qui du point de vue du contexte pragmatique d'énonciation revient à dire « je dis qu'il dit », exprimant ainsi un principe d'identité entre le « il » et le « je ». Cette personne verbale décrit une représentation qui s'inscrit dans le temps (comme l'indiquera l'énonciation suivante), des agissements de l'entrepreneur en relation avec la marie. Puis, il ponctue cette série de citations descriptives par l'emploi du syntagme : « <i>Maintenant c'est fait !</i> ». Si bien que ce syntagme réfère autoréférentiellement à l'énonciation, confirmant de la sorte le principe d'identité qui s'établit au sein de cette énonciation entre le locuteur et l'énonciateur. D'un point de vue sémantique, l'accomplissement de l'intention décrite à travers une série de verbes d'action (acheter, faire pression, sortir) vise à exproprier la « <i>personne</i> » (=la conscience ?).</p> <p>2. (2) Au cours de cette énonciation, qu'il débute en faisant usage d'une métaphore culinaire en vue de qualifier la durée relative aux agissements décrits au cours des précédents énoncés. Ce locuteur légitime sa prise de parole à travers la connaissance historique et rapportée de cette localité. Puis il signifie ne pas être natif de cette région mais y avoir vécu durant quarante ans. De la sorte, il atteste de l'inexistence des aménagements territoriaux, existants au moment de son arrivée en cette localité, et du péril potentiel qu'elle comporte.</p> <p>3. (3) A travers cette série d'énoncés prononcée à la première personne, ce locuteur fait métaphoriquement référence à l'expérience corporellement vécue de la situation d'énonciation. Allusion métaphorique initiée dès son premier énoncé. La seconde partie de cette énonciation indique à travers l'emploi du déictique maintenant la conséquence relative à une première expropriation (cf.1) et figure la possibilité d'une seconde (confirmant ainsi dialogiquement la logique expansionniste participant de l'imaginaire du précédent locuteur)</p>
----------------------	--

³³⁴ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 3, texte pp.145-146.

Cet homme se tient debout durant son allocution. Il parle en s'exprimant gestuellement de la main droite et donne l'impression par son autre main, que celle-ci est ligotée en son dos. Son allocution, à travers la métaphore sous-jacente au phénomène d'expropriation qu'il décrit, pose les termes d'une « *anatomie politique*³³⁵ » du corps exproprié, en la personne du locuteur, agit par l'énonciateur expropriant: l'entrepreneur. (Exacerbant ainsi l'état de conscience modifié induit par cette tentative d'expropriation comparable, dans une moindre intensité, aux phénomènes de possession.) En effet, l'énonciateur figuré par le pronom personnel « il » en vient à exproprier la personne, de son corps spatialisé³³⁶, discursivement figurée par une intention expropriatrice, puis par un lieu de résidence expropriable. Puisque d'après Merleau-Ponty, abordant la question de la « structure figure et fond », l'espace extérieur et l'espace corporel se confondent.

Les deux allocutions analysées mettent en exergue une implication ou une présupposition réciproque entre la situation référentielle d'énonciation et le contexte pragmatique de cette énonciation en tant que les affirmations du premier locuteur conditionnent l'allocution du second. Si bien que l'énonciateur « il » apparaît tel un effet pragmatique, de la première allocution, au cours de laquelle la figure de l'entrepreneur se trouve explicitement énoncée. Dès lors, la détermination ontologique du réel (en tant qu'énonciation informant la situation référentielle d'énonciation), opérée par le premier locuteur, implique une adhésion dialogique par les destinataires de cette première allocution, puisque certains de ses présupposés sont repris, au cours de cette seconde allocution.

- Réutilisation réappropriante et modélisation discursive de la figure de Dieu

Dans le cadre de cette section, je vais rechercher à travers les mobilisations énonciatives explicites de la figure de Dieu, comment celles-ci en viennent à contrevenir au moyen d'une représentation positive du corps « christianisé », à enrayer la mécanique de pouvoir inhérente au corps exproprié. Puis, dans un second temps, j'essaierai de cerner la redéfinition réciproque qui s'établit entre les locuteurs et la figure de Dieu, à travers la co-construction, d'un point de vue commun et personnifié.

Une Femme: Vendredi, vendredi ma mère était, qui habite sur la piste, elle était là dans ma maison (formulation qui désigne semble-t-il la maison de sa mère), qui a là des bananiers et alors qu'elle est toujours dans la propriété parce qu'elle apprécie manger la banane, (1) ils toujours tentant d'entrer et ils demandent pour entrer (2) et elle ne laisse pas. Elle bat le pied et elle parle: Je ne vous laisse pas entrer (3) (...) si vous allez là vous allez voir; ils ont tenté de faire un mur, en tentant d'encercler ma, le terrain de ma mère (...) [...] En face du bloc là, en face du bloc, il y a la firme dans le bloc ici derrière et là est le terrain de ma mère. C'est arrivé jeudi elle fut là pendant vingt minutes (4). Ils... Mon fils était là dans la propriété, de là un peu mon fils est sorti courant jusqu'à la maison de ma mère (5). Ils sont entrés avec tout, avec cinq tracteurs, ils ont ouvert, une machine dans la rue (6) (...) de quelque manière, de quelque façon là, et là dans ce mon fils a rapidement pris ma fille, rapidement ils sont sortis et ont pris ma mère qui était dans sa voiture (7), il a amené pour le sitio. Quand ils sont arrivés là déjà ils étaient entrant. (8) Alors nous sommes restés ainsi: qu'est que nous avons fait

³³⁵ Anatomie définit par Michel Foucault comme résultant de la relation d'un corps avec une « *machinerie de pouvoir* ». M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975. p. 162

³³⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p.117

*(9) ? Parlant avec Dieu, moi (ou je) demandant à Dieu (10) (...). Dans cela ma mère était en face du tracteur (11) et j'étais derrière elle, nous étions en train de demander au chauffeur pour stopper (12) (ou pour arrêter) et Dieu a béni ils ont arrêté (13) et nous étions marchant sur toute la propriété (14) (...) chaque tracteur n'est-ce pas et nous étions arrêtant (15), vous comprenez ? Nous avons appelés pour les droits humains et ils sont venus dans l'heure, vous comprenez, et nous avons appelé pour le 190 aussi (16), mais ils sont sortis avec des policiers; mais qu'est-ce ? Là ma fille a appelé pour le 190 un autre policier est venu, une voiture est venue, il est venu ils sont sortis n'est-ce pas et ils ont discuté avec ma mère*³³⁷.

Instances d'énonciations et entités agissantes	
Ma mère (personnage pivot de ce récit)	1. (1) 2. (3) 3. (4) 4. (11)
Ils/ les tracteurs	1. (2) 2. (6) 3. (8)
Mon fils	1. (5) 2. (7)
Dieu	1. (10) 2. (13)
Nous (position de sujet a gente et/ou personne verbale)	1. (9) 2. (12) 3. (14) 4. (15) 5. (16)
Personnages auxiliaires : Ma fille Les policiers	

Ce récit articule la configuration relationnelle mise en scène par cette locutrice et détaille les agissements relatifs à la situation référentielle d'énonciation. À travers la description des diverses séquences d'action au sein desquelles, diverses instances d'énonciation et personnages, prolongent et enrayent la mécanique de pouvoir inhérente à cette tentative d'expropriation. Puisqu'en effet, un élément relationnel une relation intersubjective avec un non humain représenté par la figure de Dieu, en vient à transfigurer cette mécanique au bénéfice de l'intégrité de ce corps spatialisé formé, par la propriété de la locutrice. Je vais maintenant extraire la structure actantielle mise en œuvre, à travers le récit de cette locutrice, en m'inspirant de l'article de Walter Moser intitulé *Dieu et ses mutants discursifs*³³⁸. Cet article cherche à situer le nom de Dieu, au sein d'un présent « sécularisé » et constitué à partir d'un discours articulé, d'après cet auteur, autour de l'absence de ce nom. Dès lors, il esquisse différents schémas narratifs associés à ce nom, et cette instance d'énonciation, qui définissent un processus de « sécularisation » censé aboutir à la forclusion de ce nom (aporie à partir de laquelle il fonde

³³⁷ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 3, pp. 147-148.

³³⁸ W. Moser, « Dieu et ses mutants discursifs », *Théologiques*, vol. 6, n° 2 (1998).

l'argument de son article). Il observe un libre emploi, de ce nom, qualifié de réutilisation réappropriante. Toutefois compte tenu du contexte inhérent à l'accomplissement de cette *mística*, et de la tendance religieuse revendiquée par cette assemblée, la réutilisation réappropriante de ce nom s'effectue selon des fins politiques conformes aux termes d'une doctrine religieuse, en ce cas, légitimés et orientés par une instance ecclésiale. À partir du schéma et de la double syntaxe narrative figurés à la page 38 de cet article, et du récit de la locutrice, il est possible d'établir la structure actantielle suivante : un actant « sujet » : une hétérogénéité sociale visible (les exécutants) et non visible (les commanditaires), cherche à s'approprier un actant « objet » : le corps spatialisé de la locutrice soit sa propriété foncière, au moyen d'actants « adjuvant » : cinq tracteurs. Cependant des actants « opposant » interfèrent: la mère et le fils de la locutrice. Un actant a la fois « destinataire » et « destinateur » : la figure de Dieu, à qui il est transmis un actant « objet » : une demande exprimée à la première personne, et qui, en retour, transmet un actant « objet » : une bénédiction, soutenant l'action d'actants « sujet » : la locutrice, sa mère, son fils et sa fille figurés par le pronom personnel « nous », au détriment de l'hétérogénéité sociale qui s'y oppose : « ils ». Ce schéma actantiel forme un schéma relationnel auquel vient s'agréger des actants auxiliaires comme les droits humains, le 190 (numéro d'appel de la police militaire) et des policiers. Ce récit en sa structuration m'apparaît démontrer comment la réutilisation réappropriante de la figure de Dieu en vient à enrayer la mécanique de pouvoir qui s'exerce sur le corps exproprié, au bénéfice de l'intégrité du corps spatialisé.

Je vais maintenant chercher, à travers les deux allocutions qui suivent à cerner deux figurations discursives incarnées de la forme Dieu (pour reprendre, en le détournant quelque peu, le vocabulaire de Walter Moser), qui s'en trouvent, au fil de ces discours, transfigurées en altérité perceptive nécessaire d'une part, à l'écoute des plaintes exprimées par les membres de l'assemblée, et d'autre part, à la formation et au maintien de son corps politique.

Irmã Eleonor: Alors, il dit, maintenant nous sommes en train d'arriver à contrôler avec (...), d'ici peu peut être nous n'allons pas contrôler (1) et nous avons besoin (2) d'une action plus visible (3), cela porte dans nos coeurs cela (4), écoutez seulement les amis, qui n'est pas en train d'écouter, cela est important, retiens dans nos coeurs cela se prépare (5) (il y a à se préparer), nous devons conquérir ensemble avec vous, ce que nous sommes en train de faire, ce que nous sommes en train de parler pour vous (6), ce qui est arrivé c'est l'injustice (7) vous êtes clairs avec cela, nous ne sommes pas en train de parler plus ou moins, c'est l'injustice. Ce qui est arrivé avec madame Rémi n'est pas juste; cela, monsieur Amaro a déjà parlé et maintenant nous voudrions savoir, nous avons à nous préparer, à l'intérieur des coeurs, dans la grâce de Dieu, avec la grâce de Dieu (8), parce que seulement Dieu (9), nous qui croyons en Dieu (10), nous confions à Dieu, il va être avec nous (11). Dieu entend, écoute la clameur de son peuple (12), je ne sais si vous êtes d'accord avec cela ou croyez... (13) Il écoute ce qui est arrivé, il écoute la lamentation de ce peuple (14), et nous sommes ici avec la grâce de Dieu, avec la force de Dieu. (15) Quelque chose qui arrive après ce moment d'organisation, mettre ce parapluie de protection, s'ils continuent à insister, nous allons faire une autre action. N'est-ce pas la vérité monsieur Amaro³³⁹ ?

Cette allocution est composée à partir de trois registres thématiques distincts : l'action, la préparation antérieure à l'action et les jugements de perception et d'expérience portés sur la

³³⁹ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 3, texte p.149.

situation référentielle d'énonciation, qui s'interpellent intradiscursivement. Celle-ci définit une relation et une préparation internes au corps ontologique de l'assemblée en tant qu'elles sont constitutives du jugement de perception émis par Irmã Eleonor (2), qui s'immiscent en chacune des composantes individuées de ce collectif (4), (5). Réflexivité qui est nécessaire à l'accomplissement d'« *une action plus visible* ». En raison d'une maîtrise de ce corps (1) et d'un jugement a posteriori de l'expérience vécue par les participants de l'assemblée (7). Il s'observe, au cours de cette allocution un glissement sémantique de la position de sujet « *nous* ». Qui dans un premier temps, réfère au collectif constitué par cette assemblée. Puis, dans un second temps, compte tenu de la relation d'opposition entre la position de sujet « *nous* », et celle du destinataire « *vous* », au corps ontologique présidant à la formation du corps politique et inclusif de l'assemblée (6). Cette locutrice établit une relation, cognitive et réflexive, interne à ce « *corps politique* », parallèlement à celle, immanente et solidaire, qu'elle établit avec la figure de Dieu (8), (11).

Irmã Eleonor en vient ainsi à décrire et à définir les atours constitutifs de ce nom (celui qui réfère à cette entité non humaine), d'une part comme se suffisant à lui-même : (9), d'autre part comme faisant l'objet d'une croyance que lui voue l'assemblée : (10), puis enfin, tel le destinataire d'une relation de confiance que lui prête l'assemblée. Assurant, auprès de celle-ci, la présence de cette figure, soit la garantie que l'assemblée soit perçue par cette figure(11), (12). Ce nom définit ainsi spéculativement l'attention requise par Irmã Eleonor à l'endroit des participants et à l'égard de ce qui s'exprime durant cette assemblée. Après avoir adopté une attitude réflexive exprimée à la première personne, relative à l'indétermination de l'adhésion de l'assemblée vis à vis du contenu de la croyance exprimée (13), Irmã Eleonor réaffirme cette figure telle une altérité perceptive attentive à la situation référentielle d'énonciation et à l'émotion exprimée qui s'y associe (14). Puis, elle définit la position de sujet « *nous* » associé au corps ontologique de l'assemblée : « *nous sommes* », à travers la relation qu'elle instaure entre l'assemblée et ce nom, la dotant ainsi de la capacité d'action de ce nom (15). Si bien que la position de sujet « *nous* », de par sa nature ontologique égale le nom de Dieu, qui du point de vue d'Irmã Eleonor, reste une défense efficace en cas de survenue d'événements similaires.

La seconde allocution, qui donne lieu à une figuration discursive de la forme Dieu, est celle d'Amaro. Elle succède au discours d'Irmã Eleonor et consiste en un remploi dialogique de certains des registres thématiques mobilisés par ce précédent discours :

Senhor Amaro: Regarde seulement, elle a une très grande capacité pour conduire, n'importe quel type de réunion et faire les provocations correctes, et dire pour les camarades la chose suivante: si tu n'es pas lié, ton voisin n'est pas bon, mais dans une heure vous aurez besoin de lui (1). Nous ne faisons pas, nous avons à faire attention avec notre vivre (2), avec notre..., comment est-ce qu'il nous vit, comment il nous vit (3). J'ai à respecter mon voisin pour que moi, cela dépend de lui de dire ainsi: je ne vais pas souffrir pour une personne qui est légère (4). La même forme c'est ce groupe qui est ici. Ce qui est arrivé avec madame Rémi peut arriver avec elle et là nous allons être là de la même façon; nous serons là en train de défendre... Ah mais le syndicat est rural, celui qui est ici urbain est en train de faire quoi (5) ? Nous avons une action..., tu as compris, notre ligne est une ligne d'action quelle que soit la situation qui va apparaître. Ce que je voudrais dire pour vous c'est la chose suivante: pourquoi est-ce que l'avocat bat beaucoup sur les actions collectives ? Pourquoi, vous savez pourquoi ? Personne ne sait. Quelqu'un sait ? Regarde, quand nous sommes venus pour une réunion nous ne savions pas et nous demandons: je veux savoir cela, je veux savoir ceci (6). Une autre

chose pire dans le monde est de venir pour une réunion et d'être le seul ou la seule à parler. C'est les compagnons qui ont à parler. Parce que nous avons besoin d'apprendre quelque chose aussi avec les compagnons (7), nous débattions beaucoup de cela à la réunion; Fernando Moura qui quasiment me battait les fois où je la prenais au début et que je parlais jusqu'à la fin. Et il arrivait et restait préoccupé, il a arrêté, il a arrêté... Maintenant allons écouter les compagnons (...) Alors la compagnie (ou la camaraderie) ne me laisser pas parler pour l'amour de Dieu, parlez-vous. (8) Il voit ce dont vous avez besoin. Il voit ce que nous pouvons faire. Il voit ce que nous pouvons faire ensemble (9). N'est-ce pas, alors c'est la chose suivante: elle a une capacité quand elle dit, là une personne quand elle commence à parler d'elle pour écouter quelque personne, cela est fondamental, pour nous de vous écouter, (11) voir ce qui est en train d'arriver, voir ce que tu es en train de souffrir, et tu dois vider ton sac, c'est cela (12)³⁴⁰.

Amaro commence par s'adresser à l'assemblée par le biais d'une forme verbale d'interpellation qualifiant une relation individuée entre ce locuteur et chacun des participants de cette assemblée. L'emploi du pronom personnel « elle » (ela) réfère à l'allocutrice qui vient de le précéder dont il juge positivement les compétences et qu'il transfigure en énonciatrice dont il résume et rappelle certains des énoncés. Il en vient à qualifier à travers la position de sujet « nous », et l'emploi paradoxal du verbe faire, un défaut d'action entraînant la nécessaire prise en compte d'une condition commune (2).

L'usage d'une forme interrogative répétée (3) dont le sujet n'est pas explicité laisse place à une ambiguïté référentielle liée au contexte inhérent à cette énonciation supposant, qu'à travers ces termes (1), il fait allusion à la figure de Dieu ou à celle de Jésus rachetant l'humanité de ses péchés. Celle-ci s'en trouverait être l'auteur des énoncés rapportés par Amaro (4). Le premier énoncé n'est pas sans rappelé, la modulation ontologique inhérente au catholicisme rustique telle que la définit Maria Isaura Pereira de Queiroz, qui ferait de la figure de Dieu ou de celle Jésus un esprit capable de représailles. Cette série d'énoncés est dialogiquement inspirée par l'allocution d'Irmã Eleonor qui établissait au cours de son allocution une nature ontologique commune à la position de sujet « nous » et la figure de Dieu. À la suite de laquelle, il affirme une puissance similaire à ce corps politique auquel réfère cette position de sujet. Au cas où un membre de l'assemblée, exemplifié par le pronom personnel « elle », en venait à subir des agissements similaires à ceux formant la situation référentielle d'énonciation, ayant motivé la tenue de cette *mística*. Il évalue à la suite, au moyen d'une interrogation rhétorique, la capacité d'action de deux entités coprésentes au cours de son premier énoncé (5). La position de sujet « nous » au cours de l'énoncé suivant qui consiste en une réponse à l'allocution d'Irmã Eleonor renvoie, à l'une des deux entités mobilisées qu'il estime agissante et qu'il décrit comme ayant une « ligne d'action » pouvant parer aux possibles inhérents à la structure ontologique du "réel" impliqué par la situation référentielle d'énonciation. Puis, il désapprouve la figure de l'avocat, en tant qu'énonciateur disqualifiant le recours à des actions collectives. De nouveau, Amaro s'adresse et interpelle l'assemblée à travers une relation d'interlocution établissant une relation de personne à personne entre ce locuteur et chacun des participants de l'assemblée, en vue de décrire un comportement collectif et individué, à travers des verbes d'action associés à la position de sujet « nous » et l'usage d'une volition performative énoncée en première personne (6). Il décrit ensuite la fonction didactique qu'acquiert la parole à travers son usage dialogique (7). Ce qui le conduit à s'auto-disqualifier au moyen d'un énonciateur, Fernando Moura, la

³⁴⁰ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 3, texte pp.150-151.

durée et le monopole éventuel de ses prises de parole. La désignation de l'assemblée au moyen du substantif « *compagnie* » (*companheirada*) résorbe tout effet d'asymétrie que pourrait induire sa prise de parole. Assemblée qu'il invite à s'exprimer au nom d'une émotion suggérée par la figure de Dieu (8). Par la suite, à travers l'emploi d'un sujet dont le référent n'est pas explicité et qui est associé à un verbe de perception mobilisant le registre de la vision (laissant planer un doute sur la personne verbale qui lui est inhérente, soit il parle de lui à la troisième personne soit il fait allusion à la figure de Dieu). Ce locuteur établit de la sorte une description du point de vue de ce sujet, à l'endroit de la capacité d'action du corps ontologique formée par l'assemblée (9). Capacité qu'il illustre à travers la figuration d'une personne dédoublée s'écoutant parler (ou comme étant entendu d'une autre personne). Point de vue qu'il adopte à travers la position de sujet « *nous* », qui réfère en cet énoncé aux personnes présidant à la formation du corps politique de l'assemblée, vis à vis du « *vous* » représentant les participants de l'assemblée (11). Dans la mesure où cette parole garantit, à la position de sujet « *nous* », une perception relative à l'expérience vécue par l'assemblée, à laquelle il s'adresse au moyen d'une relation individuée d'interlocution (12).

3.4. Modalité pragmatique de participation au « corps mystique » du Christ et dédoublement ontologique

Afin de clore cette *mística*, Irmã Eleonor invite l'assemblée à former un cercle dont cette section dévoile le sens vernaculaire.

Irmã Eleonor: *Allons joindre les mains (...).*

Un Homme: *prends dans la main là, prends la main au milieu(1) (...) tout le monde, tout le monde prends la main(2) de lui là, eh, cela...*

Irmã Eleonor: *Regardez les amis, ce moment (...) nous sommes en train de faire, nous sommes en joignant nos mains, cela va être un moment symbolique, nous sommes commençant (3). Actuellement déjà nous commençons déjà le temps fait n'est-ce pas (4), mais pour plus d'une fois ce moment est un autre moment nouveau (4') pour gagner des forces, plus une connaissance, plus une compréhension et un entendement de ce qui est arrivé (5). S'il vous plaît qu'ils répandent, fais cette annonce pour que nous puissions avoir plus de personnes ensemble avec nous; un autre moment, ces mains données c'est un symbole que nous sommes unis(6), ces mains donnés c'est pour montrer au (...) aussi, sachant que dans ce cercle Dieu est présent(7).*

Public: *Amen.*

Irmã Eleonor: *La majorité des personnes ici croît en Dieu (8) (...), alors allons joindre nos mains, dans cette prière (9) que le seigneur Jésus Christ nous a enseigné (9'), qui est une prière de toutes les religions chrétiennes (10), où nous demandons la force de Dieu (11), parce que cette prière c'est une prière du projet de Dieu, le projet de vie, le rêve de dieu, une vie en abondance, une vie avec la terre, avec un habitat, avec l'eau, tout ce que la terre produit. Faisons une petite minute de silence, remercier Dieu pour tout ce que nous gagnons aujourd'hui la force de mettre réellement dans nos cœurs que Dieu est ici avec nous (12).*

Et avec Jésus Christ prions (13): "Notre père qui êtes aux cieux, que ton nom soit sanctifié,

que ton règne vienne que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel. Donne-nous

aujourd'hui notre pain de ce jour. Pardonne nous, nos offenses comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés, et ne nous soumets pas à la tentation, délivre nous du mal. Car c'est à toi qu'appartiennent: le règne, la puissance et la gloire, amen."
Allons en paix et que le seigneur nous accompagne (14)³⁴¹.

Entités	Champs sémantiques des entités	Pronom personnel
Dieu	(7), (14)	Nós (nous)
Jésus Christ	(9'), (13)	
Prière	(9),(10), (11), (12)	
Cercle formé par l'assemblée	(3), (4'), (5), (6),(9)	

Après qu'Irmã Eleonor ait demandé à l'assemblée de se prendre par la main, Paulo redouble sa demande en s'adressant individuellement à des participants (1) puis collectivement à chacun d'eux (2). Irmã Eleonor, une fois les mains des participants jointes, ceux-ci comme formant un cercle, débute son monologue par un énoncé dénotant l'aspect symbolique de cet instant. Qu'elle décrit tel un temps utopique. (4') Après avoir attribué au temps une capacité d'action (4), au sein duquel se gagnent « *des forces, plus une connaissance, plus une compréhension et un entendement* » de la situation référentielle d'énonciation évoquée à travers l'expression « *ce qui est arrivé* ». Puis, elle s'adresse à l'assemblée comme à un tiers agissant à travers l'emploi d'une forme verbale au pluriel et une autre au singulier, afin de dédoubler le collectif en destinataires individués agissant cette « *annonce* », de manière à ce que le collectif figuré par le pronom personnel « nous » en soit accru.

C'est alors qu'elle attribue une signification au symbolisme mobilisé à travers ce cercle (6), (7). Ce symbole fait l'objet d'une double acception, en tant d'une part, qu'il est signe de l'unicité du collectif, et d'autre part, signe de la présence ontologique de la figure de Dieu, parmi celui-ci.

L'assemblée ponctue ces énoncés en prononçant la formule d'usage visant à conclure une prière : « *amen* », en guise d'approbation. Puis, elle déclare que la majorité des participants de cette assemblée ont en commun un même objet de croyance représenté par la figure de Dieu, qu'elle en vient donc à légitimer en tant que croyance majoritaire de l'assemblée, et non en tant que croyance unanimement partagée par les personnes constitutives de l'assemblée. Elle réclame à nouveau une union physique des personnes entre elles, discursivement conjointe à l'annonce d'une récitation collective d'une prière « *enseignée* » par la figure de Jésus Christ (9), (9'). Elle évoque, ensuite, la signification œcuménique que cette prière revêt (10). Puis le sens qu'elle revêt pour l'assemblée (11). Et enfin, le point de vue réflexif que revêt la présence de cette figure (12). Dès lors, à travers le dédoublement ontologique opéré par la formation du cercle et la présence de la figure de Dieu, donnant lieu à une personnification de celle-ci. Irmã Eleonor en vient d'une part à désigner l'auteur non visible des actes et des termes accomplis au cours de cette réunion, puis à attribuer pragmatiquement, un projet commun à l'assemblée. Elle demande, ensuite, une minute de silence dont la signification énoncée stipule une attitude déférentielle vis-à-vis de cette figure, en vertu d'une « *force* » et d'une conviction incorporées du fait de sa présence. Puis, elle demande à l'assemblée de réciter une prière, accompagnée par la figure de Jésus Christ, qui s'en trouve ainsi être co-locuteur de cette récitation. Formalisant

³⁴¹ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 3, texte p.152-153.

de la sorte, la participation de l'assemblée au « corps mystique » du Christ. Cette prière met en scène un énonciateur collectif invoquant la présence ontologique de la figure du « père », sémantiquement rattaché à la figure de Dieu, dont le nom doit faire l'objet d'une célébration collective. Figure à laquelle, cet énonciateur collectif attribue une volonté impersonnellement accomplie en des espaces matériellement distincts. Volonté à laquelle s'identifie réflexivement cet énonciateur collectif, en la dotant d'une capacité agentive subordonnant, par surcroît, l'état émotionnel de cet énonciateur. Cette prière, au travers de la relation intersubjective d'attribution d'un pouvoir et d'une puissance, à la figure évoquée, en revient spéculairement à adresser des facultés similaires à chacun des membres de l'assemblée. Cette interprétation est d'ailleurs explicitement suggérée par le point de vue d'Irmã Eleonor à ce sujet. Cette prière, en tant que « mise en scène d'un texte préétabli³⁴² », ponctue les termes d'une « politique » de l'assemblée juridiquement et religieusement légitimée.

Conclusion

À travers ce chapitre, j'ai cherché à montrer comment le point de vue collectif formé à partir d'une position de sujet contextuel et l'organisation des référents (réels et idéels) mobilisés au cours de la trame énonciative constitutive de cette *mística*, en viennent à imposer une structuration ontologique au "réel" et à l'"imaginaire" conforme aux présupposés actantiels et textuels (religieux, syndicaux et juridiques) induits par la situation référentielle d'énonciation. Puis, à souligner l'ontologie d'un processus recouvrant un double mouvement, ascendant et descendant, de virtualisation et d'actualisation. Le premier mouvement ascendant de virtualisation opère à partir de la transformation de ce collectif et de ses composantes individuées en corps politique: selon une politique propre aux personnes et aux organisations présidant à sa formation. Le second mouvement descendant d'actualisation procède à partir de la figuration de la forme Dieu, représentée par ce collectif, « contractualisant » un engagement des participants de cette *mística* vis-à-vis de ce corps politique. Ce processus donne ainsi lieu à une procédure d'incitation à l'expression de points de vue individués relatifs à la situation référentielle d'énonciation, légitimés ou non, selon le degré de conformité de ceux-ci, au point de vue collectif formé par et au cours de cette *mística*. La position de sujet « nous » à la fois contextuelle et dialogiquement construite, (au moyen d'un dialogisme tour à tour interne, interdiscursif, interlocutif ou interrogatif) en opposition et en relation à un destinataire complexe synthétisant, en un même temps, l'ensemble des destinataires et des sur destinataires à qui s'adressent ces prises de paroles. Définissant de la sorte la relation d'alliance et d'antagonisme, entre ces deux positions de sujet, causée et induite par la situation référentielle d'énonciation. Antagonisme observable à travers des énoncés contenant une double énonciation, c'est à dire comme faisant intervenir des énonciateurs distincts, ou mobilisant une "pluralité ontologique": ex Irmã Eleonor: "*avant de se laisser désapproprier*" (point de vue qui s'origine au sein de l'hétérogénéité sociale opposée au collectif, support d'une intention expropriatrice) « *allons voir l'importance que la terre a pour nous* » (point de vue qui s'origine du collectif.).

La position de sujet "nous" en vient ainsi à définir une communauté d'action et d'émotion, à travers la formation discursive et gestuelle d'un corps ontologique présentifiant la figure de Dieu, et de manière réflexive, une relation interne à ce corps (son entre-soi) supposant avant toute action à partir de ce corps, une action préparatoire sur ce corps. Il s'observe, de plus,

³⁴² Rabatel, Alain (2008) *Homo Narrans. T.1 Les points de vue et la logique de la narration*. Lambert Lucas. p.198

une identification des locuteurs/allocutaires et des allocutaires/locuteurs à cette position de sujet « nous », donnant ainsi voix au moyen des formes pronominales ou des personnes verbales qui y sont rattachées, au point de vue collectif concomitant à la formation du corps politique qui en découle.

Ce chapitre a par ailleurs mis l'accent, d'une part, sur la prégnance de l'objet-voix nécessaire à la persuasion et à l'organisation par les personnes présidant à la formation de ce corps politique, de l'altérité sociale formée par l'assemblée. D'autre part, sur la structure ontologique du réel impliqué par la situation référentielle d'énonciation, perçue à travers l'imaginaire immanent à un ordre relationnel visible et non visible exprimé à partir de l'expérience sensiblement vécue des locuteurs de l'advenue d'événements (ou de processus) concrets, probables ou potentiels. Et enfin, sur la spatialité du corps, à travers l'observation d'une anatomie politique décrite du corps exproprié, et la procédure discursive réappropriante d'enrayement de cette mécanique de pouvoir au moyen d'une libre réutilisation de la figure de Dieu et de la représentation corporelle qui lui est associée.

Pour finir, cette ethnographie a souligné la rémanence d'un trait relatif aux arts de parler amérindiens à travers l'emploi de multiples énoncés rapportés au cours de cette *mística*.

Chapitre 4

La « *mística* du feu » à l'assemblée législative de Rio de Janeiro

La *mística*, dont j'arborerai la description au cours de ce chapitre, fut réalisée dans le cadre d'une réunion publique à l'assemblée législative de Rio de Janeiro. Cette réunion fut organisée par le mouvement « Foi et Politique » qui est étroitement associé à la Commission Nationale des Évêques Brésiliens. Cette réunion s'inscrit dans le cadre d'un événement, qui s'est tenu sur l'ensemble du territoire brésilien, à savoir la Cinquième Semaine Sociale Brésilienne. Ce chapitre illustrera la continuité d'action dans le temps³⁴³ de certaines entités non-humaines ayant participé, à Paracambi et à Japeri, de la fabrication de corps collectifs, religieux et politiques.

Une description du mode de fonctionnement coutumier de l'assemblée législative de Rio de Janeiro, dans lequel cette *mística* est enchâssée, sera suivie par la présentation biographique des principaux locuteurs qui, en raison de cet enchâssement, y endossent des statuts complexes. Je me pencherai sur la structuration de la *mística* elle-même et sa dénomination singulière: « *mística* du feu ». Celle-ci se caractérise par la succession ordonnée de différentes modalités de communication, religieuse et politique, dont la finalité, réflexivement énoncée, réside dans la constitution d'un corps collectif, religieux et politique. Dans un second temps, à partir des discours qui se succèdent au sein de cette session solennelle de l'assemblée, et notamment à partir de l'utilisation des marqueurs énonciatifs que sont les pronoms, je dégagerai les implications ontologiques des positions de sujet qui y sont adoptées, le sujet étant entendu ici comme « *l'être sur lequel on fait une déclaration* » (Cunha, Cintra 1985 : 119³⁴⁴). On verra à quel point ces différentes positions de sujet, produites par le système, en l'occurrence politique qui est censé les représenter, attestent d'un trait perspectiviste persistant de la pensée amérindienne.³⁴⁵ En conclusion, à partir de la fonction agentive assumée par les objets intervenant au cours de cette session solennelle de l'assemblée, je poserai les termes de l'agentivité non humaine qui se déploie au sein du dispositif communicatif mis en œuvre au sein de cet espace. Dès lors, je voudrais dans le cadre de ce chapitre, souligner la façon dont l'accomplissement d'une *mística* en vient à redéfinir le dispositif communicationnel et

³⁴³ J'aimerais apporter quelques précisions quant à l'emploi de cette notion au regard des acceptions multiples véhiculées par les sciences humaines, qui ne réduisent cette notion au commun référentiel calendaire que suppose le temps social ou historique. L'emploi que je fais de cette notion s'apparente à l'acception qu'en donne Émile Benveniste dans le second tome des Problèmes de linguistique générale. (E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale* (T.2), Gallimard, 1974, p.83). De plus, je distingue la co-temporalité physique induite par la situation ethnographique de la co-temporalité chronique qui s'effectue a posteriori par l'ethnographe, du temps physique et du temps chronique tels qu'ils sont définis par Émile Benveniste (Ibid, p.70). Puisque le travail ethnographique suppose une reconnaissance, une recension des (et une affection par les) événements partagés avec le groupe constitutif de son terrain d'étude. Moment que je qualifie de co-temporalité physique, dont la compréhension et l'actualisation ne surviennent qu'au cours de l'élaboration de l'ethnographie, moment que je qualifie de co-temporalité chronique. Si bien que la distinction opérée par Benveniste demande d'être accentuée dans la mesure où le temps chronique, tel qu'il l'entend, réfère implicitement à une unité temporelle spatialement et historiquement circonscrite (Ibid, p. 71). Dès lors, il apparaît nécessaire de distinguer le temps chronique, du temps socialisé des collectifs, qui occupent l'unité spatio-temporelle induite par le temps chronique. Benoît de L'Estoile, en se référant à des travaux d'anthropologues politiques du Brésil, pointe clairement l'acception du temps socialisé tel que le conçoit le groupe mettant en œuvre cette *mística*. B. de L'Estoile, « Présentation : Un regard ethnographique sur la politique », *Genèses*, n° 93 (2013), p.122

³⁴⁴ Cité par L.F. Dias, « Énonciation et grammaire. Le champ de production des grammaires dans le Brésil contemporain », dans *Un dialogue Atlantique. Production des sciences du langage au Brésil*, ENS éditions, 2007.

³⁴⁵ E. Viveiros de Castro, « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », dans *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Synthélabo, Paris, 1998, p. 429.

symbolique des espaces au sein desquels cette performance s'inscrit, notamment à travers les dimensions kinésiques, discursives et matériels des interactions procédurales qui y sont associées.

4.1. Session solennelle

L'assemblée législative de Rio de Janeiro (qui a pour acronyme ALERJ) a pour fonction de créer (c'est à dire de voter et de promulguer) des lois proposées par le Gouverneur de l'État, les député-e-s ou le peuple. Elle comporte un président, un bureau (ou « table directrice »), composé de quatre vice-présidents, de quatre secrétaires et de quatre suppléants qui sont élus à chaque législature (d'une durée de quatre ans). Chaque loi votée par les député-e-s peut faire l'objet d'un droit de veto du Gouverneur de l'État, cependant les député-e-s peuvent suspendre le veto du Gouverneur par le biais de la majorité de l'assemblée, dans ce cas c'est au Président de l'assemblée législative de promulguer la loi. L'assemblée législative a deux axes principaux de fonctionnement: l'assemblée à proprement parler (plenário) et des commissions techniques (permanentes ou temporaires). Au sein de l'assemblée, il existe quatre sortes de session (hormis les secrètes qui furent abolies en 1997).

- Les sessions préparatoires qui précèdent l'ouverture des travaux législatifs afin de permettre l'investiture des député-e-s et l'élection du bureau.
- Les sessions ordinaires qui ont lieu certains jours et à certaines heures durant certaines périodes de l'année. Ces sessions se subdivisent en trois parties: l'expédient initial, l'ordre du jour et l'expédient final.
- Les sessions extraordinaires qui correspondent à l'accomplissement de travaux législatifs hors horaires et jours ouvrés de l'assemblée.
- Les sessions solennelles durant lesquelles s'accomplissent les commémorations, les hommages et les solennités de cette assemblée législative.

Il s'observe, à travers cet exemple, qu'une session solennelle consacre le dispositif performatif qui préside aux sessions ordinaires. Elle le fait notamment par le biais de la fonction agentive qui est reconnue au mobilier peuplant cet espace³⁴⁶. De telles intentions attribuées aux objets sont constitutives de ce qu'on appellerait, en contexte animiste, leurs « âmes ». Ce sont ces objets, du fait de l'incorporation par les humains des intentions qui les caractérisent, qui prescrivent aux humains leurs usages. C'est le cas, par exemple de la « table-directrice » : la structuration statutaire dont elle est investie, qui, comme on le verra, semble métaphoriquement calquée sur le modèle de la Cène, dote, durant cette session solennelle, les personnes de positions statutaires complexes, en fonction de la place qu'elles y occupent.

L'individu qui occupe le siège ordinairement réservé au président de l'assemblée législative -et qui sera le premier à parler lors de cette session solennelle- est le député Robson Leite du Parti des Travailleurs. « *Catholique, il a débuté sa militance dans les pastorales sociales de l'Église*³⁴⁷ », parmi la pastorale de la Jeunesse et les cercles bibliques du Vicariat de Jacarepagua (quartier situé dans la zone ouest de Rio de Janeiro). Il a publié deux livres sur « *la foi, la politique et la citoyenneté* », a été professeur à l'université et il est actuellement

³⁴⁶ J.R. Searle, *La construction sociale de la réalité*, Gallimard, 1998, p. 36

³⁴⁷ Source site de l'assemblée législative de Rio de Janeiro : <http://www.alerj.rj.gov.br/common/deputado.asp?codigo=402> Consulté au mois le 28/06/2014.

fonctionnaire au sein de l'entreprise pétrolière d'État (Petrobras Biocombustible) où il occupe le poste de chef de cabinet de la Présidence de cette entreprise.

La première personne invitée à le rejoindre est Inês Pandelo (de son vrai nom, Maria Inês Pandelo Cerqueira). Elle fût fondatrice du Parti des Travailleurs dans une ville de l'État de Rio de Janeiro nommée Barra Mansa. Elle a commencé par militer au sein de mouvements syndicaux et sociaux, et a participé à des communautés ecclésiales de base. Formée en journalisme et diplômée en histoire sociale, son activité législative s'oriente principalement vers la défense des droits des femmes, les questions liées aux violences dites domestiques et l'économie solidaire.

Le second invité est le député Marcelo Freixo du parti Socialisme et Liberté (PSOL), qui fut cependant affilié au Parti des Travailleurs de 1986 à 2005. Il est professeur d'histoire et a travaillé comme chercheur auprès de l'ONG « Justice Globale ». Il fut consultant auprès du député fédéral Chico Alencar en matière de droits humains. Il fut durant deux années directeur du syndicat des professeurs (SINPRO) des communes de São Gonçalo et de Niterói. Il a aussi milité parmi des pastorales³⁴⁸ sociales et compte, avec Inês Pandelo, parmi les principaux soutiens politiques du Mouvement des travailleurs ruraux sans terre de l'État de Rio de Janeiro.

Le troisième invité, Alessandro Molon du Parti des Travailleurs, est député fédéral (siégeant au sein de ce qui équivaut en France à l'Assemblée Nationale) et professeur. Il est aussi commentateur radio au sein de la station Radio « Cathédrale » et diplômé en droit. Il fût d'abord élu comme député régional en 2002, puis au cours de son second mandat à cette même fonction, il devint président de la commission des droits humains.

Le quatrième invité, originaire d'Italie, est Dom Luciano Bergamin évêque du diocèse de Nova Iguaçu. Après ses études préparatoires au séminaire des chanoines réguliers de Saint Augustin du Très-Saint-Sauveur de Latran, Dom Luciano a suivi les cours de philosophie de l'université pontificale Saint Thomas D'Aquin, à Rome. Il fut d'abord ordonné prêtre dans la localité de Castelo Franco en Italie. Puis il fut nommé, en 2000, évêque auxiliaire du Diocèse Santo Amaro à São Paulo, et en 2002, évêque du diocèse de Nova Iguaçu.

Le cinquième invité est l'assesseur dominicain et sociologue Ivo Lesbaupin (de son vrai nom, Yves do Amaral Lesbaupin). Il est titulaire d'un doctorat obtenu en France, à Toulouse, et professeur à l'école du service social de l'Université Fédérale de Rio de Janeiro, et membre de l'équipe de soutien de l'ISER Assessoria, ONG créé en 1983 afin de répondre à la demande des mouvements populaires et des Églises chrétiennes qui sollicitent une aide dans leurs pratiques socio-politiques et pastorales.

La sixième et dernière invitée est Marina Dos Santos, membre de la coordination nationale du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre. Elle est la fille d'un agriculteur du Sud du Brésil qui fut exproprié de ses terres à la suite d'un endettement bancaire. D'après un article³⁴⁹ de presse, à l'âge de quinze ans, elle aurait souhaité devenir religieuse mais à la suite de la visite d'un campement du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre, elle aurait décidé de rejoindre celui-ci.

³⁴⁸ Ibidem

³⁴⁹ Visible sur le site de l'École Nationale de Santé Publique FIOCRUZ url : <http://www6.ensp.fiocruz.br/radis/revista-radis/88/reportagens/entrevista-marina-dos-santos> consulté le 28/06/14



Image de l'intérieur de l'assemblée trouvée sur internet

Considérons l'énonciation d'ouverture de cette session solennelle, prononcée par Robson Leite :

« Bonsoir à tous et à toutes, soyez tous les bienvenus dans cette maison qui doit être la maison du peuple. Sous la bénédiction de Dieu, je déclare ouverte la session solennelle de la cinquième semaine sociale brésilienne avec un thème: un nouvel état, le chemin pour une nouvelle société du Bien vivre. Pour composer cette table j'invite la députée régionale Inês Pandelo, j'invite le compagnon député régional Marcelo Freixo. J'invite aussi pour composer ma table le compagnon député fédéral Alessandro Molon. J'invite pour composer la table aussi Dom Luciano Bergamin évêque du diocèse de Nova Iguaçu, j'ai l'honneur d'inviter ici aussi pour composer la table l'assesseur Ivo Lesbaupin. Aussi j'ai l'honneur d'inviter ici à cette table la camarade Marina dos Santos du M.S.T (mouvement des travailleurs ruraux sans terre). La table composée je sollicite que nous nous mettions debout pour l'exécution de l'hymne national³⁵⁰. » (Hymne qui se fait entendre à partir d'un enregistrement sonore).

Le monologue introductif de Robson Leite contient une série d'énoncés visant (1) à souhaiter la bienvenue aux participants tout en attribuant une fonction normative à cette assemblée qui, selon ses dires, « doit être la maison du peuple », et (2) à annoncer l'ouverture de cette session solennelle ayant pour thème la cinquième semaine sociale brésilienne – dont il redéfinit quelque peu l'objet (son intitulé initial était « *L'État pour quoi et pour qui ? La participation de la société dans la démocratisation de l'État brésilien* ») – sous la bénédiction de Dieu. Cet énoncé relatif à la bénédiction de Dieu, qui relève bien d'une procédure au sens où le définit Austin (« *l'énoncé de certains mots par certaines personnes dans certaines circonstances* ») réfère à un élément matériel qui participe du contexte d'énonciation, à savoir le haut relief du Christ qui incarne en ce lieu la présence spatio-temporelle (Gell, 2009:121) de la figure de Dieu³⁵¹.

³⁵⁰ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 4, texte p. 159.

³⁵¹ Cette présentification matérielle de la divinité n'est pas le propre du Christianisme: Jean Pierre Vernant à propos de la Grèce antique écrit: « *Qu'il s'agisse d'une pierre brute, d'un pilier ou d'une effigie pleinement humaine, un symbole humain peut avoir pour fonctions, plutôt que de figurer la puissance surnaturelle, de la localiser, de la présentifier et même dans certains cas de l'effectuer, de la réaliser dans le concret d'une forme.* » J.-P. Vernant, « *Figuration et image* », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 5, n° 1-2 (1990), p. 225

Ce haut relief participe d'une identification sémiotique complexe puisqu'il est à la fois l'indice de la présence divine, mais aussi une représentation de la Passion décrite par les évangiles, et donc un maillon de la médiation relationnelle qui rassemble les participants qui se disent Chrétiens. Il s'agit ici d'un de ces objets qui « *ne peuvent être décrétés sacrés et vécus comme tels que parce qu'ils ne sont pas traités comme des images ; ils sont la divinité, la présence même du divin* » Bazin et Bensa 1994 : 6).³⁵² Cette présence évoquée par Robson Leite au cours de son énoncé procédural fonde le caractère agissant du statuaire du Christ. Puisque à l'instar d'autres supports dont use l'Église en vue d'instituer la présence de « Dieu », celui-ci a pour effet de rendre doublement présente cette figure. Ce statuaire à la fois institue et « incarne » une relation de filiation mythologique entre la figure de « Dieu » et celle du « Christ »³⁵³.

Par ailleurs, ce statuaire atteste d'un corps divin « naturellement » distinct de celui des humains, généré par cette position de sujet (donc d'être) qu'est la figure du Christ, de par la matière dont est fait cet artefact³⁵⁴ qui littéralement incorpore³⁵⁵ la figure du « Christ », et conjointement, celle de « Dieu ». En dernier lieu, cette figure matérialise le siège, selon une idée d'Alfred Gell de l'Altérité³⁵⁶ qui fait écho au devenir-autre de Michel Foucault, notion qu'il développe à partir de la conversion métanoïaque³⁵⁷ au Christianisme qui stipule l'accueil de cette figure en soi.

La condition pragmatique liée à la polysémie statutaire³⁵⁸ de Robson Leite lui confère autorité pour convier à la tribune des personnes répondant à la codification établie par la tenue de cette cérémonie civile. Enfin, notons que chacune des personnes invitées « *à composer cette table* » est représentative d'un collectif ou d'une collectivité, point que je développerai dans la section 5.3.

³⁵² Cette idée, développée par Alfred Gell, d'une mise en présence des « Dieux » par le biais des objets se retrouve en effet dans des travaux antérieurs aux siens, comme ceux de Jean Bazin (cf. l'article intitulé *Retour aux choses-dieux*) ou de Marc Augé (*le Dieu-objet*), ou encore certaines des études menées dans le cadre du séminaire « La force des choses » dont les résultats furent publiés dans le numéro 17 de la revue *Genèses*.

³⁵³ Cette énonciation constituée par la voix qui en fonde le support, étant considéré comme un marqueur de cette présence. Point de vue admis, depuis l'antiquité, d'après des recherches menées en études théâtrales : « *La conception ontologique de la voix comme présence, fondée jadis sur l'opposition platonicienne de la voix corporelle vive et le simulacre de l'écriture (première technologie de reproduction de la voix), se trouve ainsi problématisée au sein de la voix elle-même en révélant la dialectique de la présence et de l'absence qui lui est constitutive (...)* » J. Bovet, J.-M. Larrue et M.-M. Mervant-Roux, « Introduction », *Théâtre/Public*, n° 201 (septembre 2011), p. 18

³⁵⁴ Idée puisée parmi les Aborigènes d'Australie. M. Moisseff, « Les objets culturels aborigènes », *Genèses*, n° 17 (septembre 1994), p. 24

³⁵⁵ Notion que j'emprunte à la traduction d'Eduardo Viveiros de Castro d'un concept de Terence Turner. (article précédemment cité.)

³⁵⁶ A. Gell, *L'art et ses agents*, Les presses du réel, 2009, p.145

³⁵⁷ "La métanoïa quant à elle découle d'un bouleversement de l'esprit, un renouveau radical ; la mort et la résurrection du sujet fondent l'expérience et la volonté de renoncement de soi à soi. Cette transformation brutale du mode d'être du sujet découle d'un élément unique, soudain, « à la fois historique et métahistorique." M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Gallimard, Paris, 2001, p.201.

³⁵⁸ Relativement aux notions de condition pragmatique et d'identité rituelle complexe (de laquelle dérive la notion de polysémie statutaire) se référer aux articles de Carlo Severi et Alan Rumsey. In *Paroles en actes*. Sous la direction de Carlo Severi et Julien Bonhomme. Paris (2009). L'Herne.

4.2. La *mística* du feu

Une fois que j'aurai décrit la succession des chants, des lectures de textes et des discours. Comme les expressions gestuelles et musicales observées lors de cette *mística* du feu, je montrerai comment ces éléments en viennent à modifier le dispositif communicatif inhérent à la tenue de la session solennelle au sein de laquelle cette *mística* s'inscrit. Ainsi, pour reprendre la terminologie d'Andréa-Luz Gutierrez Choquevilca à propos des Chants cynégétiques et thérapeutiques Quechua³⁵⁹, je propose de considérer ces éléments comme un ensemble élargi d'indices métadiscursifs complétés par divers objets (drapeaux, poteries, textes, livres, musiques) mobilisés au cours de l'interaction procédurale³⁶⁰. Ils forment ainsi l'espace potentiel de cette *mística* et président à la formation d'un corps collectif.

La perspective théorique dont procède cet essai de définition de l'espace potentiel, associée à la mise œuvre d'une *mística*, repose sur la relation de complémentarité observée entre la conception Bakhtienne de l'expression sémiotique³⁶¹, et celle qu'offre Donald Winnicott de ce concept³⁶². Ces deux notions se rejoignent car dans les deux cas, l'expression sémiotique et la relation à l'objet, ne sont ni pleinement subjectifs, ni pleinement objectifs. Mais participent d'un espace intermédiaire à partir duquel les personnes expérimentent corporellement les signes et les objets au sein d'un contexte donné.

En introduisant, au sein de cet espace, la distinction opératoire et effective entre la position d'énonciateur et la position de locuteur³⁶³ et/ou d'agent, positions qui participent des polysémies statutaires des acteurs de cette *mística*. Il s'ensuit que l'espace potentiel de cette *mística* se déploie à partir d'un double circuit, interactif et procédural, (à travers l'adoption de

³⁵⁹ A.-L. Gutierrez Choquevilca, « Sisywaytii tarawaytii : sifflements serpentins et autres voix d'esprits dans le chamanisme quechua du haut Pastaza (Amazonie péruvienne) », *Journal de la société des américanistes*, n° 97-1 (2011).

³⁶⁰ L'interaction procédurale se définit à partir des conditions nécessaires à l'accomplissement d'une procédure au sens Austinien du terme: « *Il faut que, dans chaque cas, les personnes et circonstances particulières soient celles qui conviennent pour qu'on puisse invoquer la procédure en question.* » Si bien que l'interaction procédurale consiste dans l'adéquation des personnes et des circonstances nécessaires à l'accomplissement d'une *mística*.

³⁶¹ M. Bakhtine, *Le marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, Les éditions de minuit, 1977, pp. 121-122. Au cours de ce chapitre, Mikhaïl Bakhtine départi l'expression sémiotique, d'une conception mentaliste et psychologique, pour l'inscrire au sein du milieu social de l'énonciateur. Cependant, il est à noter la différence de conception qu'entretiennent Mikhaïl Bakhtine et Emile Benveniste quant à la structuration de l'énonciation, fruit pour le premier, du milieu et de l'orientation sociales de celle-ci, fruit pour le second d'un rapport de l'énonciateur à la langue, et d'une appropriation des formes véhiculées par celle-ci. La conception de l'énonciation de Bakhtine posera nécessairement question dès lors qu'il s'agira de s'intéresser à des énonciateurs non humains.

³⁶² D.W. Winnicott, *Jeu et réalité*, Gallimard, 1975, pp. 186-187-190

³⁶³ Observée par Andréa-Luz Gutierrez Choquevilca, à propos des chants cynégétiques et thérapeutiques Quechua. La notion de locuteur, distincte de celle d'énonciateur, lui est cependant étroitement associée : « *le locuteur, responsable de l'énoncé, donne existence, au moyen de celui-ci, à des énonciateurs dont il organise les points de vue et les attitudes. Et sa position propre peut se manifester soit parce qu'il s'assimile à tel ou tel des énonciateurs, en le prenant pour représentant (l'énonciateur est alors actualisé), soit simplement parce qu'il a choisi de les faire apparaître et que leur apparition reste significative, même s'il ne s'assimile pas à eux (...)* (Ducrot 1984: 205) In R. Vion, « Séquentialité, interactivité et instabilité énonciative », *Cahiers de praxématique*, n° 45 (2005). « *Les énonciateurs sont des êtres intra-discursifs censés s'exprimer à travers l'énonciation d'un locuteur* (Ducrot, 1984 : 204). *Ces énonciateurs peuvent être identifiés et relever alors des diverses formes de discours rapporté. Ils peuvent être non identifiés et non identifiables lorsque le locuteur fait référence à des opinions sans pouvoir en préciser la source.* » Ibidem, p.37

gestes corporels non-verbaux et vocaux³⁶⁴) emprunté par les positions cumulatives de sujet et /ou d'agent,³⁶⁵ attribuables aux participants et aux objets.

De la sorte, à cette interaction procédurale à double entrée ou dédoublée, sont joints divers registres cognitifs, que j'aborderai au cours de ma description, qui favorisent l'incorporation par les participants d'un schéma relationnel formé à partir d'entités visibles et non visibles (mais cependant audibles), faisant lien entre eux.

De plus, cette interaction procédurale participe d'un dualisme genré agissant aussi bien au niveau des corps : les processions constitutives de cette interaction étant formées par deux couples formés d'un homme et d'une femme, qu'au niveau des figurations sonores, à travers notamment les figures des divinités invoquées ou implicitement décrites, l'une féminine : la Mère-Terre³⁶⁶; l'autre masculine: Dieu (généralement associé en cette tradition religieuse au père). Dualisme genré, corporel et figural, qui forment les subsidiaires d'imagos parentaux en complément d'une organisation dualiste, paralléliste et sexuée de cette *mística*. Celle-ci humanise la modulation ontologique qu'elle met en scène.

- *Chant religieux, (chanté a capella).*

Robson Leite commence par inviter l'assemblée à un moment « mystique », qu'il définit comme un temps de prière et de réflexion. Pendant qu'il parle, Marcelo prend place sur l'une des estrades bordant la tribune. Une étudiante de l'université catholique de Rio de Janeiro (PUC) le rejoint. Au pied de l'estrade, se trouve un musicien muni d'une guitare et d'un micro.

Marcelo commence par saluer l'assemblée et demande à celle-ci de se lever avant d'entonner un chant évoquant la figure de Dieu, qu'il associe à la vie et à laquelle il prête la faculté d'alimenter l'assemblée au fil du temps, de la tenir hors du sommeil, de l'encourager et de l'accueillir. La posture adoptée par Marcelo traduit l'accueil énoncé: « *Bonsoir à tous, je vous invite tous de nouveau à rester sur vos pieds*³⁶⁷. *Nous allons évoquer le Dieu de la vie qui nous alimente jour après jour, qui nous éveille, qui nous conforte, nous accueille*³⁶⁸... »

Il somme ensuite l'assemblée, au sein de laquelle il s'inclut, de chanter. À ce moment précis Dom Luciano et Marina dos Santos, ainsi que d'autres personnes de l'assemblée se réfèrent à un chansonnier distribué peu avant l'ouverture de cette session solennelle. Cependant, Marcelo qui dirige ce chant ne s'y réfère pas.

Du fait de l'indéniable existence du chansonnier, ce chant procède d'une énonciation différée qui s'actualise au moment de la phonation qui est faite de l'écrit qui en fonde le support.

³⁶⁴ "Le concept de vocalité est ici à entendre en un sens élargi qui inclut son amplification par un artifice technique : un microphone. Artifice, redoublant la mise en corps de la voix par le corps." S. Herr, *Geste de la voix et théâtre du corps*, L'Harmattan, 2009, p.15

³⁶⁵ La particularité des agents, dans le cadre du dédoublement de l'interaction procédurale, est d'être agie par les objets.

³⁶⁶ Cette figure d'après Pierre Clastres provient de l'ontologie du monde andin. P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Éditions du seuil, Paris, 1980, 82.

³⁶⁷ Cette posture corporelle à laquelle convie Marcelo n'est pas sans rappeler celle afférente à un dieu de la mythologie Guarani (Namandu) à propos duquel Pierre Clastres écrit : « *Naissance de Dieu, naissance non humaine. Namandu, dès le premier instant se dévoile en position debout : il est dressé. (...) Il est (...) question de la différence entre l'humain et le divin, différence que les Indiens Guarani aspirent follement à combler. Leurs hymnes, chants et prières répètent jusqu'à la monotonie cette demande adressée aux dieux : faites nous semblables à vous-mêmes aidez-nous à nous dresser* ». Clastres, Pierre (1974) *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guaranis*. Editions du seuil, p.29

³⁶⁸ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 4, texte p.162.

Cette idée empruntée à Bréatrice Fraenkel³⁶⁹ qui à ce sujet se base sur une relecture de J. L. Austin qui accorde une plénière performativité à l'acte phonatoire. À laquelle elle surajoute une performativité de l'acte et du support écrits. Ce chant, qui met en œuvre un parallélisme morpho-syntaxique³⁷⁰ s'articulant autour du noyau: (Sujet: Dieu + verbe: sauve + complément), est structuré de la manière suivante: AABA' AAB'A'A AB''A'A'. L'énoncé A, *Deus nos salve Deus* (Dieu nous sauve Dieu), emploie, dans sa répétition, une même forme-syntaxique et lexico-sémantique pour référer à deux fonctions syntaxiques implicitement distinctes de l'occurrence Dieu³⁷¹. Celle-ci est employée, à la fois comme sujet agissant et comme destinataire de cet énoncé. Autrement dit, « Dieu » est posé comme redoublant le destinataire réel de cet énoncé, à savoir, l'assemblée elle-même. Assemblée qui est désignée par ailleurs sous la forme du pronom personnel (nous). Ainsi, à travers le caractère circulaire de cet énoncé, Marcelo présentifie une double figure de Dieu, d'une part, en tant que fait institutionnel³⁷² qui agit sur le collectif (nous), d'autre part, en tant que double de ce même collectif réuni au sein de cette assemblée. L'énoncé A' utilise une forme-syntaxique et lexico-sémantique inspirée par l'énoncé A, A': *nos salve Deus* (Dieu nous sauve), cet énoncé resitue ainsi la figure de Dieu en tant que sujet agissant. Les énoncés B, B', B'' font usage d'une même forme-syntaxique (Dieu sauve...) dont les compléments d'objet varient : B est *Deus salve esta casa onde mora Deus* (Dieu sauve cette maison où habite Dieu), B' est *Deus salve as pessoas onde mora Deus* (Dieu sauve les personnes où habite Dieu), et B'' *Deus salve o universo onde mora Deus* (Dieu sauve l'univers où habite Dieu). Chaque changement d'objet de l'action de Dieu circonscrit le lieu de sa présence ontologique, définissant, à travers ces énoncés successifs, une commune nature que partagerait le dôme de l'assemblée (cette maison), les personnes et l'univers qui sont autant de réceptacles de la présence divine, abolissant ainsi les frontières ontologiques et corporelles entre les humains, la matière (dont est faite l'assemblée législative), l'univers et la figure de Dieu.

Ce chant est accompagné de quelques voix qui émanent de la tribune et de l'assemblée. Marcelo commence par donner une intonation aiguë à ce chant qui, au fur et à mesure, deviendra de plus en plus grave. Dès le discours de Marcelo, qui introduit ce chant, ses paumes se tiennent orientées vers le ciel. Ses mains lui servent ainsi à marquer le début des premières strophes. Durant le chant, son corps effectue un léger balancement. Ses mains, une fois libérées de leurs activités, s'appuient sur le rebord de l'estrade où il se situe.

Compte tenu du contexte pragmatique d'énonciation relatif à ce chant religieux qui rend ontologiquement présente la figure de Dieu, Marcelo cumule, au moment de cette énonciation discursive et chantée, deux points de vue (celui de Dieu et de l'assemblée) qui procèdent de sa position de locuteur/énonciateur et qui participent de la posture gestuelle qu'il adopte à travers

³⁶⁹ B. Fraenkel, « Actes écrits, actes oraux : la performativité à l'épreuve de l'écriture », *Études de communication. Langages, information, médiations*, n° 29 (décembre 2006).

³⁷⁰ Ce schéma, bien connu des linguistiques, se nomme parallélisme. Jean Molino dans un article intitulé *Sur le parallélisme morpho-syntaxique* définit le parallélisme de la façon suivante: « c'est la reprise dans 2 ou n séquences successives d'un même schéma morpho-syntaxique, accompagné ou non de répétitions ou de différences rythmiques, phoniques ou lexico-sémantiques ». J. Molino, « Sur le parallélisme morpho-syntaxique », *Langue française*, vol. 49, n° 1 (1981), p.77 La désignation relative au schéma morpho-syntaxique s'en trouvera substituer par un synonyme, il sera donc en ce texte question de forme-syntaxique.

³⁷¹ À ce propos Émile Benveniste écrit : « ce qui en général caractérise l'énonciation est l'accentuation de la relation discursive au partenaire, que celui-ci soit réel ou imaginé, individuel ou collectif. Cette caractéristique pose par nécessité ce qu'on peut appeler le cadre figuratif de l'énonciation. Comme forme de discours, l'énonciation deux « figures » également nécessaires, l'une source, l'autre but de l'énonciation. » E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale (T.2)*, Gallimard, 1974, p.85.

³⁷² Type de faits dont l'existence dépend d'une institution, selon la classification de J.R. Searle, *Les actes de Langage. Essai de philosophie du langage*, Hermann, Paris, 1972, p. 92

notamment la figuration du geste hospitalier qu'il prête à la figure qu'il convoque. Cette séquence gestuelle et discursive recouvre deux modalités énonciatives distinctes illustrant la diversité des registres d'expression de l'interaction procédurale. Le circuit qu'emprunte sa voix est celui de l'exorde performative et du chant. Il coexiste ainsi chez ce locuteur/énonciateur, une position de sujet agissant sur le collectif : « *je vous invite tous de nouveau à rester sur vos pieds* » et une autre d'agent agi corporellement (vocalement et gestuellement) par l'énonciation de ce chant.

Une fois le chant terminé, Marcelo et une étudiante échangent leurs places sur l'estrade, afin que celle-ci puisse accéder au micro qui s'y trouve.

- Première lecture de texte.

L'étudiante entame la lecture d'un texte qu'elle tient dans ses mains. Ce texte, mis en voix par l'étudiante qui l'actualise, débute par la perception d'un état du monde traversé par une crise globalisée du capitalisme financier dont les conséquences sont métaphoriquement assimilées, à l'échelle des entités territoriales et nationales, à des comportements animaliers. Ces comportements auraient pour causes une mutualisation des dépenses et une privatisation des profits :

« *Le monde vit de nos jours une crise du capital financier globalisé qui a apporté des prédatations aux nations qui viennent des dépenses socialisées et des gains privatisés.*³⁷³ »

Ce texte met ainsi en scène un sujet collectif d'énonciation afin d'évoquer la pensée qui préexiste à la tenue de cette cinquième semaine sociale brésilienne, qui consiste en une intention réflexive et une conception de la politique orientée vers le peuple, et comme s'accomplissant avec lui, en vue de son bien-être. Ce texte accorde ainsi la primauté de cette pensée politique à trois catégories ou figures - qui n'en recouvrent peut-être qu'une seule - et qui sont assimilables au dit peuple : les « plus pauvres », les « marginalisés » et les « exclus ». Cet extrait de texte opère une réduction d'échelles qui part des conséquences d'une « crise » économique au niveau mondial pour aller vers une pensée politique qui prend place dans le cadre de la cinquième semaine sociale au Brésil :

« *Au Brésil, quand nous avons pensé la cinquième semaine sociale brésilienne, nous voulions réfléchir et voir la politique attentivement avec le peuple pour son bien-être, à commencer par les plus pauvres, les plus marginalisés et les exclus*³⁷⁴. »

Ensuite, ce texte utilise une représentation visuelle quant à la finalité escomptée de cette cinquième semaine sociale relative au devenir de la société brésilienne. Puis, il interroge la disposition des mouvements sociaux à exercer une citoyenneté transformatrice des politiques publiques d'État.

« *Le principal objectif c'est un regard vers le futur de notre société et sur comment organiser les mouvements sociaux en direction d'une citoyenneté favorable à un changement structurel des politiques publiques implémentées par l'État*³⁷⁵. »

Ce texte mobilise par la suite le champ sémantique de la mémoire afin, d'une part, de marquer, l'obligation induite par le double statut des humains, considérés comme associés au composé nominal Mère-Terre³⁷⁶ et rattachés à lui par une relation de filiation. Ce composé

³⁷³ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 4, textes p.164.

³⁷⁴ Ibid.

³⁷⁵ Ibid.

³⁷⁶ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale (T.2)*, Gallimard, 1974, p.146

nominal humanise la Terre en la dotant d'une fonction maternelle. D'autre part, ce champ sémantique marque la nécessité d'engendrer collectivement une société globalisée qui s'appuierait sur les fondements d'une utopie:

« *Sans oublier notre responsabilité de membres et de fils et filles de la mère terre. Nous devons additionner nos forces pour engendrer une société soutenable globale basée sur le respect de la nature, de nos droits humains universels dans la justice économique et dans une culture de paix*³⁷⁷. »

À la fin de ce texte, une proposition déclarative stipule l'engagement réciproque des « peuples de la terre » vis-à-vis des fondements de cette utopie en faveur de la communauté des vivants et des générations à venir :

« *Pour arriver à cette proposition il est impératif que nous les peuples de la terre nous déclarions notre responsabilité les uns vis-à-vis des autres, vis-à-vis de la grande communauté de vie et des futures générations en pensant un monde plus juste et égalitaire.*³⁷⁸ »

À la fin de cette lecture, l'étudiante et Marcelo effectuent à nouveau un changement de places. L'assemblée et la tribune sont restées debout tout au long de cette lecture, à l'exception des deux jeunes femmes, affairées à prendre des notes, au pied de la tribune.

- Chant 1 accompagné de musique

Le musicien entame alors la mélodie d'un chant intitulé « *o novo tempo*³⁷⁹ » (Au temps nouveau). Composé de cinq strophes, ce chant fait largement usage de parallélismes synonymiques et de formes-syntaxiques, qui impliquent diverses relations de consécution entre les énoncés. Chaque strophe commence par un énoncé de même forme-syntaxique. La forme de réitération (ou la structure itérative) de cet énoncé est subsumée par Jean Molino sous la notion de parallélisme matrice.³⁸⁰

Structure de la première strophe :	ABB1B2C
A: <i>No novo tempo apesar dos castigos</i>	<i>Au temps nouveau malgré les châtiments</i>
B: <i>Estamos crescidos</i>	<i>Nous sommes grandis</i>
B1: <i>Estamos alegres</i>	<i>Nous sommes joyeux</i>
B2: <i>Estamos mais vivos</i>	<i>Nous sommes plus vivants</i>
C: <i>Pra nos socorrer, pra nos socorrer, pra nos socorrer</i>	<i>Pour nous secourir, pour nous secourir, pour nous secourir</i>

³⁷⁷ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 4 p.165.

³⁷⁸ Ibid.

³⁷⁹ Le titre de cette chanson fait implicitement référence au mythe Guarani relatif à l'apparition de Namandu, en effet au cours du dernier paragraphe de mythe il est dit : « *Le vent originaire au cœur duquel notre présent séjourne, à nouveau se laisse rejoindre chaque fois que fait retour le temps originaire, chaque fois que fait retour le temps originaire. Accompli le temps originaire, quand l'arbre tapy est en fleurs, alors se convertit le temps nouveau : les voici déjà les vents nouveaux, le temps nouveau, le temps nouveau des choses non mortelles.* » Clastres, Pierre (1974) *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*, Editions du seuil, p.22.

³⁸⁰ J. Molino, « Sur le parallélisme morpho-syntaxique », *Langue française*, vol. 49, n° 1 (1981), p.77

Au niveau syntaxique, la préposition malgré employée dans la phrase nominale³⁸¹ A introduit la relation antithétique de cet énoncé avec l'énoncé B.

Le parallélisme synonymique qu'entretiennent les énoncés, B, B1, B2 établit un lien sémantique entre les prédicats de chacun de ces énoncés: *grandis*, *joyeux* et *plus vivants*, et prolonge la relation antithétique des énoncés B et A. L'énoncé B2 établit une relation causale avec l'énoncé C qui fait usage de la répétition d'une même forme-syntaxique et lexico-sémantique: Préposition + pronom personnel + verbe à l'infinitif, qui réduplique ainsi sa qualité de complément circonstanciel de but et décrit la finalité relative à l'adoption d'un état émotionnel positif et collectif au sein d'un temps utopique composé de sanctions : soit l'action de l'énonciateur collectif sur lui-même. Cette strophe met ainsi en scène l'idée d'une multiplicité de sanctions originelles et d'une action collective réflexive comme forme de ressource. La situation référentielle d'énonciation suggérée par ce chant semble a priori correspondre à la sortie récente du Brésil de vingt et une années de dictature, mais aussi, au phénomène d'expansion coloniale connu en cette région du monde depuis sa conquête. Ce chant fait usage, à chaque début de strophe, d'un parallélisme sémantique alternée dont je ne répéterai les descriptions relatives au temps utopique qu'il met en scène, à travers une multiplicité de sanctions et de risques encourus.

Structure de la seconde strophe :	A1DD1B3C1EE1
A1: <i>No novo tempo apesar dos perigos.</i>	<i>Au temps nouveau malgré les périls</i>
D: <i>Da força mais bruta,</i>	<i>De la force plus brute</i>
D1: <i>Da noite que assusta,</i>	<i>De la nuit qui effraie</i>
B3: <i>Estamos na luta</i>	<i>Nous sommes dans la lutte</i>
C1: <i>Pra sobreviver, pra sobreviver, pra sobreviver.</i>	<i>Pour survivre, pour survivre, pour survivre</i>
E: <i>Pra que nossa esperança seja mais que a vingança.</i>	<i>Pour que notre espérance soit plus que la vengeance</i>
E1: <i>Seja sempre um caminho que se deixa de herança.</i>	<i>Qu'elle soit toujours un chemin qui se laisse en héritage</i>

Cette strophe utilise la phrase nominale A1, comme variante de la phrase nominale A du précédent couplet, qui traduit une relation antithétique avec l'énoncé B3. Ce premier énoncé est suivi d'une seconde phrase nominale et d'une proposition libre à rection transitive toutes deux introduites par la préposition « de »: D et D1. Ces phrases entretiennent entre elles un parallélisme synonymique et réfèrent au mot « *périls* » - déterminant nominal du premier énoncé. L'énoncé B3, dont la fonction syntaxique a été précédemment mentionnée, soutient un parallélisme de forme-syntaxique avec les énoncés: B, B1, B2 du précédent couplet. L'énoncé C1, de même forme-syntaxique que l'énoncé C du précédent couplet, introduit la répétition d'une même structure syntaxique composée de la préposition pour, suivi d'un verbe à l'infinitif donnant à cet énoncé la valeur de complément circonstanciel de but rattaché à l'énoncé B3, qui en forme la proposition principale. L'énoncé E, qui introduit par une proposition subordonnée enchâssée, établit une relation d'asymétrie entre deux notions opposées: l'espérance et la

³⁸¹ « Caractérisée sommairement, la phrase nominale comporte un prédicat nominal, sans verbe ni copule (...) » É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale (T.1)*, Gallimard, 1966, p. 151.

vengeance. L'énoncé E1, consiste en une proposition libre à rection transitive qui soutient à la fois un parallélisme de forme-syntaxique interne à cet énoncé, et un parallélisme de forme-syntaxique et synonymique avec le précédent énoncé, ce qui resémantise la notion d'espérance.

Cette seconde strophe décrit métaphoriquement un accroissement des forces inhérentes aux phénomènes de répression politique qui ne désengage cependant cet énonciateur collectif d'une lutte menée à des fins de survie (énoncé qui laissent supposer la constitution de corps collectifs et politiques en état de crise ou comme encourageant un risque) et comme dépassant le seuil d'une simple compensation vengeresse au bénéfice d'un sentiment probable de réalisation collective.

Structure de la troisième strophe :	AD2D3B3C
A: <i>No novo tempo, apesar dos castigos</i>	<i>Au temps nouveau, malgré les châtiments.</i>
D2: <i>De toda fadiga</i>	<i>De toute fatigue</i>
D3: <i>De toda injustiça</i>	<i>De toute injustice</i>
B3: <i>Estamos na briga.</i>	<i>Nous sommes dans la bagarre.</i>
C: <i>Pra nos socorrer, pra nos socorrer, pra nos socorrer.</i>	<i>Pour nous secourir, pour nous secourir, pour nous secourir.</i>

L'énoncé A réitère la même forme-syntaxique et lexico-sémantique du premier énoncé de la première strophe et entretient une relation antithétique avec l'énoncé B3. Les phrases nominales D2 et D3 soutiennent un parallélisme de forme-syntaxique similaire aux énoncés D et D1 du second couplet et visent à fournir des compléments à l'énoncé B3. L'énoncé C, apparaissant dans le premier couplet, ré-duplique la fonction syntaxique rattachée à cet énoncé et à sa variante C1, du deuxième couplet.

Cette troisième strophe décrit, à travers ce temps utopique composé par une multiplicité de sanctions, une combativité interne à l'encontre de toutes formes de lassitude, et externe, à l'endroit de toutes formes d'injustice, à des fins de secours de l'énonciateur collectif par lui-même.

Structure de la quatrième strophe :	A1D4D5B6C1
A1: <i>No novo tempo apesar dos perigos.</i>	<i>Au temps nouveau malgré les périls</i>
D4: <i>De todos os pegados,</i>	<i>De tous les liés</i>
D5: <i>De todos os enganados,</i>	<i>De tous les spoliés</i>
B6: <i>Estamos marcados</i>	<i>Nous sommes marqués</i>
C1: <i>Pra sobreviver, pra sobreviver, pra sobreviver.</i>	<i>Pour survivre, pour survivre, pour survivre</i>

Cette strophe, dont la phrase nominale A1 traduit une relation antithétique avec les phrases nominales et prépositionnelles : D4 et D5, qui, elles, ont pour fonction d'instaurer une relation de complémentarité avec l'énoncé B6. Celui-ci est suivi de la phrase prépositionnelle C1 qui est la réplique exacte de l'énoncé C1 du deuxième couplet.

Cette quatrième strophe décrit l'inscription au sein du corps ontologique formé par cet énonciateur collectif à partir de relations d'alliance entre dépossédés, à des fins de survie.

Structure de la cinquième strophe:	AB4B5FC
A: <i>No novo tempo apesar dos castigos.</i>	<i>Au temps nouveau malgré les châtiments</i>
B4: <i>Estamos em cena</i>	<i>Nous sommes en scène</i>
B5: <i>Estamos nas ruas</i>	<i>Nous sommes dans les rues</i>
F: <i>Quebrando as algemas</i>	<i>Brisant les carcans</i>
C: <i>Pra nos socorrer, pra nos socorrer, pra nos socorrer.</i>	<i>Pour nous secourir, pour nous secourir, pour nous secourir</i>

La phrase nominale A instaure un parallélisme de forme-syntaxique et lexico-sémantique avec les phrases nominales A et A1 des précédents couplets. Cette phrase nominale instaure une relation antithétique avec l'énoncé B4 qui la suit. Les énoncés B4 et B5 établissent entre eux un parallélisme synonymique. L'énoncé F fournit un complément à l'énoncé B5, au même titre que l'énoncé C, qui en constitue le complément circonstanciel de but.

Au cours de cette cinquième strophe l'énonciateur collectif se met littéralement en scène, comme se libérant de ses entraves, à des fins de secours de cet énonciateur collectif par lui-même.

Structure de la sixième strophe:	A1IC1EE1A2
A1: <i>No novo tempo apesar os perigos.</i>	<i>Au temps nouveau malgré les périls</i>
I: <i>A gente se encontra cantando na praça, fazendo pirraça.</i>	<i>Les personnes se rencontrent chantant sur la place, faisant des plaisanteries</i>
C1: <i>Pra sobreviver, pra sobreviver, pra sobreviver</i>	<i>Pour survivre, pour survivre, pour survivre</i>
E: <i>Pra que nossa esperança seja mais que a vingança</i>	<i>Pour que notre espérance soit plus que la vengeance</i>
E1: <i>Seja sempre um caminho que se deixa de herança</i>	<i>Qu'elle soit un chemin qui se laisse en héritage</i>
A2: <i>No novo tempo</i>	<i>Au temps nouveau</i>

La phrase nominale A1 établit une relation antithétique avec l'énoncé I. L'énoncé C1 soutient une relation de consécution avec l'énoncé I. Les énoncés E et E1 remplissent la même fonction syntaxique que les énoncés E et E1 du second couplet. La phrase nominale A2 constitue une autre variante de la phrase nominale A et vise à clore ce chant.

Cette dernière strophe applicable au contexte d'énonciation, c'est à dire comme faisant allusivement référence à celui-ci, décrit des personnes entrant en relations à des fins de survie.

Dès lors, ce chant décrit, du point de vue de sa structuration sémantique, une sorte d'état émotionnel collectif contradictoire visant à la fois un certain accommodement du collectif, et de dépassement par celui-ci, des iniquités contemporaines et passées qui incombent à l'histoire culturelle et sociale des participants. Ce chant condense ainsi deux champs lexicaux antithétiques décrivant le comportement du collectif face à une forme d'altérité sociale perçue comme opprimante.

<u>Termes à valence négative:</u>	<u>Termes à valence positive:</u>
Châtiments	Grandis
Périls	Joyeux
Spoliés	Vivants
Marqués	Secourir
Fatigue	Liés
Injustice	Survivre
Nuit qui effraie	Espérance
Carcans	Lutte
Force plus brute	Plaisanteries

Au moment du chant du cinquième couplet, Flavio, de la Commission Pastorale de la Terre, et une jeune femme rejoignent le musicien en empruntant une allée formée par les deux rangées de bancs où sont assis la majorité des participants. Flavio tient dans ses mains une poterie contenant une flamme, la jeune femme tient quant à elle, un livre ouvert. Tout au long du parcours qui les mène devant la tribune, ils balancent leurs corps de manière à présenter les objets qu'ils tiennent aux participants qui sont debout devant leur siège. Leur balancement, à mesure de leur avancée et compte tenu de l'ajustement auquel la jeune femme procède, tend à être de plus en plus synchrone. La synchronie de la jeune femme sera détachée en fin de parcours. Une fois arrivés à destination Flavio et la jeune femme se positionnent à la droite du musicien, jusqu'à la fin du chant - ce qui leur vaut d'être filmés et photographiés, au moyen de différents supports (caméras, portables, etc.) par quelques participants leur faisant face.

Cette séquence d'actions, notamment celle de Flavio, rejoint la citation extraite d'un article de Thales de Azevedo, qui considère que le catholicisme a valeur de religion civile au Brésil. Faisant référence au travail d'un socio-anthropologue du Brésil, Luis Alberto de Boni. Il écrit: « *le respect du feu symbolique prend un caractère sacré et on l'honore sur « l'autel de la patrie »³⁸²* ». C'est ce même feu symbolique qui apparaît lors de la nomination de cette *mística* par Flavio, (*mística* du feu), dès la sortie de cette réunion. La spécification dénomminative de cette *mística* laisse supposer que le contexte pragmatique inhérent au déroulement d'une *mística* en détermine la teneur.



³⁸² T. De Azevedo, « La “religion civile”. Introduction au cas brésilien », *Archives de sciences sociales des religions*, 47/1 (1979), pp. 7-22.

Image de cet évènement, trouvée sur internet

Les objets³⁸³ (poterie, flamme, livre, instrument de musique) dans cette séquence d'interaction procédurale déterminent leurs usages. Le contexte métaphorique, établi par les cinquième et sixième strophes, fait sens du point de vue de l'interaction des corps et de la disposition spatiale au sein de laquelle Flavio, la jeune femme et le musicien se meuvent. Ces strophes définissent ainsi un script d'action. Cependant, je n'ai relevé aucune dénomination particulière relative à ces objets qui les doteraient d'une « plus-value » quant au sens accordé par les participants à ceux-ci. C'est-à-dire, qu'ils sont en contexte : une poterie, une flamme, un livre et un instrument de musique chargés des sens symboliques liés à leurs usages coutumiers ou quotidiens. Si bien que, dans le cadre de cette séquence d'interaction procédurale ces objets restent de même nature.

L'usage de ces objets, dans le cadre de cette interaction procédurale se révèle approprié, d'une part, compte tenu du contexte pragmatique inhérent à l'accomplissement de cette *mística* : le composé *mística* du feu réfère explicitement à l'intrication de la politique et de la religion à travers l'histoire politique du Brésil (mais aussi à un élément mythique polysémique rattaché à l'ontologie Tupi-Guarani³⁸⁴), et d'autre part, selon la fin escomptée à partir de l'effet de cette interaction procédurale, à savoir, la formation d'un corps collectif, politique et religieux.

Dès lors, l'usage approprié de ces objets, c'est à dire en contexte, leur confère un statut d'opérateur sémiotique qui particularise et différencie les *místicas* entre elles³⁸⁵. De ce point de vue, l'usage des objets en situation acquiert un sens pragmatique particulier³⁸⁶, sens comme je le montrerai plus tard rattaché à l'historicité de ces actions.

Ainsi, dans cette séquence d'interaction, il est utile de distinguer le sens inhérent aux signes, auxquels réfère la présence des objets, de leur sens pragmatique, lié à leurs usages en situation, défini par leurs fonctions agentives.

- Discours

C'est à ce moment-là, que Marcelo du haut de l'estrade où il se trouve reprend la parole, accompagnant de gestes épars ce court monologue : « *Dans le monde nouveau*³⁸⁷, nous rêvons et croyons que nous pouvons construire ensemble³⁸⁸ ». Afin de débiter son monologue, Marcelo utilise une phrase syntaxiquement construite à partir du modèle de la phrase nominale A2, ayant clôturé le chant qui le précède. Cette phrase établit une forme de parallélisme synonymique avec la phrase nominale finissant le chant « *Au temps nouveau* ». De plus, cet énoncé indique un changement d'état intérieur à partir d'un espace socialisé relevant des champs sémantiques du rêve et de la croyance afin d'établir la possibilité et la capacité d'une pratique

³⁸³ À travers cette image il est possible d'observer combien les corps de Flavio, de la jeune femme et du musicien sont agis par les objets qu'ils détiennent.

³⁸⁴ Le feu, initialement détenu par les vautours, est associé dans le cadre de l'ontologie Tupi-Guarani, aux belles paroles, à la terre nouvelle, au futur et à la connaissance. P. Clastres, *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des indiens Guaranis*, Editions du Seuil, Paris, 1974, pp. 100-101-102. Et peut être mobilisé à titre d'élément subversif. P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Editions du Seuil, Paris, 1980, p.99

³⁸⁵ Dans celle-ci l'usage du feu, dans une autre l'usage de la terre.

³⁸⁶ Idée suggérée par l'usage des Churinga par les Aborigènes d'Australie. Moisseff, Marika (article cité)

³⁸⁷ Ce groupe prépositionnel fait aussi référence à certaines paroles de l'hymne national du Brésil, joué peu après l'annonce de l'ouverture de cette session solennelle : « Illuminé par le soleil du Nouveau Monde ! »

³⁸⁸ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 4, texte p.173.

collective sans objet « *nous pouvons construire ensemble* ». C'est ainsi qu'est caractérisée la réflexivité induite par la constitution de ce collectif. Ensuite, Marcelo s'adresse à l'assemblée, en l'invitant à recevoir les drapeaux qu'il désigne d'un geste : « *Je vous invite à recevoir nos drapeaux*³⁸⁹ ». Au-delà de l'aspect performatif de cette énonciation, celle-ci dénote, à travers l'usage de sa forme verbale, ce que décrit Émile Benveniste à propos du sujet, dans le cas d'une conversion de la « voix » du verbe, du moyen vers l'actif qui se caractérise « *toujours par ceci que le sujet, posé hors du procès, le commande désormais comme acteur, et que le procès, au lieu d'avoir le sujet pour siège, doit prendre un objet pour fin*»³⁹⁰ »

En effet, la phrase de Marcelo indique un usage réflexif orienté vers un soi collectif apparenté à ces objets que sont les drapeaux (« *nossas bandeiras* ») et un usage agentif de ceux-ci adressé à une altérité collective (« *vocês* ») de laquelle il est volontairement extrait en vue de souligner son rôle d'animateur de cette *mística*. Ces objets, selon les dires de Marcelo, témoignent de la profondeur historique du combat politique en faveur de la démocratie au Brésil. Puis de la contemporanéité des luttes en faveur des politiques publiques et d'un accès équitable à la terre.



(Loi 9840 contre la corruption électorale, Limite de la propriété de la terre, Réforme politique), Photographie prise au cours de cet événement

Dans le cadre de cette séquence d'interaction procédurale, les drapeaux font l'objet d'un usage discursif complémentaire à leur présence matérielle, ce qu'indique et corrobore l'intention énoncée par Marcelo. Ceux-ci participent donc aussi du second circuit de l'interaction procédurale - celui des voix - en tant qu'ils sont présents discursivement, dédoublant de la sorte leur présence matérielle qui les pose comme supports d'intentions scripturales visant à instituer une médiation au sein même de ce collectif.

- Seconde lecture de texte

Une fois le monologue de Marcelo terminé, la jeune femme lit un texte extrait du livre qu'elle tient dans ses mains. Cette lecture donne lieu à une énonciation rapportée émise par un énonciateur s'adressant à la première personne à l'assemblée. Cet énonciateur se situe au sein d'un espace-temps que cette énonciation vise à créer, puisqu'en effet, ce texte fait état de la

³⁸⁹ Pour lire ce texte en langue vernaculaire se référer aux annexes 4, texte p. 171

³⁹⁰ Benveniste, Emile (1966), *Problèmes de linguistique générale (T.1)*. Éditions Gallimard, p.173.

création « d'un nouveau ciel et d'une nouvelle tribu », desquels serait absente une mémoire des faits passés et qui y accueillerait une figure du mystique ne s'y flagellant plus :

« *Oui, je vais créer un nouveau ciel et une nouvelle tribu déjà il n'y aura plus le souvenir de ce qui s'est passé, le mystique déjà ne se frappera plus*³⁹¹. »

À partir de l'usage d'une allégorie, pratique langagière coutumière du discours religieux, la proposition suivante évoque une attente de cet énonciateur vis-à-vis de l'assemblée : « *Avant que vous luttiez et de vous livrer sans fin pour ce que je crois. Je passe des jours heureux dans les cités du jubilé parmi leurs habitants un peuple heureux comme (...) à Jérusalem*³⁹² »

À travers cet extrait de texte l'assemblée se trouve subordonnée à la croyance de cet énonciateur, qui déclare passer des jours heureux au sein d'un espace utopique.

La lecture se poursuit en le décrivant: « *ô mon peuple, dans cette (...) déjà il ne s'entend plus de lamentations ni de cris ni de douleur(...) il n'y aura plus d'enfants qui vivent juste quelques jours, des personnes âgées qui n'occupent pas la plénitude de leurs jours, car ce seront des jeunes qui dépasseront les cent ans. Et qui n'atteindra pas les cent ans passera pour maudit. Ils construiront des maisons dans lesquelles habiter. Ils planteront des vignes pour cueillir leurs fruits, il n'arrivera plus que quelques-uns construisent pour qu'un autre habite, tant peu avait planté pour que l'autre mange (...). Car mon peuple atteint l'âge des (...) mes élus consommeront le produit de leur travail. Ils ne se fatigueront pas inutilement ni n'auront des fils qui mourront subitement, car ils seront la génération bénie du Seigneur (Dieu)*³⁹³. »

Cet espace utopique est départi des plaintes que génère la souffrance physique et morale, de toute mortalité infantile et d'une vieillesse apathique, compte tenu d'une redéfinition de la notion de jeunesse par cet énonciateur, comme outrepassant l'idée que le sens commun se fait a priori de celle-ci. Cette assertion caractérise cet espace en tant qu'utopie, telle que l'a défini Michel Foucault, c'est à dire comme existant paradoxalement à l'encontre et à partir des corps³⁹⁴. Ainsi, ce texte affirme que cette jeunesse centenaire en viendra à bâtir et à cultiver afin d'avoir un lieu où vivre et de quoi assurer son auto subsistance, à distance de toute idée de dépossession. Du fait que cette jeunesse soit placée sous le signe d'une élection, il lui vaudra de ne pas se fatiguer inutilement et de ne pas avoir de descendance masculine mourant

³⁹¹ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 4, textes p.172.

³⁹² Cet extrait de texte est une reformulation de l'ancien Testament, celui-ci fait référence au livre de Jérémie: 33-11: « a voz de júbilo e de alegria, e a voz de noivo, e a de noiva, e a voz dos que cantam: Rendei graças ao SENHOR dos Exércitos, porque ele é bom, porque a sua misericórdia dura para sempre; e dos que trazem ofertas de ações de graças à Casa do SENHOR; porque restaurarei a sorte da terra como no princípio, diz o SENHOR. » (traduction littérale la voix du jubilé et de la joie, et la voix du fiancé, et celle de la fiancée, et la voix de ceux qui chantent: il a rendu des grâces au Seigneur des armées, parce qu'il est bon, parce que sa miséricorde dure pour toujours; et de ceux qui apportent des offres d'actions de grâce à la maison du Seigneur, parce qu'il a restauré la vocation de la terre en son principe, a dit le Seigneur) » source: <http://biblia.com.br/joaoferreiraalmeidarevistaatualizada/jeremias/jr-capitulo-33/>, consulté le 18/06/2014. Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 4, texte p.159.

³⁹³ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 4, textes p. 174.

³⁹⁴ La position de Michel Foucault concernant la relation du corps et de l'utopie, dans un texte intitulé *Le Corps utopique*, suit un horizon visant à dépasser la thèse, qu'il a lui-même émise, d'une opposition radicale de l'utopie contre le corps. M. Foucault, *Le Corps utopique*, Nouvelles éditions lignes, 2009, pp. 9-10-14-17.

Puisqu' il est possible de remarquer un changement axiologique auquel procède Michel Foucault qui débute son texte à partir du présupposé selon lequel les utopies se constitueraient contre les corps. Présupposé qui s'en trouve transfiguré en un espace utopique inhérent au corps. Je ré-évoquerai au cours de la conclusion de ce chapitre cet espace autre des corps, dans la mesure où il situe le devenir autre que suppose l'appartenance au corps mystique du Christ, sur laquelle s'appuie cette procédure ritualisée de fabrication de corps collectifs, politiques et religieux qu'est la mística.

prématurément, car ceux-ci, selon ce texte, constitueront « la génération » bénie par la figure de Dieu.

La jeune femme en tant que lectrice et locutrice matérialise cette redéfinition de la voix du jubilé décrite par l'ancien testament. Lecture qui la dote d'une polysémie statutaire qui procède à partir du cumul des positions de locutrice et d'énonciatrice induits par sa fonction de lectrice, autrement dit, d'agent agi par la lecture de ce texte.

- « *Prière* »

Dès la fin de cette lecture, Marcelo invite l'assemblée à prier collectivement. Il accompagne cette invitation de gestes de sa main. Il demande ainsi à l'assemblée de répéter après lui ces quatre premiers énoncés:

« *Que la terre ouvre toujours des chemins devant mes pas/Que le vent souffle doux sur mes épaules/ Que le soleil fraternel brille toujours chaud sur mon visage/Que la pluie tombe douce entre les champs*³⁹⁵ »

Le parallélisme de forme-syntaxique mis en jeu dans ces quatre premiers énoncés, établit un lien sémantique entre les quatre éléments que sont la terre, l'air (vent), le feu (soleil avec lequel est établi un lien de parenté symbolique) et l'eau (pluie). Chaque élément est mis en lien avec « mes pas », « mes épaules », « mon visage » et « les champs ». De la sorte cette « prière » collective établit, de manière circulaire, un parallèle entre l'environnement écologique et le corps humain. La figure allégorique du corps réclame auprès de l'environnement, qui s'inscrit dans une relation de parenté, les conditions écologiques favorables à l'aménagement de l'environnement par cette même figure.

Le dernier énoncé réflexif de cette « prière »: «*Et jusqu'à ce que nous puissions à nouveau nous rencontrer, Dieu nous garde dans la chaleur de ses bras*³⁹⁶», établit un parallèle entre le collectif présent au sein de cette assemblée et le corps de la figure de Dieu dont la fonction consiste à maintenir la cohésion de ce collectif en dehors des réunions publiques, à partir desquelles, ce collectif se trouve concrètement mobilisé. Ainsi cet énoncé évoque métaphoriquement le corps formé par les personnes présentes au cours de cette assemblée.

- *Second chant accompagné de musique*

Le musicien entame un nouveau chant intitulé « *Semence du lendemain* ». Ce chant est construit à partir de la répétition d'un seul et même couplet, qui fait intervenir un parallélisme de forme syntaxique nécessitant d'associer chaque énoncé par paire, chacune d'elle entretenant une relation soit synonymique soit de consécution avec celle qui lui succède:

A: « *Hier un jeune homme qui plaisantait m'a dit*

Qu'aujourd'hui c'est la semence de demain...

B: *Pour ne pas avoir peur de ce temps qui va passer...*

Ne pas se désespérer non, ni arrêter de rêver

C: *Ne jamais abandonné, naître toujours avec les matins*

Laissez briller la lumière dans le ciel de votre regard !

D: *Foi dans la vie, foi dans l'homme, foi dans ce qui va venir*

Nous pouvons beaucoup

³⁹⁵ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 4, texte p.173.

³⁹⁶ Idem.

E: *Nous pouvons plus*
*Allons là, faire ce qui sera (x2)*³⁹⁷

Ce chant mobilise une figure de l'énonciation quelque peu complexe puisque ce chant enjoint un locuteur (le musicien), un auteur (rendu visible au sein de cette énonciation à travers la forme verbale ("me falou"; m'a dit) et un énonciateur ("um menino"; un jeune homme). Si bien, qu'à travers l'énoncé rapporté par l'auteur du jeune homme rapportée, l'énoncé A donne lieu à une conception à la fois métaphorique, linéaire et déterministe du temps. Le futur, à travers cette représentation équivaut à la croissance d'un végétal planté dans le présent. Les énoncés B et C, aux valences positives, décrivent des comportements à adopter face au temps qui passe. Les énoncés D et E, de même valence, posent les termes d'une confiance de l'humain vis-à-vis de lui-même, face au temps, ainsi qu'en la capacité du collectif, à se surpasser en vue d'accomplir son devenir.

Durant la réalisation de ce chant, Marcelo redescend de l'estrade pour s'accroupir près d'un siège et ranger ses affaires. Une fois le chant terminé, Robson Leite initie les applaudissements marquant la fin de cette séquence d'actions qui forme cette *mística* d'ouverture. Une fois les applaudissements terminés, chacun se rassied.

- Conclusion relative à cette première séquence d'actions

La description de l'ouverture cette interaction procédurale a permis de rendre compte de la succession des modalités énonciatives et des usages des objets, participant des expériences corporelles induit par l'espace potentiel formé au cours de cette *mística*. Modalités pratiques et mise en voix qui définissent, d'une part, les identités statutaires complexes de locuteurs/énonciateurs et/ou d'agents des animateurs de cette *mística* et, le circuit dédoublé qu'empruntent les corps de ceux-ci. Il a été possible d'établir que le contexte pragmatique d'accomplissement de cette *mística* avait quelque incidence sur le choix des opérateurs sémiotiques que sont les objets et leurs usages spécifiques. Il reste maintenant à déterminer comment cette *mística* en vient à redéfinir le contexte relationnel mobilisé au cours de l'ouverture de cette session solennelle, au sein de laquelle elle s'inscrit. À première vue, elle le redéfinit en le supplémentant, c'est à dire, qu'elle y introduit des entités qui rompent avec la figure de l'Autre transcendant (caractéristique des monothéismes) mobilisée par la séquence d'ouverture de la session solennelle: un dieu, un peuple, un pays. Cette figure de l'Autre transcendantal au fur et à mesure du déploiement de l'espace potentiel de cette *mística*, par une succession d'utopies peuplées par un monde en « crise », par une organisation religieuse et politique qui oriente sa pensée à partir d'un principe d'équité et de justice dirigée vers les plus « démunis », une figure féminine du divin, par la communauté des vivants, par la nature, par les peuples du monde, etc. Autrement dit, l'espace potentiel de la *mística* du feu observé, oppose implicitement à la figure de l'Altérité transcendantale d'un monde unique et géographiquement circonscrit suggérée par l'ouverture de la session solennelle, les figures de l'immanence d'une Altérité multiple (en tant que l'espace potentiel les concrétise) constitutive d'un monde pluriel et transfrontalier.

³⁹⁷ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 4 texte p. 173-174.

4.3. Positions du sujet

D'un point de vue linguistique, la lecture du chapitre de l'ouvrage *Par-delà nature et culture* de Philippe Descola³⁹⁸, au sujet de l'animisme, et de l'article d'Eduardo Viveiros de Castro, au sujet du perspectivisme, met en évidence une position théorique commune à ces deux auteurs. Quant à l'usage et au statut ontologique et réflexif de certains énonciateurs humains et non-humains. Cependant, un hiatus s'établit au niveau de la représentation de la frontière ontologique entre les groupes humains amérindiens et les non humains qui les côtoient. Philippe Descola résume ce hiatus par l'interrogation qu'il formule à l'endroit du perspectivisme : « *le thème de l'hétérogénéité des perspectives peut-il éclairer le problème de l'animisme en fournissant une clé pour mieux comprendre la nature exacte de la différence entre des humains et des non-humains tous dotés d'une essence humaine ?* ».

Le perspectivisme s'appuie non seulement sur la reconnaissance de cette essence mais aussi sur la perception réflexive de la forme corporelle d'énonciateurs humains et non-humains et la perception d'une altérité corporelle par ces mêmes énonciateurs³⁹⁹.

Ainsi, à propos du perspectivisme Eduardo Viveiros de Castro écrit : « *Nous aurions (...), à première vue une distinction entre une essence anthropomorphe de type spirituel, commune aux êtres animés, et une apparence corporelle variable, caractéristique de chaque espèce, qui ne serait pas un attribut fixe mais un vêtement échangeable (...)* »⁴⁰⁰. Dès lors la « *nature exacte de la différence* », s'établirait du point de vue d'Eduardo Viveiros de Castro, à partir de l'habitus corporel et des affects, affects desquels s'originent les perspectives. Tandis que l'animisme, tel que le conçoit Philippe Descola, s'appuie d'une part sur une relation interpersonnelle entre des humains et des non-humains⁴⁰¹. Et d'autre part, sur une conception du corps qui procède à partir de l'incorporation des habitudes déterminées par les attributs biologiques qui donnent à chaque espèce sa singularité. Ainsi la variation des formes corporelles de ces énonciateurs s'en trouverait liée aux « *modes de subsistance* », aux « *types d'habitat* » et aux « *dispositions spécifiques que leur conformation physique tout à la fois suscite et exprime.* »⁴⁰²

Dès lors loin de s'opposer, les concepts d'animisme et de perspectivisme tels que ces deux auteurs les ont développés, se supplémentent entre eux, en tant que chacune des représentations corporelles qu'ils véhiculent s'en trouve extérieurement déterminée (l'affect, comme l'incidence du milieu étant, les signes d'une relation exogène). Leur usage, dans le cadre de cette ethnographie, se justifie par leurs vertus explicatives puisqu'ils éclairent certains des éléments décrits. De plus, la lecture conjointe des textes, desquels ces concepts sont extraits, apporte un éclairage aux notions de sujet et de position de sujet qui font l'objet de la présente section. D'autant que le statut des énonciateurs mobilisés par les discours qui prolongeant la procédure enchâssée jusque-là décrite, procède pour l'essentiel à partir de corps collectivement distincts et d'entités non-humaines qui caractérisent, ou non, cette frontière ontologique.

³⁹⁸ Lecture ayant motivé la rédaction de cette section du présent chapitre.

³⁹⁹ La formule générique du perspectivisme étant la suivante: « *Dans des conditions normales, les humains voient les humains comme des humains, les animaux comme des animaux, et les esprits (s'ils les voient) comme des esprits; or les animaux (prédateurs) et les esprits voient les humains comme des animaux (de proie), tandis que les animaux (de proie) voient les humains comme des esprits ou comme des animaux prédateurs.* » E. Viveiros de Castro, « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », dans *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Synthélabo, Paris, 1998, p. 431

⁴⁰⁰ Ibidem, p. 432

⁴⁰¹ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, France, 2005, p.199

⁴⁰² Ibidem, p.200

Dans son article, Eduardo Viveiros de Castro, après s'être appliqué au dépassement⁴⁰³ argumenté des postures ethnocentrique et cosmocentrique généralement attribuées aux amérindiens - postures qu'il résume comme suit : « *ou repli sur soi ou ouverture à l'autre* » - et non sans caractériser positivement les ethnographies sur lesquelles ces « intuitions » reposent, cet auteur en vient à considérer méta-discursivement les termes amérindiens usuellement traduits par la notion d'« être humain » :

« (Les termes) *entrent dans la composition des auto-désignations ethnocentriques, ne dénotent pas l'humanité en tant qu'espèce naturelle mais la condition sociale de la personne ; et (...) ils fonctionnent (pragmatiquement, quand ce n'est pas syntaxiquement) (...). Ils indiquent la position du sujet ; ils sont un marqueur énonciatif, non un nom. Loin de signifier une réduction sémantique du nom commun au nom propre (en prenant « gens » comme nom de la tribu), ces mots montrent le contraire et vont du substantif au perspectif (en utilisant « gens » comme on le ferait du pronom collectif « on »). C'est pour cette raison que les catégories indigènes de l'identité collective possèdent cette grande variabilité contextuelle qui est la caractéristique des pronoms, en marquant le contraste depuis la parenté immédiate d'un Ego jusqu'à tous les humains, ou même tous les êtres doués de conscience (...).* »

Il sera cependant utile, concernant cet extrait, d'en référer à la version originale de l'article rédigée en langue portugaise afin de rétablir les nuances sémantiques que la traduction a abolies. C'est cette abolition qui explique l'écart observable entre la traduction française et le commentaire de Philippe Descola au sujet de cet extrait : « *Loin d'être un indice d'exclusion ontologique, de tels ethnonymes se contentent de caractériser le point de vue du locuteur - « les gens » étant ici synonymes de « nous »-, de sorte qu'en disant que les non-humains sont des personnes dotées d'une âme les Amérindiens leur confèrent en réalité une position d'énonciateurs les définissant comme sujets (...).* » Cette citation de Philippe Descola vise à mettre en exergue la lecture pragmatique et syntaxique de la forme pronominale « a gente » employée par Eduardo Viveiros de Castro. Comme le stipule la version portugaise de l'article d'Eduardo Viveiros de Castro qui établit une distinction d'emploi entre "gente" et "a gente". Le terme "gente", dont l'acception sémantique est multiple, demande à être déterminé pragmatiquement comme le précise cet auteur. Dès lors cette notion, si l'on s'en réfère à l'acception usuelle de ce terme, signifie une quantité plus ou moins grande de personnes indéterminées, on en donnerait comme synonyme le mot « *peuple* »⁴⁰⁴. L'auteur distingue cette notion, comme précédemment dit, de la forme pronominale « *a gente* » qui désigne, selon l'emploi indiqué par Eduardo Viveiros de Castro, d'une part, un nombre déterminé de personnes qui ont en commun certaines caractéristiques - une profession ou un intérêt personnel⁴⁰⁵ (autrement dit, selon les termes de l'auteur la « *condition sociale de la personne* »⁴⁰⁶) et, d'autre part, les sujets d'une énonciation (je, nous)⁴⁰⁷ - qui signalent, en ce cas, la position du sujet "nous" auxquels Eduardo Viveiros de Castro et Philippe Descola font référence.

⁴⁰³ Dépassement qui procède à partir de la définition contextuelle, des notions de nature et de culture, qu'il prête aux amérindiens et qui s'oppose, selon lui, à la définition "substantialiste" de ces notions auxquels réfèrent ces deux postures. E. Viveiros de Castro, « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », dans *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Synthélabo, Paris, 1998, pp. 440, 441, 442, 443

⁴⁰⁴ Novo dicionario Aurélio da lingua Portuguesa, troisième édition révisée et actualisée, Editora Positivo, article « gente ».

⁴⁰⁵ Ibidem

⁴⁰⁶ E. Viveiros de Castro, « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », dans *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Synthélabo, Paris, 1998.

⁴⁰⁷ Novo dicionario Aurélio da lingua Portuguesa, troisième édition révisée et actualisée, Editora Positivo.

Le texte en langue portugaise indique donc un usage pragmatique du mot « gente », en lieu et place de la position du sujet désigné par la forme pronominale « a gente », et non la fonction de pronom résomptif⁴⁰⁸ à laquelle cette forme pronominale est associée, dans la traduction en langue française de l'article d'Eduardo Viveiros de Castro, qui emploie à l'endroit de cette forme pronominale, le pronom impersonnel « on ».

De plus, l'extrait indique un déplacement de lieu décrivant le chemin suivi par l'appropriation et l'usage de la langue⁴⁰⁹ par ses locuteurs /énonciateurs. Ce chemin va « *du substantif à la perspective* », perspective située, selon Eduardo Viveiros de Castro, au sein d'un plan intermédiaire qui rejoint le schème conceptuel de l'espace potentiel. Dès lors, la formation discursive, des points de vue des participants, à laquelle réfère la position du sujet "nous" au sein de cette procédure enchâssée, relève d'un entre-deux discursif (inclusif et exclusif, territorialisé et déterritorialisé) qui s'originerait d'une part, à partir de l'expérience corporelle pourvue par l'espace potentiel, et d'autre part, de la forme matérielle (qui procède de l'intrication de la langue et de la situation d'énonciation), mettant en relation des agents humains, des objets⁴¹⁰ et des entités non-humaines (forme matérielle de laquelle participe la session solennelle).

Afin d'étayer cette hypothèse, je me propose d'observer et de décrire, à travers le cadre de la communication politique produite à partir de séquences discursives qui prolongent l'interaction procédurale précédemment décrite, l'implication ontologique des marqueurs énonciatifs que sont la personne verbale et les pronoms personnels, puis les positions énonciatives qu'ils produisent et la configuration relationnelle des entités qu'ils génèrent.

Puisqu'en effet, les entités mobilisées au cours des énoncés des scènes discursives se succédant au cours de cette interaction, réfèrent pragmatiquement à des groupes de personnes présentes au sein de cette assemblée. Ces entités ont ainsi pour principale fonction de positionner socialement ces groupes entre eux. Dès lors, les mises en scène discursives des allocutaires forment, d'une part, l'extériorité sociale au sein de laquelle les allocutaires s'inscrivent et d'autre part les représentations relationnelles (et émotionnelles) qui les animent. Afin de procéder à l'analyse des séquences discursives constitutives de cette interaction, j'aurai recours à la méthodologie mise en œuvre par Robert Vion, dans un article intitulé : *Pour une approche relationnelle des interactions verbales et des discours*.

- L'implication ontologique de la personne verbale et des pronoms

Avant d'entamer l'analyse des places modulaires, subjectives et énonciatives mises en scène par les allocutaires des séquences discursives constitutives de cette interaction, je souhaiterais définir ce que j'entends par les termes d' « implication ontologique de la personne verbale et des pronoms ». Émile Benveniste dans le chapitre intitulé *Structures des relations de personne dans le verbe* du premier tome des *Problèmes de linguistique générale* distingue la personne verbale, des pronoms : « *Le verbe est, avec le pronom, la seule espèce qui soit soumise à la catégorie de la personne. Mais le pronom a tant d'autres caractères qui lui appartiennent en propre et porte des relations si différentes qu'il demanderait une étude indépendante(...)*

⁴⁰⁸ Voir à ce propos F. Tarallo, « Premiers symptômes syntaxiques d'une grammaire brésilienne », *Langages*, n° 130 (1998).

⁴⁰⁹ E. Puccinelli Orlandi et Eduardo Guimarães, « L'analyse du discours et ses entre-deux : notes sur son histoire au Brésil », dans *Un dialogue atlantique. Production des sciences du langage au Brésil*, ENS Éditions, 2007, p. 38.

⁴¹⁰ Cet aspect sera traité dans la section suivante.

*Cette classification est aujourd'hui encore admise non seulement comme vérifiée par toutes les langues dotées d'un verbe, mais comme naturelle et inscrite dans l'ordre des choses. Elle résume dans les trois relations qu'elle institue l'ensemble des positions qui déterminent une forme verbale pourvue d'un indice personnel, et elle vaut pour le verbe de n'importe quelle langue. »*⁴¹¹

La pratique quotidienne du portugais brésilien stipule, que la forme verbale et le contexte déterminent généralement la position de la personne qui lui est associée. Autrement dit, l'usage des marqueurs énonciatifs que sont les pronoms personnels, comme le remarque Emile Benveniste, n'est pas systématique. Cas de figure qu'il exemplifie au moyen de la langue coréenne, à partir de la représentation linguistique de la diversité des formes verbales de cette langue qui, écrit-il, est sociologiquement déterminé selon la position sociale et hiérarchique du « sujet et de l'interlocuteur »⁴¹² : « Il est certain que les principales actions du coréen sont d'ordre « social » ; les formes sont diversifiées à l'extrême le rang du sujet et de l'interlocuteur varient suivant qu'on parle à un supérieur, à un égal ou à un inférieur ». Puis, après avoir revisité certains des exemples sur lesquels s'appuie cette représentation de la langue coréenne, afin de remarquer à partir de l'usage formel d'un même pronom, des variations de personne⁴¹³. Il en vient à déduire la dépendance de la personne à la forme verbale : « Au total, il ne semble pas qu'on connaisse une langue dotée d'un verbe où les distinctions de personne ne se marquent pas d'une manière ou d'une autre dans les formes verbales. On peut donc conclure que la catégorie de la personne appartient bien aux notions fondamentales et nécessaires du verbe. »⁴¹⁴

Cette distinction prendra tout son sens lors de l'analyse des séquences discursives prolongeant l'interaction procédurale.

Dès lors, l'implication ontologique de la position du sujet que sont les catégories de la personne (la notion de personne étant entendue au sens Maussien du terme, soit les catégories de la conscience) suppose selon la critique anthropologique (notamment féministe) du dualisme corps/conscience, qu'aux catégories de la personne soient associées les catégories du corps (de la personne). Duquel s'origine le point de vue, selon Eduardo Viveiros de Castro. Si bien que la question de l'identification de la catégorie du corps de la personne est conjointe aux marqueurs et aux scènes énonciatives qui identifient les personnes rattachées aux sujets de l'énonciation : est-ce un dieu, un esprit, un humain, un collectif etc. ? De ce point de vue, le statut ontologique du sujet de l'énonciation est produit à partir de la personne et du corps, qui lui sont rattachés, circonscrivant ainsi la physionomie linguistique d'un être particulier. Cet élément prendra tout son sens, notamment, dans la construction des positions énonciatives des entités, à travers le cadre de l'interaction analysée.

Le statut des pronoms, selon Emile Benveniste, sont régis par la fonction grammaticale qu'ils occupent. Seule une part d'entre eux, en tant qu'ils réfèrent à des instances discursives à travers lesquelles les locuteurs actualisent la langue, renvoient aux catégories de la personne. Cependant à partir de la démonstration d'Emile Benveniste concernant la troisième personne du singulier, qui l'amène à conclure que cette instance du discours ne réfère pas à une personne,

⁴¹¹ Benveniste, Emile (1966). *Problèmes de linguistique générale (T.1)*. Éditions Gallimard, p. 225

⁴¹² Ibidem, p. 226. De nouveau la question soulevée, concernant l'ancrage sociale de l'expression sémiotique, se pose. Qu'advient-il du positionnement sociologique du sujet et l'interlocuteur, dès lors que le sujet de l'énonciation est un non-humain ?

⁴¹³ (...) « L'emploi des pronoms contribue à introduire des variations de personne dans un verbe en principe indifférencié. » Ibidem, p. 227.

⁴¹⁴ Ibidem, p. 227.

puisque celle-ci se caractérise par l'absence. Il est, je pense, légitime de s'interroger sur le bien-fondé ontologique de cette assertion. Ainsi Emile Benveniste écrit : « *Nous sommes ici au centre du problème. La forme dite de 3^{ème} personne comporte bien une indication d'énoncé sur quelqu'un ou quelque chose, mais non rapporté à une « personne » spécifique. L'élément variable et proprement « personnel » de ces dénominations fait ici défaut. C'est bien l'absent des grammairiens arabes. Il ne présente que l'invariant à toute forme d'une conjugaison. La conséquence doit être formulée nettement : la « troisième personne » n'est pas une personne, c'est même la forme verbale qui a pour fonction d'exprimer la non-personne* ». Si la caractéristique de la troisième personne repose du point de vue de l'énonciation sur l'absence d'une désignation d'une personne spécifique, absence dont il dit qu'elle porte sur « *quelqu'un* » ou « *quelque chose* ». Autrement dit, sur l'absence d'une personne ou d'un objet par ce pronom (ou une personne verbale) désigné. Cette forme pronominale s'en trouve, dès lors, intimement liée à la conscience de cette absence : soit au corps de cette absence, qui tient lieu d'un hors lieu sur lequel se fonde l'invisible caractérisant soit une distance géographique, soit un espace utopique, soit encore une structure sociale (aspect relevé par Emile Benveniste). Dès lors, peut-on corroborer l'idée d'Emile Benveniste selon laquelle la conscience de l'absence énoncée, et non moins incorporée puisqu'elle est énoncée (soit l'absence rendue présente par un corps qui l'énonce), n'aurait pas le même statut ontologique que celui d'une conscience qui réfère à la présence d'une personne ou d'un objet ? Si bien que l'absence ou la présence d'une personne ne semble, du point de vue de la conscience, avoir aucune incidence ontologique sur ce dont est l'objet cette présence ou cette absence. Autrement dit, rien ne permet ontologiquement d'établir qu'un sujet (autrement dit un être sur lequel il est fait une déclaration) présent est une personne et un sujet absent, une non-personne.

- Positions énonciatives et mise en relation

Je vais, dans le cadre de cette section, tenter de décrire comment les différents locuteurs siégeant à la « table directrice », à travers les postures énonciatives qu'ils adoptent, en viennent à donner voix à des entités collectives et non-humaines représentatives d'un contexte relationnel (et émotionnel) qu'ils nomment "État" ou "Société" ou bien encore "Système". Contexte relationnel, qu'ils contribuent à produire en reliant à travers eux les entités qui leur sont associés (Goffman, 1973⁴¹⁵). Je vais, en vue d'accomplir ce travail d'analyse, m'atteler à mettre en exergue les structurations syntaxiques des énoncés mobilisant les formes pronominales évoquées dans la précédente section. Elles contribuent, d'une part, à la mise en œuvre d'un certain mode d'interlocution avec l'assemblée, et à la mise en relation des locuteurs entre eux. Et d'autre part, elles concourent à la mise en « voix » et au positionnement relationnel des entités collectives et non humaines mobilisées à travers les différentes configurations des scènes discursives observées. Il ne s'agit pas, à travers ce cadre, de restituer la totalité de l'interaction discursive au sein de laquelle les locuteurs prennent place, mais d'en restituer les extraits les plus significatifs à la lumière de l'enjeu problématique de cette section. Je respecterai donc l'ordre thématique des extraits de discours choisis.

⁴¹⁵ Voir à ce propos E. Goffman, « Les signes du lien », dans *La mise en scène de la vie quotidienne (vol.2)*, Les Éditions de Minuit, 1973.

Par ailleurs, les mises en scène discursives, accompagnées de postures gestuelles singulières⁴¹⁶ qui perpétuent l'interaction procédurale observée à travers l'accomplissement de la *mística du feu*, impliquent une relation entre locuteurs et allocutaires à partir de laquelle est produite le genre discursif, source du cadre interactif⁴¹⁷, concourant à la légitimation politique d'ethos⁴¹⁸ singuliers. De plus, les deux écrans situés en bordure de la «table directrice» dupliquent et agrandissent, à tour de rôle, l'image des locuteurs. Ainsi le nombre d'image des corps de chacun des locuteurs, du point de vue du public, se comptent au nombre de trois. Le dispositif référant ainsi réflexivement à l'image de «dieux» trinitaires, participant de l'identité procédurale complexe des locuteurs. Ainsi les locuteurs composant la «table directrice» sont chacun les représentants d'un collectif ou d'une collectivité.

Robson Leite	Député régional de Rio de Janeiro	« Président » énonçant la procédure d'ouverture attenante à cette session solennelle dressant ainsi le contexte d'« ordre supérieur » ou transcendantal à partir duquel s'est tenu la <i>mística du feu</i>	Représente une collectivité et un parti politique (Parti des travailleurs)
Inês Pandelo	Députée régionale de Barra Mansa		Représente une collectivité et un parti politique (Parti des Travailleurs)
Marcelo Freixo	Député régional de Rio de Janeiro		Représente une collectivité et un parti politique (PSOL)
Alessandro Molon	Député fédéral de Rio de Janeiro		Représente une collectivité et un parti politique (Parti des Travailleurs)
Dom Luciano Bergamin	Évêque du diocèse de Nova Iguaçu	Dont le discours assure un rôle de médiation entre les participants et la figure de Jésus	Parle au nom de l'Église, si bien que par son biais l'Église parle.

⁴¹⁶ Qui feront l'objet, dans le cadre de ce chapitre, d'une description générale de la posture des locuteurs et non d'une description minutieuse associant chacun des gestes aux termes des scènes énonciatives déployées, dans la mesure, où ces postures sont indicatives d'objets énoncés, de destinataires et, d'un contre-positionnement sociologique du fait de la dissymétrie sociale instaurée par la forme matérielle de cette table.

⁴¹⁷ À ce propos Robert Vion écrit : « le genre correspondrait à ce qui se joue au niveau le plus élevé dans les interactions verbales : le niveau de la définition générale de la situation et de ce que nous appelons le cadre interactif. Mettre en présence un message (...), c'est lui proposer d'accepter sa place dans un contrat de parole déterminé qui lui confère une position à l'intérieur d'un type de communication. (...) Le genre serait donc le produit discursif d'une relation sociale déterminée ». R. Vion, « Pour une approche relationnelle des interactions verbales et des discours », *Langage et société*, vol. 87, n° 1 (1999), p. 96

⁴¹⁸ « Les Anciens désignaient par le terme d'ethos la construction d'une image de soi destinée à garantir le succès d'une entreprise oratoire. » R. Amossy, « La notion d'ethos de la rhétorique à l'analyse de discours », dans *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*, Delachaux et Niestlé, Lausanne-Paris, 1999, p. 10

Ivo Lesbaupin	Assesseur à l'ISER		Parle au nom de <i>La Semaine sociale brésilienne</i> , si bien que par que son biais <i>La Semaine sociale brésilienne</i> parle.
Marina Dos Santos	Membre de la coordination nationale du Mouvement des Travailleurs ruraux Sans Terre		Parle au nom du <i>Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre</i> , si bien que par son biais le <i>Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre</i> parle.

Ainsi la position du sujet « nous » exprimée, entre autres, par les locuteurs sous la forme pronominale « a gente » procède d'une variation sémantique inhérente aux conditions pragmatiques d'énonciation des locuteurs. Cette position du sujet selon la formule qu'en donne Carlo Severi, dans un article nommé *Comment parlent les images ?*⁴¹⁹, peut se traduire par l'énoncé un « moi dit nous ». Dès lors, cette position inclusive d'énonciation peut aussi bien être associée aux entités mobilisées à travers les discours, qu'au collectif réuni au sein de cette assemblée.

- L'État

La posture corporelle et gestuelle de Robson Leite consiste, tout au long de l'énonciation de son discours, à rester assis sur le siège culminant de la "table directrice". Puis, il mobilise sa main droite pour, d'une part, désigner les objets auxquels il fait référence au cours de son discours, et d'autre part, afin d'accompagner gestuellement celui-ci. Il use par moment de signes d'acquiescement de la tête, et, de son bras gauche, en guise de contrepoint, à la gestuelle de sa main droite.

Le trois exemples qui suivent sont extraits du discours de Robson Leite et visent à positionner les représentants politiques conviés à cette table:

Exemple 1:

Quand je regarde ce tableau et pour plus d'une fois ici au centre de cette maison, ce tableau a été de la constituante avec un amendement de 1891, et nous percevons là Prudente Morais (qui fut président de la république fédérale du Brésil de 1894 à 1898) ensemble avec Floriano Peixoto (qui fut président de cette même république de 1891 à 1894) et c'est l'élite politique d'il y a cent vingt et une années. Une élite qui avait dans sa représentation l'agrocommerce à l'époque agricole la figure de politiques ruraux (...) et les militaires une élite politique blanche seulement d'hommes riches.

Exemple 2:

⁴¹⁹ In Severi, Carlo et Bonhomme, Julien. *Paroles en actes*. Paris (2009). L'Herne.

Comparant cent vingt ans après, cent vingt et une années après, nous percevons que peu s'est avancé notre élite politique encore continue, dehors avec quelques exceptions et évidemment tous ici, ou mieux, tous ici présents font partie de ces fameuses exceptions, ceux qui exercent un mandat collectif. Mais la grande majorité encore représente l'élite du grand capital

Exemple 3:

Quand nous faisons la réflexion d'un État où nous demandons: un État pour quoi ? Et pour qui ? La question après cent vingt et une années perdure jusqu' à maintenant: un État pour quoi et pour qui ? L'État où nous percevons que l'élite politique, directement ou indirectement continue à définir quelles sont les lignes directrices (ou règles) quels sont les éléments qui se débattent en termes de politique publique au Brésil ⁴²⁰

À travers les exemples 1 et 2, Robson Leite décrit, par le biais d'une perception visuelle « je vois », l'agentivité non humaine d'un tableau figurant l'ancienneté historique de la représentation politique électorale du Brésil qui s'établit, selon la description que Robson Leite, sur des critères « raciaux », de genre et de classe. Ces critères fondent, au sein de son discours, une définition négative de l'élite politique dont il excepte les représentants politiques électoralement élus occupant cette table.

À partir de la position du sujet percevant "a gente" (nous), la perception étant un attribut du corps, il est possible de déduire de cet exemple que Robson Leite réfère implicitement au corps collectif formé au sein de, et par, cette assemblée. Celle-ci s'avère distincte de l'élite politique introduite par le pronom possessif "nosso" (notre). Elite politique qu'il définit selon les critères et exceptions précédemment énoncés.

Ce corps collectif qui, au cours de l'exemple 3, est suivi des verbes d'action faire et demander, puis de nouveau, par le verbe percevoir. Celui-ci s'en trouve différencier les personnes et les entités présentes au cours de cette assemblée. Puisqu'en cet exemple, le corps collectif décrit adopte un double point de vue, celui de la cinquième semaine sociale s'interrogeant quant aux finalités de l'entité État, puis celui des représentants politiques électoralement élus participant de cette table, précédemment désignés par le syntagme "ceux qui exercent un mandat collectif", actualisant de l'intérieur de l'État (énoncé qui réfère tant aux positionnements statutaires de ces députés qu'aux conditions pragmatiques au sein desquelles s'inscrit cette assemblée) ce questionnement, qui s'en trouve déplacé afin de considérer le mode de fonctionnement de cette entité (l'État), qui s'en trouve historiquement mis en perspective afin de souligner la continuité relative à la dépossession politique civile induite par le mode de fonctionnement de la représentation politique électoralement élue.

Après avoir mis en exergue la variation pragmatique de la forme pronominale "a gente" telle qu'elle s'exprime dans le discours de Robson Leite. Je voudrais souligner le nombre d'occurrences recensées de cette forme pronominale au sein de cet extrait, qui est très largement supérieur à l'usage du pronom personnel de première personne "eu" (je) (proportion qui s'en trouve préservée si l'on inclut les personnes verbales). L'ordre d'énonciation de ces pronoms confirme le point de vue d'Emile Benveniste⁴²¹.

Je voudrais, un instant, m'arrêter sur l'un des énoncés d'Emile Benveniste dans la mesure où la présence consciente du locuteur /énonciateur à travers l'emploi d'un "je transcendant" (en

⁴²⁰ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 4, texte p.181-182

⁴²¹ É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale (T.1)*, Gallimard, 1966, p.233.

l'extrait *eu*) réfère à la situation d'énonciation qui réside dans la question: "qui parle" ? Question dont la réponse est effectivement une condition indispensable à l'énonciation. Condition qui est cependant distincte, à travers l'extrait choisi, de la relation d'immanence qui s'établit au niveau sémantique. En effet, la présence du collectif est différemment représentée au sein de l'extrait de discours choisi et prend très largement le pas sur l'image représentationnelle d'un soi individué, de laquelle selon Benveniste découlerait l'image représentationnelle d'un soi collectif. Puisque la première, minorée du point de vue du nombre des occurrences mais aussi du point de vue des représentations individuées qu'elle véhicule, se trouve sémantiquement englobée au sein de la seconde, qui, j'en fais l'hypothèse la détermine. En ce cas, il n'y aurait de « je » que parce qu'il y a du « nous ».

L'extrait suivant concerne le financement des campagnes électorales. Le corps collectif mobilisé y change de nature:

Dans un article récent du compagnon Molon (...) il apporte une information très importante sur la question du travail esclave il va parler après plus sur cela, je ne vais pas entrer dans ce thème, mais (...) où nous percevons combien l'agrocommerce le groupe parlementaire ruraliste s'articule et parvient à maintenir ses drapeaux, à maintenir ses listes. Et comment est-ce que nous en arrivons à cela ? C'est simple le financement. Le financement de ceux de divers partis qui ont dans quelque uns de leurs cas, dans quelques-uns de leurs rêves corrompus, détruits. Évidemment je ne suis pas enthousiaste de cela parce qu'Inès fût maire et a fait cela dans la pratique du budget participatif. Une évolution du point de vue de l'empowerment populaire où ce que nous appelons dans le jargon technocratique la destitutionnalité de l'État et l'entrée de la population pour définir ce qu'est cet investissement justement et que la population définisse quelle est sa priorité⁴²².

La forme pronominal "a gente" s'en trouve à nouveau associée à un verbe de perception, afin d'induire une représentation collective à l'endroit d'un parti politique associé à l'oligarchie financière agricole. La forme pronominal "a gente" s'en trouve, par la suite, désigner la commune condition, par le truchement d'une forme interrogative, rattachant ce locuteur, les représentants politiques électoralement élus siégeant à cette table, aux autres représentants politiques non moins élus parmi lesquels figurent ce parti. Qui en passe par une causalité économique relative au maintien de la représentation politique électorale, quels qu'en soient les desseins. Commune condition dont il se démarque au moyen du pronom personnel "je" et d'un énonciateur mobilisant la figure d'Inès Pandelo ayant œuvré à la mise en place d'une institution financière issue de la politique du Parti des Travailleurs, décrite à travers le prisme de la forme pronominal "a gente" qui renvoie en ce cas à une commune profession, comme un instrument décisionnel populaire.

Dès lors, la variation pragmatique de la position du sujet "nous" réfère successivement, dans le cadre des extraits choisis du discours de Robson Leite, au corps englobant qui s'étend de l'État, qui se confond avec le groupe professionnel auquel ce locuteur /énonciateur appartient,⁴²³ aux participants de cette assemblée.

⁴²² Pour lire ce texte en langue vernaculaire se référer, se référer aux annexes 4 texte p.183.

⁴²³ Ainsi la manière dont Robson Leite, à travers sa mise en scène discursive, incarne la pensée d'État n'est pas sans rappeler ce que Pierre Bourdieu écrit au sujet de la « pensée du penseur fonctionnaire » : « Mais la meilleure attestation du fait que la pensée du penseur fonctionnaire est traversée de part en part par la représentation officielle de l'officiel, est sans doute la séduction qu'exercent les représentations de l'État qui, comme chez Hegel, font de la bureaucratie un « groupe universel » doté de l'intuition et de la volonté de l'intérêt universel ou, comme chez Durkheim, pourtant très prudent en la matière, un « organe de réflexion » et un instrument rationnel chargé

À l'aide d'autres extraits de discours donnant "voix" à l'État, je voudrais montrer que le schéma interactif et dialogique, qui se déploie entre les locuteurs/énonciateurs, participe de la définition réflexive des interactions ayant pour thème l'État. Marcelo Freixo à ce propos s'exprime de la façon suivante:

Merci pour tout, dans ce moment et jusqu'à que je fasse cette conférence... Regarde il y a une phrase que j'apprécie beaucoup... ici dans ce débat... (à propos) de l'État... Il y a une phrase que j'apprécie beaucoup qui dit la chose suivante: qui dit qui gouverne pour tout le monde ment à quelqu'un. N'est-ce pas, je crois que c'est correct... dire qui gouverne va à tout le monde est en train de mentir à quelqu'un parce que la vie est faite de choix. Savoir quoi dire, n'est-ce pas, cela ne signifie pas que tu vas faire pour tout le monde un processus d'exclusion. Mais tu as à dire quelle est ta priorité, cela ne peut être la même pour tout le monde. Qu'est-ce que nous allons faire avec la terre ? Qu'est-ce que nous allons faire avec les richesses ? Quelle est notre conception de notre ville ? Quelle est notre conception du développement ? De quelle manière voulons-nous croître ? Que désirons-nous pour notre société ? Quelle est l'éducation à laquelle nous croyons ? Comment la santé publique va fonctionner, d'une manière... pour qui gouverner ? C'est le sens du débat que nous sommes en train de faire⁴²⁴.

Ainsi, Marcelo Freixo⁴²⁵ débute son monologue à la première personne. Le verbe d'adresse employé dont le destinataire implicite est Robson Leite, individue la relation de ce locuteur avec chacun des membres de l'assemblée: "Regarde...". L'énonciateur qu'il mobilise, conjointement à un registre émotionnel énoncé en première personne, consiste en un énoncé rapporté mettant en scène un locuteur se leurrant lui-même, car leurrant autrui (dualité induite par l'ambiguïté sémantique immanente aux syntagmes "ment à quelqu'un" et "est en train de mentir à quelqu'un") quant à l'exercice pratique du pouvoir politique. Cet énoncé rapporté introduit une conception de l'existence basée sur le choix. Marcelo Feixo observe un usage entre les personnes verbales, marquant la communauté de questions qu'il adresse distinctement (c'est à dire selon le type de chacune) à l'assemblée⁴²⁶ et aux représentants politiques électoralement élus siégeant à cette table, et la forme pronominale "a gente" en vue d'adresser un énoncé réflexif à l'ensemble de l'assemblée quant au sens des énonciations en cours.

- La société de l'État minimum

La recension thématique et interrogative, opérée l'extrait précédent, a donné lieu à l'avènement de la notion de société en tant qu'entité, qui s'en trouvera par la suite associée à une définition de l'État, entendue négativement, c'est à dire comme se restreignant à l'exercice d'un pouvoir répressif et policier.

*de réaliser l'intérêt général. Et la difficulté toute particulière de la question de l'État tient au fait que la plupart des écrits consacrés à cet objet, sous apparence de le penser, participent, de manière plus ou moins efficace et plus ou moins directe, à sa construction, donc à son existence même. » P. Bourdieu, « Esprits d'État: Genèse et structure du champ bureaucratique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 96, n° 1 (1993), p. 50*

⁴²⁴ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 4, texte p.184

⁴²⁵ Marcelo Feixo se tient debout (j'indiquerai la signification sociologique de cette posture, au cours de la description de l'attitude corporelle de Marina dos Santos). Il use des mouvements de son buste, qu'il maintient de temps à autre d'une main, pour regarder l'ensemble des destinataires de son discours, sa main droite tient un micro, sa main gauche lui servant pour l'essentiel à marquer le rythme de ses énoncés.

⁴²⁶ Terme qui englobe les représentants politiques non électoralement élus siégeant à cette table.

Exemple 1: *Et en ce sens ce que je veux dire, peut paraître être une provocation, je me sens bien dans cette, entre Robson et Molon spécialement, je me sens bien à cette table. Plus que dans les autres où il pourrait (...). Je me sens bien ici. Nous nous sommes connus ainsi, ce qui est en jeu et ce ... je reste heureux, ce n'est pas cette conception de l'État minimum (...)*

Exemple 2 : *Dans cette logique de l'État minimum, nous avons besoin d'un État de répression policière. Il n'existe pas un État minimum sans logique de répression policière, tout État minimum a provoqué un État de répression un État de contrôle dans la logique de l'ordre, étant extrêmement fort dans la conception de la société où nous vivons, les maires ont viré les syndiqués à la politique elle fut dépolitisée (...) avec cette caractéristique il n'y a pas de participation, il n'y a pas un canal de décision, il n'y a pas de démocratie dans les hôpitaux publiques, il n'y a pas de démocratie dans les écoles publiques, personne ne porte de jugement sur l'option de transport, il n'y a pas de canal de participation dans une citoyenneté avec laquelle (...) nous vivons une citoyenneté où les personnes sont invitées pour les shows et reviennent muets (comme l'audience).*

Exemple 3: *Lima Barreto qui était un génie disait de notre République, de notre proclamation de la République que le Brésil n'a pas de peuple, il a un public. Parce qu'il regarde c'est une République où le peuple bestialisé regarde tout, cela se vit maintenant en ce moment. Dans cette société de l'État minimum. Qui n'est pas consommateur n'est pas citoyen. La citoyenneté passe par l'obtention du CPF. La dignité traverse le CPF, il n'est pas certain que cette conception de la cité n'est pas dans le monde de la consommation, de n'avoir pas la relation de l'Etat avec cette parcelle de la société c'est une répression, même ayant dépassé le processus de la dictature nous n'allons pas retourner aujourd'hui...)*⁴²⁷

Marcelo Freixo, à l'inverse de Robson Leite, à travers l'exemple 1 fait un usage parcimonieux de la forme pronominale “*a gente*” au bénéfice d'une image représentationnelle de lui-même supportée par l'emploi du pronom personnel “*eu*” (je). Emploi qui définit successivement une volonté “*je veux dire*” et un état émotionnel rattaché au positionnement sociologique de ce locuteur “*je me sens bien à cette table, je suis heureux*”. La forme pronominale “*nous*” circonscrit, ici, le champ d'interrelations et d'interconnaissances des députés occupant la table directrice “*nous nous sommes connus ainsi*”. À travers cet exemple, Marcelo Freixo pose les premiers termes d'une définition négative de l'État que recouvre le syntagme “État minimum”.

L'exemple 2 de l'extrait illustre la fonction répressive qu'il attribue à cet État, fonction qui exemplifie le mode de fonctionnement de l'État au Brésil⁴²⁸, à travers la description d'une dépolitisation locale et d'un désengagement des politiques publiques qui, selon ce locuteur, caractériserait le mode de participation politique de la population et l'exercice de la citoyenneté qui s'en trouve réduit au mutisme car confiné à la seule sphère de représentation médiatique.

La mobilisation de la figure de Lima Barreto⁴²⁹, dans le cadre du troisième exemple, par le biais d'un énoncé rapporté qui évoque l'absence de “*peuple*” au bénéfice d'un “*public*”, représentation que cet énonciateur lie à une figure historique de l'avènement de la République

⁴²⁷ Pour lire ce texte en langue vernaculaire se référer aux annexes 4 texte p.185185.

⁴²⁸ Pas uniquement au Brésil, soit dit en passant.

⁴²⁹ Figure rattachée à l'histoire culturelle et artistique du Brésil, en sa qualité de cinéaste.

Fédérale du Brésil. Cet extrait, par la suite, donne lieu à une opposition structurale entre les notions de “peuple” et de “citoyenneté”, laquelle est associée à la figure du “consommateur” et au numéro d'enregistrement auprès de la recette fédérale (le “CPF”) auquel il associe la notion de dignité. Il décrit ainsi, de manière critique, la frontière ontologique entre une “citoyenneté humaine” et “un peuple bestialisé” à partir de critères économiques et sociaux médiés par l'entité qu'il nomme “société de l'État minimum”, qui selon la définition qu'il en donne n'est plus ni moins qu'un État policier. Dès lors, cette distinction entre un “peuple” (non humain) et une “citoyenneté” (digne) en vient implicitement, à travers la scène discursive de Marcelo Freixo, à définir une figure de l'altérité qui procéderait à partir de l'exclusion du système économique, social et policier décrit en filigrane par la sémantique de la “société de l'État minimum”. Si bien qu'il en revient indirectement, à travers ce discours, à décrire le système d'inégalités économiques et sociales régenté par le mode de production capitaliste au Brésil. Ainsi que par le schème perceptif déshumanisant qui lui est rattaché.

- L'Église

L'extrait de discours à suivre de Dom Luciano Bergamin⁴³⁰, évêque du diocèse de Nova Iguaçu, va, en complément de la conscience réflexive de sa personne, résolument adopter plusieurs “voix”⁴³¹ à travers, d'une part, les trois entités collectives que forment l'Église (entité qu'il revêt littéralement du fait du col qu'il porte), l'État et le Peuple et, d'autre part, à travers l'entité non humaine présentifiée par la figure de Jésus. Chacune de ces entités collectives et non-humaines réfère d'un point de vue pragmatique à des personnes, dès lors ces entités participent de cette assemblée. Ainsi il se tisse, à travers la personne de Dom Luciano Bergamin un réseau de relations qui font de ce locuteur/énonciateur un médiateur rappelant aux destinataires de son allocution, le dénominateur commun qui les relie :

Exemple 1: *Je voudrais premièrement vous remercier pour l'invitation et dire qu'en tant qu'Église nous nous sentons heureux d'être ici, dans cette maison. (...)*

De manière à ce que toutes les questions puissent être pensées, réfléchies, digérées à l'intérieur de la société. L'Église catholique n'a pas la prétention d'en être l'unique voix, ni d'être une voix qui a toujours raison et qui a toutes les réponses, mais nous avons à nous placer comme communauté. C'est une étude, c'est une réflexion, il est besoin de savoir écouter. Et ici nous avons beaucoup de gens qui travaillent avec les mouvements sociaux et nous avons vous qui êtes la voix du peuple. Ils écoutent beaucoup. Ils écoutent, écoutent. Il est nécessaire de savoir écouter plus le peuple, le cri du peuple, la réalité du peuple.

Exemple 2: *Le titre ici dit: “en recherche des signes des temps, réflexion critique sur l'histoire des jours actuels”. Nous avons le devoir de parler, nous avons deux devoirs: écouter le peuple*

⁴³⁰ La posture corporelle choisie par Dom Luciano au cours de son allocution passera de la position assise à la position debout. En position assise seul son visage se veut expressif, sa main droite tenant un micro, sa main gauche lui servant à saisir le fascicule associé à la cinquième semaine sociale. Il se tiendra en position debout afin de présenter à l'assemblée un livre dont il énoncera le titre au cours de son allocution. Il est amené à fermer les yeux lorsqu'il cherche à énoncer les termes de ses énoncés de mémoire. Puis il appuie d'un geste l'attitude réflexive qu'au cours de son allocution il préconise, à savoir, l'écoute.

⁴³¹ Entendue, telle la matérialité nécessaire à l'expression de la pensée incarnée dans un corps. J. Bres et A. Nowakowska, « Voix, point de vue... ou comment pêcher le dialogisme à la métaphore... », *Cahiers de praxématique*, n° 49 (décembre 2007).

dans ce qu'il parle. Écouter et... Ce que notre peuple dit. Je fais mes mots dans d'autres mots, (autrement dit): qui est ce peuple qui demande des résultats ?... Le pouvoir économique ou le pouvoir de la communication ? Et ainsi par contre... Ici nous allons écouter comment... C'est une réflexion en recherche des signes des temps pour entendre l'histoire actuelle de notre peuple, et nous ne pouvons pas oublier qui est l'acteur principal de notre démocratie, qu'il soit l'acteur principal. Alors la première chose que nous voudrions poser est comment se communiquer... Nous ne voulons pas être l'unique voix... Ce sont des recherches, pour nous c'est important de savoir écouter et entendre.

Exemple 3: *La seconde chose que je voudrais poser, au-delà de savoir écouter et de savoir parler c'est réellement ce qui est prioritaire. Qui est prioritaire ? L'État qui peut réellement répondre aux exigences, il doit se poser cette question. Qu'est ce qui est prioritaire ? Qu'est ce qui est le plus important ? Qu'est ce qui est le principal ? Le bien le plus précieux ? L'esprit qui appartient, je voudrais, je voudrais mettre en relief cela, l'esprit qui appartient... Je suis Italien d'origine, je ne suis pas né au Brésil, je suis naturalisé, mais je me sens brésilien, je me sens citoyen de Nova Iguaçu, de l'État de Rio. Cet esprit qui appartient. Cet esprit qui appartient à ce citoyen chrétien. Ce que nous pouvons faire pour que tout notre peuple, toute cette population, du centre des villes, des périphéries, des intérieurs, de l'Amazonie, puissent se sentir brésiliens, qu'ils puissent se sentir brésiliens, qu'ils aiment cette terre, qu'ils aident à construire cette terre. Non que cela soit seulement pour peu de personnes, que cet esprit d'appartenance, se sentir partie de ce corps, qui a valeur, qui n'a pas seulement valeur pour quelque personne qui possède les grands moyens de la communication sociale. Nous tous, nous tous avons de la valeur, tout citoyen a de la valeur⁴³².*

Dom Luciano débute (exemple 1) son allocution par un énoncé qui exprime les deux points de vue qui l'animent et qui incombent, d'une part à sa personne, et d'autre part, à sa fonction. Chacun de ces points de vue est présentifié par les pronoms, (« *eu* » ; je) et (« *nós*»; nous) formant ainsi l'horizon d'un corps socialisé qui prolonge la conscience d'un soi individué. Dès lors, cohabitent au sein de ce locuteur / énonciateur sa personne et la "voix" de l'Église qu'il re-présente en mobilisant le registre de l'émotion. Ainsi, les deux points de vue énoncés par Dom Luciano stipulent la présence conjointe de corps qui s'entremêlent, c'est à dire, celui du locuteur en la personne de Dom Luciano et celui de l'énonciateur, à savoir l'Église. "Voix" (donc corps) à laquelle il associe la notion de "raison" et celle de "communauté", tout en déclarant sa non-omniscience. Ce locuteur mobilise le registre de l'étude et de la réflexion afin d'attribuer sens à cette réunion, qui nécessite une cognition spécifique, qu'il rattache à l'écoute. Par ailleurs, il attribue cette attitude réflexive à des personnes présentes parmi l'assemblée menant une activité auprès des mouvements sociaux. Puis il distingue, le groupe formé par les représentants politiques électoralement élus, qu'il désigne à travers la position de sujet "vous", auxquels il prête corps en les dotant d'une "voix". De la sorte il fait jouer cette distinction, entre ces deux positions de sujet que sont le "nous" et le "vous", afin de suggérer aux représentants politiques électoralement élus, Marcelo Freixo en tête, d'être à l'écoute de ce même peuple dont ils sont censément "la voix", "voix" dont ce "peuple" se distingue par sa "réalité" et "son cri", qui est synonyme en langue portugaise de « protestation ».

⁴³² Pour lire ces textes en langue vernaculaire se référer aux annexes 4, texte p.186-187.

À travers l'exemple 2, Dom Luciano commence par un énoncé formé par l'emploi du mot "titre", un déictique et un verbe d'action qui vise à introduire un énonciateur. Ce syntagme mobilisé en vue d'introduire cet énonciateur, réfère au titre du livre qu'il tient dans ses mains. Il décrit par la suite les impératifs qui reviennent au corps collectif formé par le "nous parlant", en tant qu'il est d'Église et qu'il réfère pragmatiquement au collectif formé par cette assemblée. L'Église s'en trouvant autoréférentiellement représentée par la notion de peuple, en complément du sens civique de cette notion (à travers le référent implicite désignant le "peuple de Dieu"), dotant ainsi d'une autorité la parole qu'il énonce. De plus, en interrogeant l'ontologie de ce peuple à travers un horizon d'attentes, il remet en cause la conception réductionniste que Marcelo Freixo en a. Il désigne ainsi l'agentivité de l'énonciateur mobilisé au commencement de ce discours en vue de qualifier l'objet : « *l'histoire actuelle* » et le sujet « *le peuple (...) qui est l'acteur principal (...)* » de la réflexion menée au cours de cette énonciation. Il renverse ainsi le présumé de Marcelo Freixo qui visait à reléguer l'entité peuple, au rang d'objet « *bestialisé* ». Il annonce en première personne un objet discursif qu'il ne mène pas à son terme, énoncé qu'il motive par une volontaire déprise de la posture hégémonique de son discours associée à une position de sujet « nous » qui réfère intra-discursivement à l'Église, et pragmatiquement, aux représentants siégeant à cette table.

À travers l'exemple 3, Dom Luciano dévoile la nature de l'objet discursif précédemment énoncé en tant qu'il véhicule des cognitions associées à l'écoute et à la parole, tout en annonçant l'établissement d'un second objet, qu'il décline à travers une série d'interrogations, qui pose un impératif revenant à l'État et qui associe une forme de champ sémantique à l'identification d'une appartenance spirituelle au territoire brésilien, qu'exemplifie sa trajectoire biographique. Ainsi cet esprit, qu'il présente comme une propriété inhérente au statut de citoyen chrétien, et tel le fruit d'une capacité d'action collective il souhaiterait l'étendre à d'autres populations qui peuplent ce territoire, redéfinissant cet esprit d'appartenance telle une sensation valorisante de faire corps avec ce territoire, valeur qu'il ne réduit pas à une catégorie de possédants mais qu'il étend à chaque citoyen.

L'extrait qui suit consiste en une proposition relative aux évangiles et à la perspective multi-située entretenue par l'entité Église, Dom Luciano donne ainsi « *voix* », à la figure de Jésus-Christ:

Notre point de départ c'est l'évangile, la vie de Jésus Christ. Notre point de départ c'est "donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien". Notre point de départ c'est le pardon de chaque jour, pour faire un peuple... Qui fait une erreur, veut le pardon. Les relations humaines sont un peu plus fragiles, un peu plus justes, un peu plus correctes. Notre point de vue est différent dans notre cas.... il est divers, la sauce mise dans notre nourriture est différente (...) Que vous croyiez dans le bien majeur, que vous croyiez dans un État correct, démocratique (...) à votre présence, mais vous êtes des chrétiens aussi... Vous qui êtes dans ces lieux importants vous êtes des chrétiens aussi (...) Vous êtes à l'intérieur d'une assemblée, à l'intérieur d'un parlement, du sénat, vous êtes des chrétiens. Vous pensez en Jésus Christ, vous pensez au sein de la proposition chrétienne, vous pensez au pain réparti pour tout le monde, vous pensez au respect réciproque, pour quelque et toute personne. Ce peut être un indien, ce peut être un cultivateur, ce peut être un travailleur mais qui ont la même dignité, le même respect⁴³³.

⁴³³ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 4, texte p.188.

Il s'observe, à travers cet extrait, différents types de parallélisme de forme syntaxique qui le structurent à partir de l'énonciation collective du point de vue multi-situé de l'Église en contrepoint de l'altérité collective formée par le pronom *vocês* (vous).

Structure de l'extrait :

<i>Notre point de départ....</i> trois occurrences
<i>Notre point de vue est différent, il est divers....</i> une occurrence
<i>Que vous croyiez</i> , proposition relative vise à introduire l'adhésion, des membres de l'assemblée, à l'État décrit tel un bien majeur en contrepoint duquel l'adverbe <i>mais</i> , accorde une primauté à l'énoncé : « <i>Vous êtes aussi des chrétiens</i> », cet énoncé souligne la complémentarité ontologique entre une identité religieuse et une adhésion politique.... Deux occurrences
<i>Vous pensez...</i> quatre occurrences
<i>Ce peut être...</i> trois occurrences

Ces énoncés présentent ainsi une structure paralléliste à partir du syntagme « *notre point de départ* » et forment ainsi une « axiomatique » religieuse s'inspirant des évangiles et mobilisant la figure de Jésus-Christ, afin d'aboutir à la formation d'un « *peuple* ». Dom Luciano déduit de cette « axiomatique » une humanité faite de relations définies à travers leur fragilité, leur justesse et leur correction, avant d'aboutir à l'énoncé présentifiant le point de vue multiple et différencié de l'Église qu'il illustre en faisant l'usage d'une métaphore culinaire. L'altérité collective désignée par le pronom « *vocês* » (vous) réfère aux membres de cette assemblée auxquels est rappelé la complétude ontologique représentée par leur affiliation religieuse, en complément de leur citoyenneté notamment, à travers plusieurs énoncés commençant par la forme verbale *pensem*. Dom Luciano attribue et façonne au moyen de cette forme verbale, les contours d'un ethos religieux socialement orienté, en invoquant la figure de Jésus-Christ et celle de son corps (« *le pain* »). Il évoque pour finir l'application pratique du point de vue multi-situé de l'Église, en accordant une égale dignité aux figures de l'« indien », de l'« agriculteur » et du « travailleur ».

- La semaine sociale brésilienne

C'est en tant que porte-parole de la cinquième semaine sociale qu'Ivo Lesbaupin⁴³⁴ est amené à retracer le processus historique à travers une série d'énoncés constitutifs des intitulés des cinq semaines sociales qui se sont succédées sur une période de vingt ans :

“Vous tous compagnons militants de lutte (1), vous me demandez quels sont les objectifs de la cinquième semaine sociale ... Cette cinquième semaine c'est la continuité du processus qui a commencé il y a 20 ans. La première semaine sociale brésilienne dans la salle du CNBB en 91 avec le thème: “le monde du travail, défis et perspectives (2)”. La seconde semaine sociale en 94 a discuté: “le Brésil, alternatives et protagonistes (3)”. La troisième semaine en 98 a discuté: “ Le rachat des créances sociales - justice sociale et solidarité dans la construction d'une société démocratique (4)”. C'est important d'observer que chacune des semaines sociales, spécialement à partir de la

⁴³⁴ Ivo Lesbaupin énonce son allocution en position assise.

seconde, a résulté en initiatives, quelques-unes d'entre elles durent jusqu'à aujourd'hui. (...). La quatrième semaine sociale s'est appelée "Mutirão (système d'entraide, service communautaire) pour un nouveau Brésil (5)". Et de là a résulté l'assemblée populaire qui en 2005 a réuni 8000 mille représentants des mouvements pastoraux de tout le Brésil à Brasília et le document "Mutirão pour un nouveau Brésil, le Brésil que nous voulons" et cette cinquième semaine sociale, prévue de 2011 à 2013 a comme thème exactement: "un nouvel État, chemin pour une société du bien vivre". Un nouvel État pour quoi et pour qui ?(6)⁴³⁵"

Destinataires de l'allocution	-1-
Intitulés des semaines sociales	(2), (3), (4), (5), (6)
Forme verbale associée aux intitulés	<i>A discuté</i> (deux occurrences) <i>A résulté</i> (trois occurrences) <i>S'est appelée</i> (une occurrence) <i>Prévue</i> (une occurrence) <i>A</i> (une occurrence)

Ivo Lesbaupin décrit dialogiquement le processus historique inhérent à la « semaine sociale brésilienne », en réponse à l'interrogation rhétorique qu'il formule en mobilisant un énonciateur représentant l'altérité collective formé par les membres de cette assemblée. Ce locuteur/énonciateur forme par ailleurs, à travers la succession énonciative des intitulés de la semaine sociale, les corps thématiques de chacune de ses éditions. Corps thématiques dont les intitulés forment les noms. Cette sorte de personnification nominative étant déduite de la forme verbale réflexive employée par Ivo Lesbaupin afin d'énoncer l'intitulé de la quatrième semaine sociale : « s'est appelée » et des verbes d'action les dotant d'une faculté dialogique : « a discuté ». Ces corps thématiques ont de plus la caractéristique d'être agissants, capacité d'action observable à travers les effets qu'ils produisent, capacité d'action dont Ivo Lesbaupin rend compte au moyen de la forme verbale « a résulté ».

L'extrait suivant donne lieu à l'idée d'une forme de représentation politique inopérante (la démocratie) compte tenu de l'altération que le "processus politique" y subit:

“ La perception générale que nous avons dans les dernières années c'est que notre pays est une démocratie, mais cette démocratie est vue par nous comme déjà dépassée (1) (...) comme une démocratie très limitée. Où le peuple participe seulement aux élections, par le vote chaque quatre ans (2). Et après le vote du processus politique. Au-delà de quoi, comme aussi cela a déjà été dit le vote est fortement influencé par le (...?) par les ressources des grands administrateurs des campagnes électorales. Alors la démocratisation de notre démocratie est nécessaire pour que le peuple devienne effectivement un sujet de cette société. C'est lui qui détient la souveraineté, c'est l'objectif principal de cette semaine, approfondir durant deux ans et dans tous les forums possibles, les rencontres, séminaires, conférences, débats, sur l'État que nous avons, sur l'État que nous voulons, quel est le chemin pour que nous arrivions à la société du bien vivre ? Comme je l'ai dit l'effort de penser (3) consistant à élaborer des

⁴³⁵ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 4, textes p.189-190.

réponses fût fait par l'articulation de mouvements sociaux et d'entités pour la réforme politique qui a lancé un premier texte déjà en 2005...⁴³⁶

La scène énonciative qui s'établit à partir de cet extrait du discours d'Ivo Lesbaupin, donne lieu au déploiement d'un double point de vue. D'une part, celui de la *“cinquième semaine sociale”* à travers le pronom *“nós”* (*nous*), qui consiste dans une représentation perceptive à l'endroit de la démocratie représentative du Brésil: (1) Et d'autre part, le sien propre, au moyen d'une représentation énoncée en première personne, à travers l'emploi du pronom *“eu”* (*je*) (3), quant à l'effort de penser que représente la coalition formée par diverses entités et mouvements sociaux appelant à la réforme politique. Dès lors Ivo Lesbaupin exprime, à partir du point de vue collectif formé par la *“semaine sociale*, la perception collective attenante à une forme politique surannée, compte tenu de la modalité restrictive de participation de l'entité peuple (2). Point de vue selon lequel, s'impose la nécessité de redéfinir la démocratie représentative du Brésil compte tenu, par ailleurs, du financement intéressé des campagnes électorales, précédemment évoqué par Robson Leite. Le principe de démocratisation de la démocratie représentative du Brésil assurerait à l'entité *“peuple”* un statut de sujet souverain participant *“de cette société”*. Dépeint telle la cible des espaces d'expression politique dont se dotent la *“cinquième semaine sociale”*, afin d'agir son corps thématique qui consiste, premièrement, en un questionnement adressé collectivement à l'endroit de la réalité de l'État en vue faire valoir une vision collective de cette entité, et deuxièmement, en une interrogation relative à la voie à suivre, en vue de s'acheminer collectivement vers une « société du bien vivre ».

- Le mouvement des travailleurs ruraux sans terre

Marina Dos Santos donne *“voix”* en cette assemblée, au Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre, que littéralement elle revêt par le biais d'une casquette rouge à son effigie. Elle porte également un t-shirt blanc sur lequel figure une image et une écriture imprimées, la reliant à l'entité formée par le Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre dont elle est en ce lieu la porte-parole. Son allocution est effectuée comme quelques-uns de ses prédécesseurs, debout. Elle tient en sa main droite, un microphone qui lui sert de porte-voix en vue d'être entendue de l'assemblée. Elle adresse un regard à chacun des allocutaires. Elle use d'un support écrit, qu'elle scrute de manière aléatoire afin de se remémorer les termes de son discours. Sa main gauche lui sert, à la fois de maintien, à désigner des personnes de l'assemblée et à soutenir gestuellement le déroulement énonciatif de son discours. Le premier extrait donne ainsi lieu à l'avènement et à la mise en *“voix”* de l'entité formée par le Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre, composé de compagnons et de compagnones:

Compliment... du mouvement Carioca et je voudrais complimenter vous tous aussi et aussi les grands compagnons avec lesquels j'ai fait beaucoup de luttes, j'ai appris beaucoup ici dans l'État de Rio de Janeiro, au ... Général. Une accolade à tout le MST, le mouvement des sans terre, à tous les compagnons et compagnones et remercier au nom de notre mouvement aussi pour l'invitation par cet espace où nous sommes dialoguant, construisant, toujours apprenant aussi avec les compagnons⁴³⁷.

Pronoms	“Eu” (je) (2 occurrences) “A gente” (nous) (une occurrence)
---------	--

⁴³⁶ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 4, texte p.190-191.

⁴³⁷ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 4, textes p.191.

Entités	Le mouvement carioca Le Mouvement des Sans-Terre
Destinataires	Vous tous Les grands compagnons Tous les compagnons et les compagnones

Ainsi la mise en scène énonciative déployée par Marina dos Santos se rapporte à des entités collectives distinctes, la première entité qu'elle invoque, réfère contextuellement au Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre de cette région. L'altérité collective à laquelle elle s'adresse est composée de trois groupes distincts : premièrement, les personnes constitutives de l'assemblée, deuxièmement, les grands compagnons (avec qui elle a lutté et de qui elle a appris, il semblerait qu'elle fasse allusion à Marcelo Freixo et Ivo Lesbaupin), et troisièmement, l'ensemble des compagnons et compagnones formant le mouvement des travailleurs ruraux sans terre. Les composantes de l'altérité collective ainsi constituée forme, en complément de sa personne, la forme pronominale « nous » qu'elle associe à l'espace de dialogue, de construction et d'apprentissage formé par cette assemblée. Si bien que sa personne est constitutive d'un soi collectif, socialisé et spatialisé : « *par cet espace où nous sommes dialoguant, construisant, toujours apprenant avec les compagnons*. Cet énoncé concentre, implicitement, à la fois la présence/ absence du Mouvement des travailleurs ruraux sans terre formé par les compagnons et compagnones et l'apprentissage qui s'effectue auprès des grands compagnons.

L'extrait suivant, dont quelques mots sont manquants, consiste pour l'essentiel dans la relation qu'établit Marina Dos Santos entre les luttes sociales en faveur de la réforme agraire, la cinquième semaine sociale et le thème de la campagne de la fraternité, concernant la "Santé", lancée par l'Episcopat Brésilien:

“Je voudrais parler de l'importance de la cinquième semaine sociale (1) brésilienne, avec tout ce bon processus (...) de l'importance qu'a la cinquième semaine sociale (2), incorporer dans ce processus de luttes et demandes que le mouvement social requiert, soit nous (...) de la campagne, dans les luttes pour la terre, pour la réforme agraire, par d'autres demandes, comme les projets sociaux urbains et tant d'autres. La lutte pour le logement, les questions d'éducation, de la santé. (...). Et je voudrais profiter de l'opportunité pour la réflexion (3) pour que nous puissions aussi, durant qui sait, les réflexions de la cinquième semaine sociale(4) brésilienne, dans tous les coins où nous sommes discutant, conversant réfléchissant avec la population, que nous puissions aussi réfléchir sur ce système (5) qui est le thème, qui concerne toute la population brésilienne, soit ceux qui vivent à la campagne, qui vivent dans les villes, qu'ils soient pauvres, qu'ils soient riches, qui est la... je trouve que je dialogue directement avec la cinquième semaine sociale Brésilienne (6), qui dialogue aussi avec la campagne de la fraternité qui est cette année la santé publique (7)⁴³⁸.”

Structures itératives :

1. (1)/ (2)
2. (3)/ (4)/ (5)
3. (6)/(7)

⁴³⁸ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 4, textes p.192.

Cet extrait de discours évoque trois figures de mobilisation collective que sont la semaine sociale, la campagne de la fraternité et les mouvements sociaux de la ville et de la campagne. Celui-ci, à travers l'emploi de trois structures itératives, en vient à redéfinir réflexivement le cadre thématique de cette cinquième semaine sociale, qui n'est plus l'État ou la Société mais une abstraction équivalente qu'elle nomme: *sistema* "système". D'un point de vue sémantique, la notion de système joint un mode d'organisation (auquel réfère la notion commune de société), un mode de gouvernement (inclus dans la conception même de la notion d'État) tout en référant à l'économie qui régit cette organisation politique, à savoir le dit système capitaliste.

Si bien que la première structure itérative (voir l'encadré) procède d'une même structure morpho-syntaxique visant à souligner la valeur de la cinquième semaine sociale. La seconde structure itérative participe de l'extension d'une réflexion personnelle adressée à la position du sujet "nous", représentant le collectif réuni au sein de cette assemblée, (le public assistant à cette interaction procédurale étant désigné au sein de cette énonciation à travers sa capacité d'action potentielle), à l'entité pensante formée par la "cinquième semaine sociale". Entité qui assure une médiation, entre l'attitude réflexive de ce collectif vis-à-vis de la notion de système, médiation préconisée par Marina Dos Santos, et l'ensemble de la population brésilienne.

La troisième structure itérative institue un parallèle entre la relation dialogique que Marina Dos Santos entretient avec la cinquième semaine sociale, et la relation dialogique qui s'établit entre la campagne de la fraternité et la cinquième semaine sociale. Ce parallèle instaure entre ces deux relations un lien de similitude.

Le dernier extrait choisi du discours de Marina Dos Santos illustre certaines des thématiques de prédilection du mouvement des travailleurs ruraux sans terre: le souci d'une production alimentaire déprise de l'usage de produits toxiques, la commémoration des morts engagés dans la lutte sociale d'appropriation et de revendication de terres mise en œuvre par cette entité et enfin, l'illustration des modalités d'action dont se dotent cette entité.

Exemple 1: Allons poser comme mesure le fait que nous puissions organiser la population autour de cette question de la dénonciation des agrotoxiques et aussi de la santé des aliments (1), de la nécessité de la population d'avoir des aliments sains et soutenables (2). Et mettre aussi la campagne dans les écoles, dans les paroisses, dans les communautés le film de Silvio Pena, qui est totalement disponible pour tous, en tous les lieux "Le venin est dans la table" et il apporte tout ce débat (3).

Exemple 2: et rappeler dans la semaine qui vient, la journée du 17 avril (1) est le jour international de la lutte pour la terre, se souvenant que le jour du 17 avril 96 (2), il y a 16 ans nous sommes en 2012, dans l'État du Para la police a assassiné (3) 19 travailleurs ruraux sans terre qui étaient dans un processus de lutte faisant une marche (4), une marche vers la ville de Belem, négocier avec l'État, ils étaient marchant dans les rues, pour négocier et ils furent assassinés. Jusqu'à aujourd'hui ils continuent exempts avec la réforme agraire chaque fois plus longue.

Exemple 3: *Tant l'avance dans l'agrocommerce et de ce modèle protégé par les grandes banques du Brésil et du monde, et ainsi de suite. Et en dernier lieu je voudrais vous remercier une fois encore pour l'invitation. Nous voudrions dire que nous croyons que seulement la lutte et seulement l'organisation, seulement la pression est capable faire pression sur l'État pour faire en sorte que la population est accès à la conquête (notion présente dans l'hymne national), les politiques publiques qui puissent garantir une vie meilleure des travailleurs tant à la campagne qu'à la ville. Merci beaucoup et... Dans ce processus de la cinquième semaine sociale. Démocratisation de l'État brésilien⁴³⁹.*

À travers le premier exemple, Marina dos Santos décrit, en vue de soutenir un engagement éthique en faveur d'une production alimentaire déprise de produits toxiques, un champ d'action possible à partir des termes d'une relation de causalité.

Description du champ d'action :
<u>Finalité</u> : (2)
<u>Modalités d'action</u> : (1)
<u>Modalité réflexive</u> : (3)

La description de ce champ d'action se déploie selon un horizon éthique, rationnel en finalité, qui consiste dans l'entretien de la bonne santé d'une altérité comestible. À partir de la capacité d'agir, du collectif réuni au sein de cette assemblée sur l'entité collective formée par la population, caractérisé par l'adoption d'une modalité d'action qui se déploie à travers le réseau formé par les écoles et les Églises. L'énonciateur que constitue le film de Silvio Pena et son énoncé introduisent une tonalité réflexive quant à la prise en compte de ce thème au sein de cette assemblée.

Le second exemple donne lieu à un changement de registre qui opère un passage entre la question de la production d'aliments comestibles et celle relative à la commémoration/mobilisation des morts luttant en faveur de la réforme agraire :

Structure itérative	Entités	Actions des l'Entités police et 19 travailleurs Sans Terre
(1) / (2)	1. La police 2. 19 travailleurs sans-terre 3. l'État 4. la réforme agraire	1. (3) 2. (4)

Le jour calendaire du 17 avril, à travers la structure itérative, dont il fait l'objet, se voit considéré réflexivement, en son versant générique et particulier, compte tenu de l'usage qui en est fait au sein de l'énoncé itératif qui l'emploie. En effet, ce jour calendaire a servi à l'institution, par le mouvement international des paysans « La Via Campesina », de la journée internationale des luttes paysannes, en mémoire des événements dont Marina Dos Santos fait le récit, survenus le 17 avril 1996. Marina Dos Santos décrit ainsi à la fois le pouvoir de mort et de vie que l'État

⁴³⁹ Pour lire ces textes en langue vernaculaire, se référer aux annexes 4, texte p.193-194

exerce sur les travailleurs ruraux sans-terre, par le biais de la police et de sa capacité à instaurer la réforme agraire.

Au cours des énoncés de l'exemple 3, Marina Dos Santos oppose le modèle économique agricole défendu par les altérités collectives que sont « *les grandes banques du Brésil et du monde* » à la "voix" du Mouvement des travailleurs ruraux Sans-Terre qui s'exprime réflexivement au travers du pronom "*nós*" (nous). C'est au cours de cette énonciation qu'est exprimé, à travers le registre de la croyance, la modalité d'action choisie par le mouvement des travailleurs ruraux sans terre afin d'agir sur l'État. Ceci se vérifie notamment, par le biais de la médiation agentive que suppose le mot "*pressão*" doté, en cet exemple, d'une capacité agentive consistant à "*pressionar*", l'entité formée par l'État. Il s'agit d'ouvrir un accès, d'une part, à un idéal forgé par les termes d'un imaginaire collectif, et d'autre part, aux politiques publiques visant l'amélioration notable des conditions de vie du collectif formé par le syntagme "des travailleurs".

Conclusion

Ce chapitre a donné lieu à la description de la procédure enchâssée formée par l'imbrication, d'un côté, du dispositif communicationnel régenté par le mode de fonctionnement de l'assemblée législative de Rio Janeiro et son site architectural, et de l'autre, par l'accomplissement d'une *mística* dont le contexte inhérent à la modalité séquentielle de son accomplissement⁴⁴⁰, qui procède à partir des corps, des voix (multipliés et amplifiés par des artifices techniques), des objets agis, et agissant, et les acteurs qui les mettent en scène au cours de cette *mística*. La *mística* du feu redéfinit ainsi le dispositif communicationnel au sein duquel elle s'inscrit, et qui détermine la teneur des registres qui président à la fabrication de corps collectifs, politiques et religieux. Cette *mística*, comme je l'ai montré s'appuie sur l'espace utopique des corps pour se former. Espace corporel différemment représenté à travers les scènes discursives qui succèdent sa réalisation.

Ce chapitre a par ailleurs donné lieu à une redéfinition de la coprésence ethnographique, l'une physique incombant au temps du recueil des données ethnographiques, l'autre chronique incombant au temps et à l'entendement (tant linguistique que théorique) nécessaire à la mise en récit ethnographique. Puis, à une définition de l'espace potentiel entendu telle une expérience corporelle induite par l'expression sémiotique (des signes et des objets) au cours d'une interaction qualifiée de procédurale (terme dérivé de la notion austinienne de procédure), au sein de laquelle la *mística* se déploie. Les statuts complexes des acteurs, de cette interaction procédurale, se définissent à partir de l'indexicalité produite par les positions discursives des locuteurs/énonciateurs, et/ou par leurs qualités d'agents. Cette qualité s'entend, à partir de la fonction agentive des objets matériels (dont la présence peut être doublée par leur désignation discursive). Certains de ces objets matérialisent ou assurent une médiation avec des entités non humaines, comme cela a été observé à propos du statuaire du Christ, ou bien, des drapeaux qui mobilisent des énoncés scripturaux chargés d'intentions puisqu'ils réfèrent à des lois ou des principes politiques, sans compter la texture matérielle des supports et des couleurs qui ont une « valeur » sémiotique.

La succession des discours qui suivent la *mística* du feu dénote l'incorporation d'un espace utopique produit à travers l'espace potentiel de cette *mística*, en tant qu'il est porteur

⁴⁴⁰ Qui s'entend telle la succession des registres cognitifs et mémoriels mobilisés au cours d'une *mística*.

d'une expérience corporelle⁴⁴¹ qui consiste à redéfinir les relations qui linguistiquement, matériellement et historiquement, préexistent à la constitution de ce corps collectif. Les locuteurs/énonciateurs donnent ainsi voix à des entités collectives et non humaines, à travers les scènes énonciatives qu'ils produisent, par le biais de formes pronominales dont j'ai essayé de clarifier les implications ontologiques.

À partir de cette expérience corporelle partagée, une diversité de configurations relationnelles et émotionnelles s'en trouvent produites par les locuteurs/énonciateurs. Les formes pronominales, prenant place parmi cette diversité de configurations, dénotent une multiplicité d'aspects de la dimension socialisée des corps impliquée par la position du sujet « nous ». Celle-ci singularise l'image représentationnelle d'un soi énoncé en première personne - de ce point de vue le « je » suppose le « nous ». La dimension socialisée des corps, quant à elle, se définit à travers la pensée qui s'y incorpore, les habits qu'ils revêtent et les représentations qu'ils produisent. Trois strates de la dimension socialisée des corps peuvent, au cours de cette procédure enchâssée, être identifiées : une première religieuse (qui fonde le dénominateur commun des acteurs), une deuxième politique (qui procède d'engagements à la fois collectif et singulier), et une troisième corporatiste et/ ou professionnelle (qui incombe aux statuts sociaux des acteurs).

L'image représentationnelle de soi, en ce cas, est produite à partir de la dimension socialisée d'un corps singulier et la configuration relationnelle, émotionnelle et énonciative de ce corps. Il s'observe, de plus, un effet performatif des entités discursivement produites par les locuteurs/ énonciateurs, à la fois, sur les destinataires à qui s'adressent ces allocutions, et sur les locuteurs/ énonciateurs eux-mêmes au regard des conditions pragmatiques présidant à leurs énonciations.

⁴⁴¹ Selon une conception relationnelle du corps : « Il n'est pas une chose autre, une matière attachée et détachable, mais l'élément de la relation du sujet avec son principe constitutif, que ce soit la transcendance divine ou l'immanence du vivant » *Qu'est-ce qu'un corps ?* (2006) Sous la direction de Stéphane Breton. Musée du quai Branly/Flammarion, p. 20

Chapitre 5

***Mística* de lancement de « la cinquième semaine sociale brésilienne » dans les locaux du syndicat sindipetro**

1ère partie

Afin d'éclairer un nouvel aspect de cette performance collective que je juge pertinent d'aborder tel un rituel, je vais m'atteler tout au long de ce chapitre à souligner la structuration de l'action qui la compose. Cette structuration venant à exemplifier l'idée que la *mística* puisse répondre à la forme « théâtre-rituel », laquelle se trouve à mi-chemin entre une mise en scène théâtralisée par des protagonistes humains et non-humains, à travers l'organisation sémiotique d'un espace scénique, et une action ritualisée ayant pour caractéristiques d'être non-intentionnelle, stipulée, élémentaire et saisissable (Houseman, Severi : 224). Le théâtre-rituel ainsi défini dresse un cadre conceptuel à partir duquel il est possible de saisir les éléments constitutifs de sa structuration. Ces éléments, dont certains ont fait l'objet de développements dans les chapitres précédents, sont : l'espace potentiel, l'interaction procédurale, les marqueurs vestimentaires de la dimension socialisée des corps, les lectures de texte, les locuteurs /énonciateurs graphiques, les prières, les discours et chants, et les usages des objets.

Ce théâtre-rituel partage quelques-unes des caractéristiques observées par Michel Leiris au sujet du théâtre joué et du théâtre vécu dans le rituel thérapeutique du Zâr en Ethiopie. Compte tenu, d'une part, de l'intervention des « *entités qui ne sont pas simplement des êtres mythiques ou légendaires mais bel et bien des personnages se présentant devant une assistance avec le langage qui les caractérise*⁴⁴² », et d'autre part, du vécu partagé par les animateurs et les participants⁴⁴³. Michel Leiris suggère, à partir de ces caractéristiques, jointes à une mobilisation des statuts des animateurs et de la zone géographique où le rituel s'exerce, qui intervient tel un facteur de sophistication du rituel, l'existence d'espace-temps spécifiques à la formalisation théâtralisée de la vie collective. (Leiris : 127)

Après description du dispositif corrélatif à ce théâtre-rituel, je focaliserai mon attention sur la pratique du chant en tant qu'élément constituant de la forme de ce théâtre-rituel et tel un marqueur du corps ontologique, politique et onirique formé par l'assemblée. Les chants entonnés à l'unisson, comme je l'indiquerai par la suite, sont les signes et les expressions de ce corps, et certains d'entre eux, l'expression de la présence ontologique de la figure de Dieu⁴⁴⁴. Mais avant cela, je vais être obligé au cours de la présente introduction de définir l'acception que je donne au concept de « *voix*⁴⁴⁵ ». Puisque c'est à partir de ce « dispositif technicisé » - la voix se définit *a priori* comme une technique du corps locutoire, rhétorique ou artificialisé – de

⁴⁴² M. Leiris, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Paris, France, 1980, p. 123

⁴⁴³ Ibidem, p.124

⁴⁴⁴ Michel Poizat allant jusqu'à dire qu'au sein de la tradition chrétienne, le chant incarne la voix de Dieu.

⁴⁴⁵ Objet commun aux études d'ethnopoétique dont Florence Dupont donne une acception, dont certains des termes se recouperont avec la définition que je donne de cet objet, qui a pour conséquence une attention accrue, orientée vers la matérialité de l'énoncé inscrit dans une situation événementielle d'énonciation spécifique : la performance : « *Nous étudions ces performances poético-musicales-on pourrait dire aussi simplement ces « voix » à condition de donner au terme une extension inhabituelle-dans leur complexité esthétique et leurs langages multiples : paroles, vocalisations, mélodies, musique instrumentale, gestuelle du corps, danse, parcours et création d'espace et de temps ; elles constituent aussi des évènements sociaux et culturels qui impliquent les relations des co-énonciateurs entre eux et avec le monde où ils vivent. Elles sont donc prises dans un réseau de contraintes, d'effets, de significations. C'est ce réseau que nous étudions.* » F. Dupont, « Introduction », dans *La voix actée : pour une nouvelle ethnopoétique*, Édition Kimé, 2010.

laquelle se déploie nombre des éléments structuraux de cette *mística*. « Voix » dont j'ai évoqué la potentialité organisationnelle en conclusion du chapitre 3, qui compte parmi un ensemble de caractéristiques s'appuyant sur différentes configurations relationnelles entre le corps et la voix. Dont certaines sont résumés par la dernière section, du chapitre d'ouvrage, rédigé par Alain Rabatel, intitulé *La voix « comme dimension locutoire de l'acte d'actualisation », comme « signature sonore⁴⁴⁶ »*.

Celle relative au corps en tant qu'il est le réceptacle d'une pluralité de « voix » (notion qui en ce cas se rapproche de celle de point de vue), est exemplifiée par les notions complémentaires de « pluralité des personnes » et de « polyphonie ». D'après la conception que Kawada Junzo donne de cette première notion, à partir de la théorie vernaculaire *Mosi* du langage, le langage fait figure de parure dont le sujet de l'énonciation revêt le destinataire. Ainsi la position du sujet locuteur s'y trouve mise en relation avec « d'autres éléments qu'elle-même à travers l'émission de la voix » (Junzo : 186). Ce pluralisme s'observe aussi bien au niveau de l'élaboration collective d'un récit (Junzo : 187) qu'au niveau d'un récit individué qui mobilise un ou plusieurs énonciateurs (Junzo : 188). Cette pluralité n'a pas le même statut énonciatif, selon les genres discursifs, à travers lesquels celle-ci est engagée. Cependant, Kawada Junzo entrevoit à travers les diverses formes de ce pluralisme une certaine continuité, dès lors que la diversité de ces formes est envisagée du point de vue de la personne verbale. L'une des conséquences de cette théorie vernaculaire est que l'habillage du destinataire de l'énonciation par la voix du locuteur, autrement dit, par la persona⁴⁴⁷, c'est-à-dire par le masque qui l'habite et qui entraîne un dédoublement du locuteur, en vient ainsi à transfigurer la nature du destinataire, sa persona, autrement dit son masque. Transfiguration qui opère, soit à partir de l'emploi de plusieurs sujets grammaticaux (individués ou collectifs) désignant un ou plusieurs destinataires, soit à travers une relation d'interlocution qui exclut la possibilité d'un tiers grammatical. Dans le cas, d'une mise en scène plurielle de sujets grammaticaux, Kawada Junzo souligne la pluralité des points de vue adoptée par un même locuteur, lui permettant ainsi de s'identifier aux destinataires qu'il interpelle (Junzo : 203). De manière complémentaire, la notion de polyphonie fait intervenir différents sujets parmi les productions langagières d'un locuteur. Le sujet étant lui-même divisé selon la distinction établie au niveau linguistique entre le locuteur (considéré comme étant responsable de l'énoncé et comme faisant usage des marqueurs qui ont pour rôle de le situer parmi une relation d'interlocution⁴⁴⁸) et l'énonciateur (considéré tout d'abord comme un locuteur second construit par le locuteur, de nature intralinguistique). L'énonciateur fait ainsi l'objet d'une instrumentation par le locuteur sous les traits d'un discours syntaxiquement (discours indirect) ou discursivement (discours direct) rapporté.⁴⁴⁹ Le discours rapporté caractérise la nature pluri-vocale et donc polyphonique induite chez un locuteur du fait de son emploi. De ce point de vue, la notion de polyphonie à travers la division du sujet en locuteur et énonciateur entretient une complémentarité substantielle avec la notion de « pluralité des personnes » que Kawada Junzo relève à partir de ses observations des pratiques langagières *Mosi*. Dans la mesure où l'hétérogénéité énonciative qui s'observe à travers l'une et l'autre de ces notions atteste, dans un cas, d'une pluralité de consciences et/ou

⁴⁴⁶ A. Rabatel, « Les relations Locuteur/Énonciateur au prisme de la notion de voix », dans *Benveniste après un demi-siècle. Regards sur l'énonciation aujourd'hui*, Éditions Ophrys, Paris, 2013.

⁴⁴⁷ J. Kawada et M. Augé, *La voix: étude d'ethno-linguistique comparative*, traduit par Sylvie Jeanne, Paris, France, 1998, p. 201

⁴⁴⁸ C. Maury-Rouan, R. Vion et R. Bertrand, « Voix de discours et positions du sujet », *Cahiers de praxématique*, n°49 (décembre 2007), p. 3

⁴⁴⁹ Ibidem p. 3

de masques discursifs, et dans l'autre, d'une pluralité de voix (ou de sujets) au sein d'une même voix⁴⁵⁰. Le versant définitionnel le plus radical de la notion d'énonciateur s'exprime à travers la notion de point de vue rattaché à la modalité adoptée par l'énoncé (c'est-à-dire l'attitude du locuteur vis-à-vis du contenu propositionnel de son énoncé). Modalité de laquelle participent les aspects prosodiques et comportementaux des locuteurs. Ces notions étroitement complémentaires supposent donc une pluralité de points de vue et de consciences au sein d'une même « voix » entendue telle la mise en corps expressive d'une hétérogénéité énonciative. Les énoncés vocaux deviennent ainsi l'expression de la présence de l'invisibilité des corps, des points de vue exprimés, comme se rattachant à ce qui fait sens à travers la physicalité de la voix (c'est-à-dire, à la matérialité du corps locutoire et certaines des postures corporelles adoptées par le ou les locuteur(s).)

L'un des principaux traits que je vais souligner à travers ce chapitre réside dans le pouvoir instituant de la voix. Celui-ci est en effet support de modèles identificatoires et fait l'objet d'incorporation (Poizat : 145). Mais il est aussi le support réflexif de l'auto-constitutionnalité de collectifs, en tant que la voix est agie par le commun des corps⁴⁵¹.

À partir de la conception vernaculaire amérindienne *Yanomami*⁴⁵², qui à la différence de la distinction aristotélicienne séparant la voix (autrement dit le corps) de la parole, ancre la parole dans le corps assurant ainsi sous l'égide d'une modalité spécifique -indépendamment des supports matériels extériorisés (nommés « *peaux d'images ou de papiers* » ou « *ombres de paroles* », dès lors qu'il s'agit de documents sonores. Biais par lesquels les paroles pénètrent les esprits des humains). Système de références au travers duquel la narration équivaut à un don et les paroles à des « objets » transmis par le démiurge de cette mythologie, *Omama*, et les êtres-images *Xapiri* : connus des Yanomami, ainsi que leurs chants et danses qui peuplent la forêt. Ces paroles dont sont dépositaires les spécialistes rituels Yanomami s'originent d'un temps onirique et leur sont transmises de génération en génération à même le corps par les êtres-images. Transmission qui se traduit au cours de l'initiation par le souffle d'une poudre dans les narines du novice, acte sémiotiquement associé à la transmission des *Xapiri* par le spécialiste rituel à travers le souffle vital. Ces paroles constituent donc une technique commune aux spécialistes rituels et aux êtres-images que sont les *Xapiri*, qui permettent au spécialiste rituel de nourrir sa pensée des paroles des *Xapiri*.

Dès lors, je m'intéresserai à la question des locuteurs/énonciateurs⁴⁵³ graphiques qui parent les murs et les personnes rassemblés au sein de ce local syndical. À travers le prisme de cette théorie vernaculaire amérindienne qui permet de considérer ces paroles (ou ces voix scripturales) comme se rapportant à des êtres-images (soit des locuteurs), se déployant sur une diversité de supports matériels (des peaux d'images) et s'inscrivant à même les corps des participants, qu'elles soient lues ou vocalisées.

Ces paroles traduisent des intentions communicatives distinctes, en tant qu'elles participent soit de l'espace potentiel, soit des voix implicites des corps socialisés. Par-delà la diversité de ces intentions, celles-ci participent de la construction d'un locuteur/énonciateur

⁴⁵⁰ Point de vue qui rejoint la définition du sujet mise établi par Robert Vion, à savoir, celle d'un sujet complexe bâti à travers des relations et des formes énonciatives. R. Vion, « Du sujet en linguistique », dans *Les sujets et leurs discours*, Publications de l'université de Provence, 1998, p. 196.

⁴⁵¹ J. Butler, « “Nous, le peuple” : réflexions sur la liberté de réunion », dans *Qu'est-ce qu'un peuple ?*, La Fabrique, Paris, 2013, p.54

⁴⁵² Théorie vernaculaire rapportée par D. Kopenawa et B. Albert, « Paroles Données », dans *La chute du ciel*, Plon, 2010, pp 37-40.

⁴⁵³ Que l'acte d'écriture nécessite de redéfinir, je le montrerai par la suite.

scripturale complexe œuvrant à l'actualisation à l'agrégation des collectifs par ces écrits représentés.

L'objectif de ce chapitre, en complément de sa visée descriptive, est de répondre à l'interrogation suivante : comment la succession organisée des différents éléments constitutifs de ce théâtre-rituel en vient à former une idiosyncrasie collective et individuée, c'est-à-dire des attitudes corporelles, tant réflexives qu'à l'égard d'une altérité extérieure au collectif ainsi formé, à des fins de fabrication d'« *agents multiplicateurs*⁴⁵⁴ » ?

5.1. Dispositif et procédure d'ouverture du théâtre-rituel.



Photographie prise au commencement de l'interaction procédurale qui suivie cette mística

À première vue, la scène occupée par ce théâtre se présente tel un volume spatial à trois dimensions débordant d'écritures, d'images et de couleurs. Pour pouvoir en considérer chacun des détails et la scénographie, il s'impose à l'ethnologue, le choix d'un outil à travers l'usage d'un objectif photographique à focale variable permettant son ajustement à chacune des formes et reliefs circonscrits par ce volume. L'arrière-plan figure un premier espace recouvert d'écritures peintes ou apposées à l'aide de rubans adhésifs et délimitées par un cadre en bois. La majeure partie de ce cadre est occupée par une liste de slogans dont les lettres sont différenciées par leurs tailles et leurs teintes colorées. Le premier slogan qui occupe la partie supérieure de ce cadre est imprimé en couleur noire sur un fond blanc et se présente sous la forme d'une

⁴⁵⁴ Que l'on peut définir tel des représentants de l'entité « cinquième semaine brésilienne ».

exclamation: *Le pétrole qui doit être notre !* Ce même slogan est redoublé sur sa droite et mis en abîme à travers une carte géographique du Brésil figurée par un dégradé de couleurs, vert et jaune, sur un fond de couleur rouge. Fond sur lequel il est écrit à l'encre blanche: *Non aux enchères du pétrole*. En dessous de ce premier bloc d'écritures, on peut y lire cet autre slogan: *Privatiser* (en bleu sur un ruban de couleur jaune) *fait mal au* (en rouge sur un fond blanc) *Brésil* (en jaune et blanc sur un ruban de couleur verte). Le reste du texte qui figure en ce cadre est masqué par un rebord de table. Au-dessus de ce cadre, deux fanions imprimés de la centrale syndicale CUT (Centrale Unique des Travailleurs) délimitent les rebords d'une bâche, dont le fond est revêtu par les couleurs, verte et jaune. Sur ce fond, il est écrit à l'encre noire et à l'encre blanche: *Tout le pétrole et le gaz pour un petrobras 100% étatique*. À proximité figure le logo du syndicat sindipetro de Rio de Janeiro. Le fanion de gauche figure la lettre acronyme Q, du substantif quimico, en couleur blanche sur un losange de couleur noire, lui-même détourné par un fond blanc. Sur ce même fanion, en dessous de l'arête gauche du périmètre formé par ce losange, les sigles de la CUT sont représentés en couleur rouge et suivis d'une écriture à l'encre noire désignant la *confédération nationale de la branche chimique* à laquelle les sigles de la CUT sont rattachés. Le fanion de droite représente le sigle de la centrale unique des travailleurs en blanc sur un tissu de couleur rouge. À la droite du sigle, figurent le signe généralement associé aux marques commerciales déposées puis le terme Brésil graphiquement représenté sur un axe vertical. De manière à ce que cet écrit soit perpendiculaire au sigle de la CUT.

Au bas de cet arrière-plan, est dressée une table recouverte par un drap sur lequel a été peint le logo de cet événement, qui consiste dans le détournement graphique du drapeau du Brésil. Le cœur de ce drapeau, généralement occupé par la maxime empruntée à Auguste Comte « ordre et progrès », a été transformé en fleur dont les pétales sont formés par une ligne, qui se clôt sur elle-même, de « personnes » se tenant la main. L'intériorité formée par cette ligne est de couleur orange et son extériorité est de couleur bleue comme l'est habituellement la sphère recouvrant le centre du drapeau brésilien, qui est orné en ce cas, d'une tige et d'une feuille orientée vers la gauche. Le tout est apposé sur les losanges (jaune et vert) qui fondent quelques unes des caractéristiques de ce drapeau national. À la droite de ce drapeau, figurent les inscriptions suivantes: *cinquième* (écrite en chiffre) *semaine sociale brésilienne* (en couleur bleue et aux contours de couleur jaune) en deçà de cette inscription, *2011 à 2013* (en couleur verte et aux contours de couleur jaune), puis la phrase suivante: *Un nouveau chemin pour la société du bien vivre, l'État pour quoi et pour qui ?* La seconde partie de cette phrase, de couleur verte est dissemblable de la couleur qui figure la société du bien-vivre, qui est masquée par un morceau de tissu blanc délimitant les pieds de table, de quatre tissus imprimés et disposés à même l'estrade. Sur cette même estrade repose le matériel nécessaire à la sonorisation de cet espace. Face à l'estrade, se trouvent plusieurs rangées de chaises qui accueilleront participants et public.

C'est en ma qualité d'observateur participant de cette *mística*, et des effets induits par ces locuteurs graphiques et ses couleurs, sur ma perception⁴⁵⁵, que je vais construire le système, d'inférences et de relations, relatif aux couleurs en ce contexte employées. L'observation directe, dans un premier temps, souligne que les principales couleurs utilisées, à l'exception du

⁴⁵⁵ La tradition phénoménologique légitime cette démarche si l'on suit ce qu'écrit à ce propos Louis Marin. L. Marin, *De la représentation*, Hautes Etudes-Seuil/Gallimard, 1994, p.305

noir, du rouge⁴⁵⁶ et de l'orange, afin de délimiter ces graphies, sont dérivés des couleurs figurant sur le drapeau du Brésil. Le emploi de ces couleurs associées à ces locuteurs scripturaux et les détournements graphiques du drapeau et de l'image cartographique du Brésil suggèrent, une redéfinition de la « voix » du corps territorial (ou spatialisé) définit de manière emblématique par ces représentations.

Initialement, le drapeau du Brésil est composé d'un losange jaune sur un fond vert, il se tient au milieu de cet emblème une sphère bleue parée d'une bande et de vingt-sept étoiles blanches. Sur cette bande est inscrite en vert la devise « ordre et progrès » inspirée d'une citation d'Auguste Comte : *L'amour pour principe, l'ordre pour base et le progrès pour but*⁴⁵⁷. L'actuelle forme du drapeau brésilien fut promulgué par le décret numéro quatre du dix-neuf novembre 1889, celui-ci en son premier article stipule : « *Le drapeau adopté par la République maintient la tradition des anciennes couleurs nationales-vert et jaune- de la façon suivante : un losange jaune dans un champ*⁴⁵⁸ *vert ayant dans le milieu la sphère céleste bleue, traversée par une zone blanche en sens oblique et descendant de la gauche vers la droite avec la légende-Ordre et Progrès- et pointillée par vingt et une étoiles parmi lesquelles celles de la constellation de la croix, disposées dans leur situation astronomique, quant à la distance et la taille relatives, représentant les vingt États de la République et la commune neutre*⁴⁵⁹. »⁴⁶⁰ Le décret du 18 septembre 1822 précède de quelques mois le décret d'indépendance politique du Brésil du mois de décembre 1822, associe le vert au printemps et le jaune à l'or. À ce propos, Michel Pastoureau relève un principe de composition graphique rattaché au système héraldique qui remonte au Moyen-âge européen, duquel s'inspire, d'après cet auteur la composition des drapeaux des entités territoriales du monde entier, et dont la description correspond à l'emploi des couleurs en ce local syndical⁴⁶¹.

Afin de préciser l'action des « êtres-images » passeurs de vocalités⁴⁶², j'aurais recours au dispositif énonciatif mis en œuvre par une linguiste, Jeanne-Marie Barbéris, à travers un article intitulé *Voix et Oralité dans l'écrit : la représentation graphique de la parole populaire dans des textes chansonniers*, en lequel, elle argumente en faveur d'une reconnaissance de la vocalité dans l'écrit. Cela, en complément de la lecture de l'ouvrage de Michel Pastoureau qui

⁴⁵⁶ Qui se rapportent, de mon point de vue, de manière autoréférentielle aux syntagmes que ces couleurs symbolisent, la couleur noire se trouvant ainsi associée au pétrole, au gaz, au syndicat Sindipetro et au collectif et la couleur rouge à la douleur exprimée.

⁴⁵⁷

Source : [http://pt.wikipedia.org/wiki/Bandeira_do_Brasil#cite_noteDecreto de D. Pedro I de 18 de setembro de 1822-3](http://pt.wikipedia.org/wiki/Bandeira_do_Brasil#cite_noteDecreto_de_D._Pedro_I_de_18_de_setembro_de_1822-3), consulté le 28 mars 2015.

⁴⁵⁸ Le champ sémantique du terme campo réfère à la terre arable : campagne, champ, pré, terrain.

⁴⁵⁹ La commune neutre désigne la situation administrative du Brésil entre 1834 et 1889 source: http://pt.wikipedia.org/wiki/Munic%C3%ADpio_Neutro, consulté le 28 mars 2015.

⁴⁶⁰ Art. 1º A bandeira adoptada pela Republica mantem a tradiçao das antigas cores nacionais - verde e amarela - do seguinte modo: um losango amarelo em campo verde, tendo no meio a esfera celeste azul, atravessada por uma zona branca, em sentido obliquo e descendente da esquerda para a direita, com a legenda - Ordem e Progresso - e ponteadada por vinte e uma estrelas, entre as quaes as da constellação do Cruzeiro, dispostas da sua situação astronomica, quanto á distancia e o tamanho relativos, representando os vinte Estados da Republica e o Municipio Neutro (...) source : http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D0004.htm, consulté le 28 mars 2015.

⁴⁶¹ M. Pastoureau, *Couleurs, images, symboles: études d'histoire et d'anthropologie*, Le Léopard d'Or, Paris, 1989, pp 44-45.

⁴⁶² Point de vue applicable à l'image graphiquement détourné du Brésil, compte tenu du parallélisme qu'elle entretiendra avec l'un des chants.

décrit une forme d'anthropomorphisme⁴⁶³, en vue de soutenir l'hypothèse que ces couleurs associées aux « voix » de ces énoncés scripturaux participent de leurs physionomies prosodiques. Chaque couleur (à travers son effet perlocutoire) s'en trouverait ainsi figurer un ton associé à l'activité lectoriale qui en rythme le déchiffrement et l'organisation. Cette hypothèse entend se positionner du point de vue, de la réception des « *dimensions pragmatiques et performatives des artefacts* ⁴⁶⁴ », à travers la forme pourvue par ce « théâtre-rituel ». Par ailleurs, je voudrais souligner le fait relatif à la congruence de ces couleurs et de ces écrits comme instaurant un système de relations entre des entités non-humaines et les participants.

C'est à travers une « *voix de nature dialogique* », que Jeanne-Marie Barbéris entreprend son étude au sujet des « *voix écrites* » figurant au sein d'un corpus composé de textes chansonniers qui placent le lecteur, non pas devant des scripteurs en tant que tels, mais devant des locuteurs rendus présents, par la scription. Le parallèle de courte portée, entre la nature dialogique du corpus de l'auteur et la nature dialogique des inscriptions murales qui intéresse ce chapitre, n'autorise pas un remploi aveugle de la judicieuse méthodologie qu'elle met en œuvre. Cependant, la comparaison qu'elle établit en fin d'article, entre l'oralité dialogique et l'écrit, autorise d'un point de vue heuristique un traitement similaire de la « voix » et de l'écrit.

Le parti pris théorique de l'auteur l'amène à s'intéresser à la question de la vocalité dans l'écrit, puis à dresser trois axes d'exposition parmi lesquels figure une redéfinition du couple locuteur/énonciateur, à partir de l'implication du scripteur et du lecteur induit par ces écrits. « *Est nommée locuteur(L) l'instance qui prend en charge l'actualisation locutoire du message, sur le plan phonique et graphique. L'énonciateur (E) assume pour sa part l'actualisation modale et déictique.* ⁴⁶⁵ » Le premier axe vise à souligner un phénomène d'identification-différenciation entre scripteur et lecteur à travers la « *résonance* » émotionnelle et motrice induite par la communication écrite⁴⁶⁶. Le second axe redéfinit, quant à lui, les positions de locuteur et d'énonciateur à partir du concept d'actualisation, qui constitue une interface interprétative entre les « virtualités de la langue et le discours », à travers trois niveaux qui y sont corrélés, relatifs aux processus programmatiques (l'à dire), élocutifs ou scripturaux (le dire), et de mise en mémoire (le dit) des messages. Auxquels vient s'adjoindre la question du modus qui participe d'une position incarnée et affective, selon les termes d'une dialectique de l'accord et du désaccord du locuteur et d'une prise en charge négociée des modalités par l'énonciateur. Chacune de ces positions énonciatives occupe un niveau de l'actualisation modale. Les énoncés, à travers ce dispositif, étant dialogiquement organisés à partir du point de vue du destinataire. Le troisième axe définit le dialogisme tel un phénomène de double énonciation reliant un énonciateur/locuteur à un énonciataire/locuteur.

Ce dispositif énonciatif est judicieux, dans la mesure où il rend compte des interactions vocalisées et muettes, médiatisées par l'écriture, impliquant un scripteur puis un lecteur, en tant que locuteurs. Ainsi que de la dimension prosodique et dialogique de ces interactions, à travers toutes les caractéristiques imputables au corps parlant, que j'associe en ce cas, à la coloration conventionnelle et autoréférentielle de ces écrits. Ce qui fait d'eux des médiateurs de relations à plusieurs termes engageant des entités non humaines.

⁴⁶³ Selon la définition qu'en donne Carlos Fausto et Carlo Severi, au travers « d'une relation » quasi-« spéculaire entre un objet et une personne ». *L'image rituelle*, C. Fausto, C. Severi (éd.), L'Herne, Paris, France, 2014, p.9

⁴⁶⁴ Ibidem, p. 10

⁴⁶⁵ J.-M. Barbéris, « Voix et oralité dans l'écrit : la représentation graphique de la parole populaire dans des textes chansonniers », *Cahiers de praxématique*, n° 49 (décembre 2007), p.4

⁴⁶⁶ Ibidem.

Afin d'illustrer le système d'inférences et de relations construit à partir de ces écrits colorés, je vais reprendre les deux principaux énoncés locutoires, au commencement de cette section décrit :

-Tout le pétrole et le gaz pour un petrobras 100% Étatique !

-Le pétrole qui doit être notre ! Privatiser fait mal au Brésil.

La proposition déclarative et exclamative du premier énoncé, estampillé par le logo du syndicat Sindipetro, met en relation une entreprise de gestion des énergies fossiles et la République Fédérale du Brésil. Cet énoncé, du point de vue de son organisation dialogique (que souligne l'usage de colorations distinctes au sein de ce même énoncé), entremêle la « voix » de ce syndicat, et celle redéfinie de l'État fédéral du Brésil (comme répondant implicitement à l'interrogation posée par cette « cinquième semaine sociale » : *L'État pour quoi et pour qui ?*). La couleur du support sur lequel est imprimé cet énoncé accentuant la relation emblématique que cette entreprise et cette république entretiennent.

La seconde proposition composée par la succession de deux énoncés, d'une part, un énoncé exclamatif exprimant une nécessité collective, et d'autre part, un énoncé dont la double énonciation suggérée par l'emploi de deux verbes d'action décrit la cause d'une atteinte fictive de l'entité territoriale représentée par cet énoncé. Cette proposition déclare, dans un premier temps, l'être public et commun du pétrole comme transcendant la « voix » muette de la fédération. Les colorations, noire et blanche, associées à cet énoncé, laissent ainsi supposer, que la « voix » du syndicat s'affirme sur celle de la fédération⁴⁶⁷. Puis, dans un second temps, la douleur fictive infligée au corps spatialisé de l'entité territoriale qu'est le Brésil. La pluralité des couleurs des graphies employées au cours de cette seconde énonciation, souligne la polyphonie des locuteurs/ énonciateurs non humains constitutifs de ce second énoncé. Le terme *privatiser* écrit en bleu sur une bande de couleur jaune se trouvant conventionnellement associé à la voix de la « sphère céleste » et à celle muette de l'« or » respectivement représentés par la couleur bleue et la couleur jaune figurant sur le drapeau du Brésil. La couleur rouge du syntagme *fait mal au*, est autoréférentiellement associée au dit de ce syntagme. Cette « voix » politique (le rouge étant en contexte associé à la Centrale Unique des Travailleurs, et politiquement rattaché au socialisme) s'affirme sur la « voix » muette de la fédération. Le terme Brésil, étant graphiquement assimilé au logo de l'entreprise petrobras. Cette association sémiotique entre l'entreprise petrobras et le terme Brésil suggère de manière métonymique, au regard de l'énoncé, que la privatisation de l'entreprise petrobras équivaut à une atteinte de l'intégrité du corps territorial ainsi représenté.

De la sorte ces énoncés mettent en relation les entités représentées par l'entreprise petrobras et le Brésil, et les « voix » non humaines du syndicat Sindipetro, du ciel, de l'or, du socialisme et de la fédération.

L'association heuristique entre prosodie et couleurs codifiées selon le principe de composition héraldique, suppose qu'à la suite de cette association, l'on puisse parler d'une structuration prosodique relative aux locuteurs formés par les graphies ornant les murs du syndicat Sindipetro, les variations de couleurs participent ainsi aux découpages prosodiques des énoncés nécessaires à leur actualisation modale, c'est-à-dire à l'inférence des structures syntaxiques rattachés au sens de ces énoncés.

⁴⁶⁷ Si l'on en suit l'idée évoquée par Michel Pastoreau d'une correspondance de l'ordre des couleurs et de l'ordre social. Pastoreau, Michel (années), *Couleurs, images, symboles. Etudes d'histoire et d'anthropologie*. Le Léopard d'Or, p.25. Ce qui explique la primauté de l'association de la couleur blanche et celle de l'Etat, sur les autres entités par cette couleur représentée.

Dès lors il s'observe, à travers ces éléments constitutifs du dispositif corrélé à la tenue d'une *mística*, une redéfinition de l'ordre relationnel, emblématique et sociétal qui lui préexiste à travers le détournement graphique du drapeau du Brésil et des graphies qui y sont associées dont l'élaboration complexe vise l'incorporation, par les participants au cours de la *mística* à venir, de la transfiguration de cet ordre relationnel, emblématique et sociétal en compléments des éléments structurant de cette *mística* visant la formation d' « *agents multiplicateurs* ».

5.2. Mise en scène énonciative plurielle et procédure de formation et d'actualisation de la position de sujet « Nous »



Légende : (première image) *L'État pour quoi et pour qui ?* Source: <http://www.semanasocialbrasileira.org.br/>, consulté le 15/03/2015



Légende : (seconde image) *Un nouvel État, chemin pour une nouvelle société du Bien Vivre. En recherche des signes des Temps, réflexion critique sur l'histoire des jours actuels.* Source: <http://www.semanasocialbrasileira.org.br/>, consulté le 15/03/2015.

Une fois la scène investie, au fur et à mesure des arrivées des participants, qui trouvent à l'entrée de la salle Maria Alice pour les accueillir et leur remettre un fascicule dont la couverture reproduit les motifs visibles sur le drap imprimé recouvrant la table (à cette nuance près que les « personnes » qui s'y donnent la main ont des physionomies dissemblables), ainsi qu'un chansonnier (voir annexes 5). Les animateurs de cette *mística* (Marcelo et Tobias) occupent le devant de l'estrade inoccupée, Tobias est vêtu d'un t-shirt imprimé sur le devant, qui figure une mappemonde des cinq continents, barrée par une flèche décroissante de couleur rouge. Au-dessus de laquelle il est inscrit en rouge Onzième rencontre des sciences sociales.

Au dos de son t-shirt, est imprimée une citation d'Eduardo Galeno (en couleur noire), en deçà d'un logo en forme sphérique: *Nous sommes ce que nous faisons mais nous sommes, principalement, ce que nous faisons pour changer ce que nous sommes*⁴⁶⁸. Son cou est orné d'un collier en perles de bois noir, l'une des extrémités du collier qui en constitue le devant alterne des perles d'une dimension très largement supérieure à toutes les autres, et sont de couleurs blanches et noires, son acolyte, Marcelo, est quant à lui vêtu d'un polo vert et d'un jean bleu. Marcelo demande aux participants de se référer au chansonnier qui leur a été remis, qu'il désigne à travers le syntagme « *livres du peuple* », chacun des chants qui y figurent, sont numérotés.

Un guitariste nommé Jorge entame une mélodie, débute alors, un chant intitulé Utopia de Zé Vincente:

*« Quand le jour de la paix renaître/ Quand le soleil de l'espérance briller/ Je vais chanter/ Quand le peuple dans les rues sourire/ Et la rose de nouveau fleurir/ Je vais chanter/ Quand les murs tomberont sur le sol/ Quand les tables seront remplies de pain /Je vais chanter/ Quand les clôtures qui encerclent les jardins, détruites/ Alors les jasmins vont parfumer/ Ce sera comme si entendre la chanson/Chantant de nouveau/ Dans le regard des gens la certitude des frères règne du peuple (2fois)/ Quand les armes de la destruction/ Détruites en chaque nation, Je vais rêver/ Et le décret qui enferme l'oppression,/ Signé seulement dans le cœur, va triompher/ Quand la voix de la vérité se fera entendre / Et le mensonge ne plus exister/ Il sera enfin/ Le temps nouveau de l'éternelle justice/ Sans plus de haine, sans sang et convoitise/ Qu'il en soit ainsi. »*⁴⁶⁹

Le chant est entrecoupé par une prise de parole de Marcelo, relative à la disposition spatiale occupée par les participants et aux intonations que doivent suivre ce chant, dont le refrain est entonné à l'unisson à la demande de Marcelo. Quelques voix accompagnent sporadiquement le reste du chant.

Après ce premier chant, Marcelo entame un dialogue avec les participants qu'il salue à nouveau et dont il est salué en retour. Celui-ci les interroge quant à leurs lieux d'habitation, il opère ainsi un recensement des communes et quartiers de la région de la Baixada Fluminense et de Rio de Janeiro qui sont, dans le cadre de cette réunion, représentés: Caxias, Niterói, São João de Meriti, Campo Grande, Mesquita, Nova Iguaçu, Belford Roxo, Majé, Queimados, São Gonçalo, Honório Gurgel, Zona Sul, Tijuca, Alto da boa Vista. Marcelo se fait l'écho des lieux énoncés et des remarques faites à ce propos par les participants, en les répétant.

Le moment est venu de procéder à la formulation d'une série d'énoncés qui établissent la configuration relationnelle rattachée à la procédure d'ouverture de cette *mística*. Les participants se lèvent de leurs chaises, le fond sonore, distinct de l'instrumentation à cordes qui accompagnait le premier chant, consiste en une nappe d'harmoniques émise par un synthétiseur ou une bande sonore. La voix de Marcelo se fait posée et il déclame :

Alors allons ensemble... Donner le début de notre spiritualité célébration et allons ensemble remercier le Dieu de la vie. Pour chacun de nous, pour notre existence, pour ce que nous sommes. Dieu à créer l'humanité pour vivre en pleine harmonie avec la terre et comme un amour pour lui, et nous sommes ici aujourd'hui tous ensemble au sein de ce forum donnant le début de cette cinquième semaine avec la mère terre. Liberté pour toutes les personnes, liberté d'expression de la liberté du système. Avant d'arriver

⁴⁶⁸ Pour lire cet intitulé en langue vernaculaire, se référer aux annexes 5, texte p. 206.

⁴⁶⁹ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer au chansonnier figurant dans les annexes 5, p. 43-44.

à cette demande du système, allons remercier le seigneur de la vie, pour notre existence⁴⁷⁰.

Énonciation à laquelle il joint des interrogations formulées, par le biais d'un « je » spéculaire et performé, et qui s'en trouve ainsi, sans avoir recours à une forme d'adresse interlocutive individuée et collective, à susciter l'identification de chacun des participants, quant au sens d'une existence pour autrui « *Pour qui j'existe ?* », quant à leur identité « *Qui suis-je ?* » et en dernier lieu, quant au sens ontologique de leurs actions: « *Qu'est-ce que je fais, pour être ?* »? Il s'ensuit de longues secondes de silence de Marcelo sur ce fond musical. Marcelo annonce ensuite le numéro de la chanson suivante, intitulé Foi Deus « *Ce fût Dieu* ». La guitare et le chant reprennent:

« Ce fût Dieu qui fît le ciel/ La chambrée des étoiles/ Il fît aussi le poète/ Pour converser avec elles/ Il fît la lumière qui éclaire/ Ma route de sourire/ Et le serpent qui fût expulsé/ De plus d'un million d'eden/ Ce fût Dieu qui vous fît/ Ce fût Dieu qui fît l'amour/ Il fît naître l'éternité/Dans un moment de tendresse/ Il fît jusqu'à l'anonymat/ Des affects cachés/ Et la tristesse des amours qui furent détruits/ Ce fût dieu !/ Ce fût dieu qui fît le vent/ Qui souffle dans tes cheveux/ Ce fût Dieu qui fît la rosée/ Qui mouille ton regard/ Ton regard.../ Ce fût Dieu qui fît la nuit/ Et une guitare retentissante/ Ce fût Dieu qui fît l'agent/ Seulement pour aimer, ah! Ha! / Seulement pour aimer/ Seulement pour aimer⁴⁷¹. »

Durant ce chant, entonné par une grande partie des participants, un premier défilé composé d'un homme et de six femmes s'avance, chacun et chacune est porteur d'un objet: des textes qui seront lus, des jarres contenant eau et terre, deux drapeaux l'un aux couleurs de la république fédérale du Brésil, l'autre rouge avec un message réclamant une réforme politique et une constitution. Une fois ce chant passé, Marcelo énonce le fait d'avoir vie tel un bien relevant d'une capacité collective à l'organiser et annonce la déclamation des quelques principes de la société du bien-vivre, principes qui figurent sur les textes amenés jusqu'à l'estrade.

L'une des femmes ayant participé du cortège lit son texte, avant de le déposer sur l'estrade:

« Dieu a donné la vie et les droits aux pauvres, à tout être vivant et de la mère Terre. Respecter la Terre et la vie dans toute sa diversité. Reconnaître que tous les êtres sont interconnectés et que chaque forme de vie a une valeur indépendante de l'être humain, de l'usage humain. Les humains : affirmer la foi dans la dignité inhérente à tous les êtres et au potentiel intellectuel. La terre est inhérente à tous les êtres artistiques, éthiques et spirituels de l'humanité⁴⁷². »

Un homme lui succède, il en fera de même avec son texte, il le déposera sur l'estrade comme chacune des locutrices:

« Prendre soin de la communauté de vie avec compréhension, avec compassion et amour, dans les discussions qui construisent l'entendement, savoir entendre, écouter et négocier. Accepter, avoir avec un droit de posséder, d'administrer et d'utiliser nos propres ressources naturelles. Vous avez le devoir d'empêcher le préjudice causé au milieu ambiant et de protéger le droit des personnes et de la mère Terre. Affirmer que l'accroissement de la liberté, des connaissances et du pouvoir, comporte une responsabilité dans la promotion du bien commun. Respecter les différences, le respect

⁴⁷⁰ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 5, texte p.206-207.

⁴⁷¹ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer au chansonnier figurant dans les annexes, p. 43-44.

⁴⁷² Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 5, textes p.206-207.

*va au-delà de l'intolérance cela signifie respecter les différences et vivre bien avec elles.*⁴⁷³ »

Une autre locutrice aborde le thème de la construction d'une société démocratique:

*« Construire des sociétés démocratiques qui soient justes, participatives, soutenables et pacifiques, Veiller à ce que les communautés, à tous les niveaux garantissent les droits humains et les libertés fondamentales et pour chacun, l'opportunité de réaliser son plénier potentiel. Promouvoir la justice économique, rendre propice à tous la conception d'une subsistance significative, sûre et qui soit écologiquement responsable. Équilibre, démocratie, justice, moyen de communication, terre, nature, tout ce qui est aujourd'hui utilisé comme moyen d'exclusion doit être converti en outil de justice et d'inclusion. Valoriser l'identité, savoir manger, savoir utiliser et boire l'eau. Danser, travailler, valoriser l'agriculture, savoir se communiquer.*⁴⁷⁴ »

De nouveau un chant reprend (ne figurant pas sur le chansonnier). Deux autres personnes viennent apporter des objets à poser sur l'estrade: une flamme et une bible dont les présences matérialisent les référents mythiques mobilisés au cours des prises de parole et durant la lecture, la déclamation et le chant des textes de cette célébration. Un extrait de l'exode est lu par Tobias sous la forme d'une énonciation médiatisée par la voix de Yahvé, établissant ainsi une analogie entre les clameurs du peuple de l'ancien testament et celles du peuple brésilien : *« Yahvé dit : J'ai bien vu la misère de mon peuple qui est en Égypte. Écouter ses clameurs contre ses oppresseurs je connais ses souffrances, pour cela, je suis descendu les libérer des pouvoirs des Égyptiens et pour les faire s'élever de cette terre pour une terre fertile et une terre spatieuse où courre lait et miel*⁴⁷⁵ »

Tobias clôt cette lecture par l'énoncé suivant: *« Parole du seigneur. »* Auquel les participants, se faisant co-énonciateurs, surajoutent: *« Grâce à Dieu. »*

Marcelo, avant d'indiquer le numéro du chant à suivre, emploie un énoncé mobilisant à nouveau la figure de Yahvé : *Yahvé est descendu pour le Brésil et a vu le peuple clamer pour la justice et la liberté*⁴⁷⁶. À travers cet énoncé, qui établit un lien sémantique implicite entre la figure de Yahvé et celle du peuple (ce qui supposerait que le peuple s'est vu lui-même) par le biais d'un parallélisme syntaxique interne à cet énoncé, Marcelo opère une forme de condensation spatiale entre les couples d'opposés que sont le ciel et la terre, tel qu'a pu l'observer Pierre Déléage à propos des chants *rabi*. (Déléage : 127)

Puis de nouveau un chant est entonné selon la numérotation indiquée par Marcelo (la chanson est intitulée *O sal da Terra*, « *Le sel de la terre* »), ce chant, en plus d'être accompagné par Jorge, bénéficie des claquements de mains (et du ton enjoué des participants) marquant ainsi le rythme de ce chant et de cette mélodie:

« Marche!/ Je veux te dire sans secret/ Je parle de notre sol, de notre maison/ L'heure est venue d'arranger/ Temps !/ Je veux vivre plus de deux cents ans/ Je veux sans blesser mon semblable/ Sans pour cela me faire du mal/ Nous allons avoir besoin de tout le monde/ Pour bannir du monde l'oppression/ Pour construire la vie nouvelle/ Nous allons avoir besoin de beaucoup d'amour / La félicité habite à côté/ Et qui n'est pas trompé peut voir/ La paix sur terre, amour/ Le pied dans la terre / La paix sur terre, amour/ Le sel de la terre/ C'est la plus belle des planètes/ Tant te maltraite pour l'argent/

⁴⁷³ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 5, textes p.207-208.

⁴⁷⁴ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 5, texte p. 208

⁴⁷⁵ Ibid

⁴⁷⁶ Javé desceu para o Brasil e viu o povo clamar por justiça e liberdade.

Toi qui est le navire notre sœur/ Chante/ Mène ta vie en harmonie/ Et alimente nous avec tes fruits / Toi qui est l'homme de la masse/ Nous avons besoin de tout le monde/ Un plus un est toujours plus que deux/ Laisse naître, amour/ Laisse couler l'amour/ Laisse croître, amour/ Le sel de la terre⁴⁷⁷. »

À la suite Marcelo demande aux participants de lever la main droite (chacun des participants la lève le coude plié) la paume dressée en avant et de répéter les phrases qu'il énonce, pour dit-il, demander la bénédiction du Brésil et des participants. Les énoncés qui émanent de Marcelo et répétés par les participants sont les suivants: « *Que le seigneur de l'espérance*⁴⁷⁸ » « *Emplisse chacun de nous* » « *D'une joie complète et de paix* » « *Pour que nous débordions d'espérance* » « *En construisant la société du bien-vivre* » « *Marquée par le bon vouloir* » « *Du bien dire* » « *Du bien faire* » « *Que toute la bénédiction descende sur nous* » « *Amen* », « *Axé*⁴⁷⁹ » ou « *Aché*⁴⁸⁰ », « *Guare re*⁴⁸¹ » ou « *Arere*⁴⁸² » « *Alleluia* »⁴⁸³.

- Structuration de cette séquence d'actions.

Le nombre important d'éléments, qui organise cette première séquence d'actions, nécessite, d'une part, d'en restituer l'ordonnement, et d'autre part, d'en distinguer les modalités, selon qu'elles requièrent ou non l'implication des participants, tantôt destinataires, objets et acteurs de ces différents registres d'action.

Cette séquence d'actions comprend, dans l'ordre temporel de son déroulement:

- Un chant entrecoupé des indications relatives à la prosodie de ce chant et à la disposition des participants dans l'espace.
- Une énonciation stipulant le commencement de cette *mística*
- Des salutations (répétées) suivi d'un dialogue
- Une « prière »
- Un chant suivi d'une procession et d'un dépôt d'objets.
- Des lectures de textes suivies du dépôt des textes lus.

⁴⁷⁷ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, voir le chansonnier figurant en annexes 5 p.43-44.

⁴⁷⁸ Pour lire ces énoncés en langue vernaculaire, se référer aux annexes 5, texte p. 209.

⁴⁷⁹ Terme d'origine Yoruba emprunt au culte du Candomblé, dans son ouvrage intitulé *La quête de l'Afrique dans le candomblé : Pouvoir et tradition au Brésil* (Editions Karthala, 1999) Stéfania Capone en donne la définition suivante : « *force sacrée, qui peut être inscrite dans les personnes initiées ou des objets rituels. Un axé est aussi une tradition religieuse qui se donne une origine réelle ou mythique, liée à une maison de culte considérée comme la matrice de toutes celles qui appartiennent à la même famille de saint. Du Yoruba à se : « ordre, commande, autorité* ». » p.333 « *Le mot axé désigne aussi l'ensemble du Terreiro* » p.43 (...) « *indique à la fois la maison de culte et la communauté des initiés liée à celle-ci.* » p.338. Si bien qu'en contexte l'emploi du terme axé désigne à la fois la force et l'énergie dont sont investis le dispositif, les objets et les participants qui prennent place. De plus, cet emprunt au culte du Candomblé ne me paraît pas anodin au regard du potentiel transformateur dont est dépositaire la figure multiple d'Exu « *dieu médiateur, messenger et interprète des orixas* », p. 335.

⁴⁸⁰ Terme désignant les indiens Guayaki, vivant dans un pays frontalier au Brésil le Paraguay. P. Clastres, « *L'arc et le panier* », dans *La société contre l'État*, Éd. de Minuit, 2011.

⁴⁸¹ Terme guarani, composé de deux suffixes, désignant une personne des temps anciens.

⁴⁸² Terme ubamdiste yoruba qui signifierait "regarde la bagarre"; "regarde la fête". Source: <http://desvendandoaumbanda.blogspot.pt/2008/08/glossrio.html>

⁴⁸³ Cette bénédiction confirme le point de vue de Marina Rougeon qui à ce propos écrit : « *Les pratiques de bénédiction puisent et alimentent un fonds commun de croyances, du fait qu'elles engagent un travail avec des guides spirituels, des entités qui appartiennent à plusieurs panthéons religieux, catholicisme populaire, spiritisme, umbanda, candomblé, ce qui contribue à les réactiver de manière inédite* » M. Rougeon, « *Effets de regards, effets d'images et pratiques de bénédiction. Terrain et expériences photographiques à Goiás (Brésil)* », dans *Pratiques religieuses afro-américaines*, Éditions Academia, Louvain La Neuve, 2013, p. 88. À ceci près qu'elle ne relève la présence des ontologies amérindiennes, contrairement à ce qui s'observe dans le cadre de cette ethnographie.

- Un chant suivi d'une procession et du dépôt des objets.
- Une « prière »
- Un chant
- Une bénédiction à main levée (répétée).

À partir de l'ordonnement observé de cette séquence d'actions, il est possible de distinguer différents registres : un registre d'énonciations ordinaires (indications, salutations, dialogues), un registre d'énonciations religieuses puis un registre d'énonciations politiques. Ceux-ci adoptent deux modes d'expression l'un poétique (chants), l'autre littéraire (lectures, paroles) et sont associés à diverses actions (procession, dépôt d'une variété d'objets sur le rebord de l'estrade recouverts de pièces de tissu).

Les chants, et les énoncés religieux, requièrent la participation des personnes présentes en tant que co-locuteurs et destinataires de ces chants. Les chants traduisent ainsi la formation d'un entre soi, à travers des relations d'interlocution rapportées que ces chants mettent en scènes. Les énoncés actualisent linguistiquement la position de sujet « nous » désignant le commun des corps en présence.

- Musiques et chants

En vue d'éclairer la modalité d'action (ou l'agentivité) des chants et des musiques qui participent de la formation de l'entre-soi du collectif réuni en ces locaux. J'aurais recours à l'article de Julien Bonhomme, paru dans le cahier numéro 10 d'anthropologie sociale ayant pour champ thématique l'image rituelle, et à l'ouvrage de Julie Cavignac au sujet de la littérature du *Cordel* dans le Nord-Est du Brésil, puis à la conception vernaculaire des chants des spécialistes rituels araweté, telle que la restitue Eduardo Viveiros de Castro.

L'article de Julien Bonhomme, qui procède à une étude du symbolisme anthropomorphique dont sont parés les instruments de musique au cours de la pratique rituelle du Bweté, souligne les natures non-humaines et mythiques des « voix » que ces pratiques instrumentales font parler. L'agentivité comme le symbolisme anthropomorphique observés par Julien Bonhomme, au sujet de la pratique du Bweté, sont opératoires dans le cadre de cette *mística*. L'ouvrage de Julie Cavignac, m'aidera quant à lui, à mettre en lumière la structuration des chants convoqués au cours de cette séquence d'actions, ainsi que les biographies de leurs auteurs. Son analyse quant à la forme stylistique de cette littérature orale, au regard de l'univers référentiel que cette littérature mobilise, donne à penser la forme et le fond de la littérature du *Cordel* dans le Nord-Est du Brésil, tel le produit objectivé de schèmes stylistiques compénétrés entre les littératures amérindienne et européenne (orale pour l'une écrite pour l'autre) caractéristiques d'un imaginaire syncrétique. Le texte d'Eduardo Viveiros de Castro vise quant à lui à documenter le statut ontologique des chants Araweté et des usages qu'en font les spécialistes rituels.

Puisqu'en effet, la théorie vernaculaire du chant araweté telle que l'élabore Eduardo Viveiros de Castro, à travers une section de sa thèse intitulée *La parole autre : l'autre comme musique et ses chanteurs*, s'avère expliquer l'usage et les mises en représentation des chants qui opèrent à travers nombre des formes de *mística* recensées par cette thèse. Ainsi le mode de présentification des Dieux et des non-vivants chez les araweté procède du chant et du spécialiste rituel qui l'actualise. Le spécialiste rituel devient ainsi le médiateur privilégié des divinités, un fabricant d'énonciations chantées puis un « bénisseur ». Le principal instrument utilisé par le

spécialiste rituel a pour nom Aray, celui-ci entretient un symbolisme anthropomorphe similaire aux instruments du Bweté et notamment, à travers une intériorité qui fait de cet instrument un corps réceptacle d'entités. Il est la matérialisation et le support visible d'une force associée aux divinités puis à celle associée aux praticiens rituels. Il est objet de savoir et instrument d'actions pour les spécialistes rituels et les Dieux. Corps anthropomorphe masculin, auquel les femmes araweté ont accès puisqu'elles fabriquent sa structure. Cet instrument est joint à un système relationnel complexe à propos des catégories de genres (féminin et masculin) que cet instrument présentifie, figurant ainsi son potentiel transformateur, à l'endroit de ces catégories. Potentiel transformateur, dont je ne rendrai pas compte dans le cadre du présent chapitre.

J'en viens maintenant à ce que fait le spécialiste rituel en actualisant ces chants. La condition sine qua none à l'actualisation des chants par le spécialiste rituel réside dans l'inhalation de tabac. Il est le seul parmi les hommes adultes à prolongé son activité lyrique toute une nuit. Le chant s'en trouve ainsi associé, écrit Eduardo Viveiros de Castro, concomitamment et par intermittence à l'activité onirique des personnes et à l'ingestion de tabac. Quand les divinités et les non-vivants souhaitent advenir au monde, le chant procède par dédoublement narratif, racontant ainsi la descente de ces êtres. Ce procédé narratif fut rencontré par le lecteur, lors des scènes énonciatives qui mobilisèrent la figure de Yahvé. Les chants qui présentifient les divinités et les non-vivants sont accompagnés de danses. Eduardo Viveiros de Castro décrit ces musiques, attribuées aux Dieux, tel un élément central de la vie collective araweté. Les chants sont littéralement associés aux figures des divinités araweté. Le spécialiste rituel s'en trouve ainsi littéralement prêté sa voix aux divinités araweté, au point qu'il affirme n'avoir aucune maîtrise sur ces chants. Cette exogénéité musicale a deux implications, la première concerne le statut du spécialiste rituel imbriqué au sein d'une métaphore, visant à le comparer à un poste de radio, métaphore qui n'est sans rappeler celle dont use Kawada Junzo afin d'évoquer le statut des spécialistes rituels *Mosi*, comparés quant à eux à des hauts parleurs. Le nom d'un spécialiste rituel est rarement évoqué, quand il l'est, c'est sous la forme d'un énoncé rapporté, le plus souvent, afin d'évoquer la mémoire d'un spécialiste rituel disparu. Au contraire des musiques des dieux, des non-vivants et de celles des ennemis, désignés à travers les noms des « chanteurs-assassins ». La seconde concerne la localisation du corps de l'énonciateur, situé dans l'ailleurs de la voix qui l'actualise, compte tenu du fait que le spécialiste n'incarne pas (littéralement : « ils ne sont à l'intérieur de sa chair ») les chants qu'il actualise. Puisque qu'il narre et chante ce qu'il perçoit auditivement et visuellement, autrement dit ces corps chantés résideraient en dehors du corps qui les actualise. Cette interprétation constitue les termes de la théorie vernaculaire araweté, celle d'une actualisation de ces chants déprise des corps qui en sont les sources vocales. Cependant l'idée que ces chants soient actualisés à partir de l'en dehors du corps du spécialiste rituel, demande réflexion, car sans le corps du locuteur quelle que soit la nature du corps de l'énonciateur, pas de chant. À moins de considérer le spécialiste rituel comme le suggère Eduardo Viveiros de Castro et Kawada Junzo à sa suite tel un appareil externalisé de reproduction sonore, ce qui reviendrait à confondre un objet matériel et un humain. Ou à supposer, un changement de nature du corps du spécialiste rituel, lors de l'énonciation de ces corps chantés.

Les chants s'en trouvent ainsi assimilés aux corps des dieux à travers la négation assumée du corps énonçant ces chants. Leurs énonciations supposent une structure duelle de l'emplacement du corps du spécialiste rituel. Dédoublement que signifie l'extrait du texte d'Eduardo Viveiros de Castro, suivant : « *Excorporé par le rêve, le chamane ou son ancien*

corps (hiro pe) reste dans le réseau, tandis que son î- celui qui serait au ciel- sort et voyage. Mais c'est quand le î revient que le chamane chante. Et, quand les dieux descendent à la terre avec lui - qui est celui qui fait descendre (...) les dieux, ils descendent en corps, non dans son corps. Il n'est pas facile de distinguer cela, cependant. Ainsi, par exemple, le mouvement opinawi, le battement fort et rythmé du pied droit du chamane tandis qu'il danse accroupi et haletant, c'est l'indice de la présence des dieux sur terre, une occasion durant laquelle Yirinatoro a apporté sa fille, qui s'est démarqué par un opiwani spécialement fort, le commentaire fut (...) (la petite) a fait battre (le pied) de son père fortement.⁴⁸⁴ »

Autrement dit les kinesthésies adoptées durant les chants rituels sont celles des dieux ou des non-vivants invoqués, ce que signifie l'énoncé « ils descendent en corps ». C'est à ce point précis qu'Eduardo Viveiros de Castro opère une distinction entre une ontologie de l'incarnation et celle incombant à l'ontologie araweté, qui lui fait dire que l'idée d'une imbrication corporelle au sein d'un corps est extérieure à l'ontologie araweté. Il prend à ce propos l'exemple de la possession. En somme, les actions du spécialiste rituel seraient produites à partir de la mimesis gestuelle et énonciative des actions des dieux et des non-vivants, et non à partir de leur incorporation préalable par le spécialiste rituel. Ce point m'apparaît redoubler la distinction rapportée entre théâtre joué et théâtre vécu, en tant que les actions des animateurs de cette *mística*, au même titre que les spécialistes rituels araweté avec qui, ils partagent un même mode de présentification des figures divines, sont de l'ordre de la représentation. Tout comme le caractère banalisé de ces actions : « (...) ces musiques des dieux n'ont rien de « sacrés » ou d'ésotériques. Après qu'elles aient été chantées par un chamane, elles peuvent être répétées par quelque personne, et nombre d'entre elles deviennent des succès populaires, se prêtant aux variations plaisantes, et adaptations de circonstance. Femmes et enfants spécialement font cela. Seulement celui qui n'a pas répété le chant, en principe, est le chamane qui l'a actualisé. Mais un chant chamannique n'est pas passible de réutilisation par quiconque, tandis qu'au cours d'une manifestation divine- peut se répéter la chanson, non la situation énonciative originale.⁴⁸⁵ »

Les chants et musiques de la séquence d'actions précédemment décrite ont pour caractéristiques d'être associés aux répertoires des chants religieux et populaires du Brésil. Il est à noter, que l'interprétation par les animateurs du réseau foi et politique de l'état de Rio de Janeiro⁴⁸⁶ donne lieu à une redéfinition du répertoire mobilisé et pour une part retranscrit, à travers une réécriture écourtant les termes du corpus mobilisé, doublé d'une phonation s'écartant quelque peu des termes de cette réécriture (répétitions de vers non transcrites). Ces libertés à l'endroit des textes mobilisés et de leurs interprétations, soulignent les mises en scène que requièrent les *místicas*, élaborées et complexifiées selon les contextes associés à leurs effectuations. Le réseau foi et politique, qui compte plusieurs membres dans les diverses municipalités de l'état de Rio de Janeiro, a pour rôle de promouvoir les événements associés à la cinquième semaine sociale auprès des « Églises, des pastorales et de la société civile ». Cette organisation se donne ainsi pour but de « favoriser une réflexion au sujet des Élections

⁴⁸⁴ E. Viveiros de Castro, *Araweté: os deus canibais*, José Zahar, Rio de Janeiro, 1986, pp. 543-544.

⁴⁸⁵ Ibid, p.545.

⁴⁸⁶ Duquel participent, parmi les personnes qu'il m'a été possible d'identifier d'après un blog annonçant la réunion, Flavio membre de la commission pastorale de la terre, Yves do Amaral Lesbaupin assesseur à l'Iser, Tobias, Maria Alice, et les deux jeunes femmes, dont l'une est étudiante, travaillant au Diocèse de Nova Iguaçu), ayant participé aux processions et des lectures de textes au cours de la *mística* du feu à l'assemblée législative de Rio de Janeiro. Source : <http://iserassessoria.blogspot.fr/2012/02/rede-fe-e-politica-do-rio-de-janeiro.html>, consulté le 05/10/15

(municipales⁴⁸⁷) de 2012, visant à dépasser le climat créé par la grande presse selon lequel la politique n'est pas prête, que « tout est dominé » et que le meilleur est de « rester en dehors de cela »⁴⁸⁸. De la sorte, cette organisation se propose de contrevenir à la perception du champ politique imposée par les réseaux de communication associés à l'information publique.

Concernant les musiques, il est à remarquer que celles-ci sont agies antérieurement aux commencements des chants et des mouvements qui les accompagnent, et succèdent à leurs fins. Si comme l'observe Julien Bonhomme, en contexte rituel Bweté, les instruments sont dotés d'une « voix » (Bonhomme : 95). La « voix » des instruments est à considérer comme agissant les chants et les énonciations rituelles à travers les mouvements intérieurs et extérieurs aux corps chantant et dansant. C'est de ce point de vue, complémentaire à la fonction agentive de l'instrument qui fonde la qualité du musicien ou de l'instrumentiste, que la mélodie performative de la guitare qui accompagne ces chants participe de la procédure de formation de l'entre-soi du collectif en ce lieu réuni, en tant qu'elle est la « voix » indiquant aux corps son commencement. L'association, du texte et de la mélodie, laisse donc supposer que le chant est un « corps d'auteur » à deux voix, (à la manière des corps des dieux araweté) qui est représenté par d'autres corps au moment de son actualisation modale (réécritures, énonciations chantées) et musicale.

Le premier chant mobilisé au cours de la séquence d'actions précédemment décrite, intitulé Utopia a été composé par Zé Vicente. D'après quelques courtes et officielles biographies consultées sur internet (en effet, trois des sites consultés reproduisent un même texte⁴⁸⁹, l'un des sites visités est rattaché au Diocèse de Olinda et Récife situé dans l'état de Pernambuco). Il serait à la fois poète, agriculteur, compositeur et chanteur. Il aurait reçu des prix de poésie à Petrópolis et à Rio de Janeiro et aurait participé à la constitution du M.A.R.C.A, mouvement des artistes de la marche des communautés, en 1990. Sur un blog, nommé Action culturelle, rattaché aux communautés ecclésiales de base et œuvrant au développement artistique et culturel de ces communautés, qui se veut un peu plus fourni quant à la biographie de Zé Vicente et ses origines rurales, familiales et régionales. Est indiqué son rattachement à la pratique du *Cordel*. En effet, sa famille originaire de la région qui vît apparaître certaines des formes prises par cette littérature, avait pour coutume de réciter les romances (genre rattaché à la littérature du *Cordel*). Ce blog détaille ses activités professionnelles et le commencement de sa carrière artistique, ainsi que les publications des poèmes (*versos*⁴⁹⁰) dont il est l'auteur. Ces quelques informations biographiques, pour autant, ne permettent pas d'introduire un parallèle entre la structuration du texte constitutif de ce chant, et la structuration de la littérature du *Cordel*⁴⁹¹.

Toutefois, il est possible de considérer ce chant tel un dérivé de cette forme de littérature chantée, compte tenu de l'imprégnation probable par ce chanteur-compositeur de cette littérature. Déduction qui s'établit à partir des quelques éléments biographiques recueillis à son

⁴⁸⁷ Source wikipédia : https://pt.wikipedia.org/wiki/Lei%C3%A7%C3%B5es_municipais_no_Brasil_em_2012, consulté le 05/10/15

⁴⁸⁸ P. por I. Assessoria, « Rede Fé e Política do Rio de Janeiro faz planejamento para 2012 », URL : <http://iserassessoria.blogspot.com/2012/02/rede-fe-e-politica-do-rio-de-janeiro.html>. Consulté le 9 octobre 2016.

⁴⁸⁹ Texte visible à l'url suivant : http://www.onordeste.com/onordeste/enciclopediaNordeste/index.php?titulo=Z%C3%A9+Vicente<r=Z&id_perso=481, consulté le 05/10/15

⁴⁹⁰ Vers.

⁴⁹¹ J. Cavignac, *La littérature de colportage au nord-est du Brésil: de l'histoire écrite au récit oral*, Paris, France, 1997, p. 97.

sujet. Cette forme dérivée est reconnue par Julie Cavignac, qui associe les courts poèmes, les chansons et leurs supports imprimés à cette littérature chantée (Cavignac : 98).

Dans les paragraphes qui suivent, je procéderai à l'analyse des structures formelles des actualisations graphiques de deux des chants visibles au sein du chansonnier placé dans les annexes 5, ceux-ci seront reproduits en bas de pages, et chaque vers sera associé à une lettre afin de faciliter la lecture de sa structure rimique.

Le premier chant est composé de trois strophes⁴⁹². La première strophe (ou couplet) est composée de onze vers avec « *des rimes de forme* » ABB CCB DDB EB. La seconde strophe, qui constitue le refrain qui donne lieu à une itération de celle-ci, est composée par quatre vers qui forment la structure rimique DFGF. Enfin, la troisième strophe est composée, comme la première, de onze vers qui forment la structure rimique DDB DBC CHI IH. L'organisation rimique de ce chant accorde une place prépondérante aux actions verbales. En effet, treize actions verbales ponctuent les vingt-six vers de ce chant contre neuf noms, deux adverbes, un adjectif et une forme pronominale. Afin d'en rendre compte, je vais avoir recours à la classification des valeurs illocutoires établit par J.L Austin, dans le cadre de la douzième leçon de son ouvrage *Quand dire, c'est faire*, qu'il classe en cinq registres. Ces valeurs illocutoires sont édifiées à partir des champs sémantiques des « *verbes performatifs explicites* » (Austin : 152, 153). La classe des verbes comportatifs correspond à la classe des verbes utilisés dans ces strophes, en tant qu'ils requièrent diverses attitudes au sein d'une variété de contextes « *Quand (...)* », « *Ce sera comme si (...)* », que les vers qui composent ces strophes contribuent à définir. La variété des contextes énonciatifs évoque ainsi l'avènement d'un temps et d'un espace utopiques, puis servent à prescrire, diverses attitudes explicites et implicites aux destinataires de ce chant, à travers la syntaxe et la forme verbale employées par certains des vers : *Quand le jour de la paix renaître/ Quand le soleil de l'espérance briller/ Quand le peuple dans les rues sourire/ Quand les clôtures qui encerclent les jardins, détruites*. Certains vers définissent la modalité d'énonciation « *je vais chanter* », puis l'état de conscience, « *je vais rêver* » de chaque locuteur/ énonciateur, ceux-ci sont énoncés en première personne. Forme pronominale et association verbale à partir desquels, il est possible d'établir, d'une part, un parallèle avec la poésie rituelle de la Grèce Ancienne⁴⁹³, et d'autre part, avec la théorie vernaculaire araweté associant rêve et chant. Le refrain marque le passage, autoréférentiellement médiatisé par ce chant au moyen d'une représentation perceptive, de relations indifférenciées « *Dans le regard des gens* » à la fraternité d'un entre-soi caractérisant la souveraineté d'un peuple « *La certitude des frères règne du peuple* ». L'un des vers, participe du contexte établi par la seconde strophe « *Et la rose de nouveau fleurir* », réfère de manière implicite à l'emblème associé à la cinquième semaine sociale qui figure une fleur dont les pétales sont substitués par des personnes se donnant la main. Cette figuration n'est pas sans rappeler un principe de mise en scène, déjà évoqué au second chapitre, incombant au théâtre en rond qui avait cours, au Moyen-âge en

⁴⁹² Pour obtenir une représentation de la disposition graphique de ce chant, se référer aux annexes 5 : *Quando o dia da paz renascer* (A) *Quando o sol da esperança brilhar* (B) *Eu vou cantar* (B) *Quando o povo nas ruas sorrir* (C) *E a roseira de novo florir* (C) *E vou cantar* (B) *Quando as cercas cairem no chão* (D) *Quando as mesas se encherem de pão* (D) *Eu vou cantar* (B) *Quando os muros que cercam os jardins, destruidos* (E) *Então os jasmims vão perfumar* (B) *Vai ser tão bonito se ouvir a canção* (D) *Cantada de novo* (F) *na olhar da gente*(G) *reinado do povo* (F) *Quando as armas da destruição* (D) *Destruidas na cada nação* (D) *Eu vou sonhar* (B) *E o decreto que encerra a opressão* (D) *Assinado so na coração vai triunfar* (B) *Quando a voz da verdade se ouvir* (C) *E a mentira não mais existir* (C) *Sera enfim* (H) *Tempo novo de eterna justiça* (I) *Sem mais odio, sem sangue e cobiça* (I) *Vai ser assim* (H)

⁴⁹³ C. Calame, « Compétences et performances poétiques en Grèce classique. Hélène et le Chant rituel », dans *Compétence et performance. Perspectives interdisciplinaires sur une dichotomie classique*, Karthala, 2014, p. 29

Europe, à travers le théâtre des mystères. Initialement mimé, puis parlé, ce théâtre avait pour principe de mettre en scène une « *société en déclin qui se régénère dans la célébration des fondements de la foi qui la garantit.* » (Rey-Flaud : 13). Outre ce thème, que l'on retrouve en filigrane à travers nombre des éléments constitutifs de cette *mística*. Certains des principes structuraux de ce théâtre médiéval se retrouvent dans la mise en acte de ce théâtre rituel, puis à travers la définition de ce théâtre médiéval entendu tel un lieu clos⁴⁹⁴.

Le second chant mobilisé dans la séquence d'actions précédemment décrite, est un chant qui fut composé par Luiz Ramalho, originaire de la région de Paraíba. Peu d'éléments biographiques sur ce compositeur figure sur internet. Toutefois un lien de parenté⁴⁹⁵, figurant sur ce réseau d'informations, atteste de la possible imprégnation par ce compositeur de la pratique du *Cordel*. Ce chant fût interprété par la chanteuse Amelinha, originaire de la région du Ceará. Tous deux remportèrent le deuxième prix du concours de musique populaire brésilienne organisée par le *rede Globo* (principal groupe télévisé du Brésil). L'organisation rimique⁴⁹⁶ de ce chant est cette fois conforme à la structure, évoquée par Julie Cavignac, du *Cordel* de la fin du XVIIIème siècle, qui comprenait des strophes de quatre vers avec des rimes de forme ABCB. La transcription de ce chant met en avant à la fois une dissymétrie et un équilibre de sa structure. Les quatre premières strophes, composées chacune de quatre vers, sont rimiquement organisées de la façon suivante : ABCB, DCEC, FGHC, CIJI. Survient, après la quatrième strophe, une exclamation (X) introduisant une césure dans l'organisation structurelle de ce chant. Puis à nouveau, le chant se poursuit à partir d'une organisation en strophes de quatre vers, sur deux strophes, avec des rimes de forme : CICL et LMNN⁴⁹⁷. Suit une strophe de trois vers avec des rimes de forme DLL, qui complète l'exclamation esseulée qui succède la quatrième strophe de ce chant et qui équilibre l'organisation en strophes de quatre vers qui compose ce chant.

Ce chant, d'un point de vue sémantique, évoque une cosmogonie composée d'éléments disparates. En premier lieu, certains des traits cosmogoniques de l'ancien testament (Livre de la genèse), d'où sont issus la figure d'un Dieu créateur du ciel et le jardin d'Eden, qui en ce chant n'est pas un, mais multiple. Ainsi, si ce chant fait explicitement référence au Livre de la genèse, la redéfinition cosmogonique qui s'y observe laisse transparaître une cosmogonie autre qui, à travers cette redéfinition, s'exprime de façon implicite. Le récit mythique, recueilli par Bruce Albert relatif au premier spécialiste rituel Yanomami, entretient de nombreux traits

⁴⁹⁴ À ce propos Henri Rey-Flaud écrit : « *Il semble qu'à la fin du Moyen Age le mot « théâtre » ne soit plus exclusivement réservé à la langue dramatique. « Theatrum : forum, locus publicus, ubi merces venum exponuntur » dit du Cange au mot theatrum. Mais une acception particulièrement attestée est celle de « lieu clos ». Telle semble être le sens de Perceforest : « Si m'en allay hors du temple appuyer au mur du théâtre dont le lieu était clos. » Au début du XVIème siècle un « théâtre » est donc souvent un lieu clos (...) dans lequel on peut rendre la justice ou bien donner des festins ou des représentations dramatiques.* » H. Rey-Flaud, *Le cercle magique : essai sur le théâtre en rond à la fin du Moyen âge*, Slatkine reprints, Genève, 1998, p.58

⁴⁹⁵ Il s'agit de Zé Ramalho dont la biographie est consultable à l'adresse suivante <http://ramalheando.blogspot.fr/2008/02/biografia.html>, consulté le 14/04/2015.

⁴⁹⁶ Pour obtenir une représentation de la disposition graphique de ce chant, se référer aux annexes 5 : *Foi Deus que fez o céu* (A) *O rancho das estrelas* (B) *Fez tambem o seresteiro* (C) *Para conversar com elas* (B) *Fez a lua que prateia* (D) *Minha estrada de sorriso* (C) *E a serpente que expulsou* (E) *Mais de um milho do paraíso* (C) *Foi Deus que fez você* (F) *Foi Deus que fez o amor* (G) *Fez nascer a eternidade* (H) *Num momento de carinho* (C) *Fez até anonimato* (C) *Dos afetos escondidos* (I) *E a saudades dos amores* (J) *Que ja foram destruidos* (I) *Foi deus !* (X) *Foi Deus que fez o vento* (C) *Que sopra os teus cabelos* (I) *Foi Deus que fez o orvalho* (C) *Que molha o teu olhar* (L) *Teu olhar...* (L) *Foi Deus que fez a noite* (M) *E um violao plangente* (N) *Foi Deus que fez agente* (N) *Somente para amar, ah, ha !* (D) *So para amar* (L) *So para amar* (L)

⁴⁹⁷ L'ordre de succession des lettres suit l'ordre de succession des lettres de l'alphabet, cependant afin d'éviter des horreurs acronymiques j'ai volontairement substitué le lettre k par la lettre L.

communs avec cette libre interprétation de la genèse. En effet, les rapports sexuels explicites du Dieu, évoqués à travers ce chant, ne sont pas sans rappeler analogiquement ceux d'*Omama* (démurge de la mythologie Yanomami) qui est aussi à l'origine de l'*ancien ciel* nominativement rattaché à la forêt (Kopenawa et Albert : 66), thème par ailleurs récurrent de la littérature du *Cordel* faisant référence à l'Amazonie (Cavignac : 84). Ce même *Omama*, d'après ce récit mythique, serait aussi à l'origine du vent. De plus, la fonction du poète telle qu'elle est décrite à travers ce chant, c'est à dire comme conversant avec les étoiles n'est pas sans rappeler de manière analogique celle du spécialiste rituel visionnant les danses et écoutant les chants des Xapiri, et ayant le pouvoir de les faire descendre, afin de chasser les maladies.

Le quatrième chant mobilisé au cours de la séquence d'actions précédemment décrite, est le chant intitulé le *Sel de la terre* composé par Beto Guedes et Ronaldo Bastos. Alberto de Castro Guedes est originaire de la région du Minas Gerais, région dont la musique compte parmi ses influences musicales, parmi lesquels figurent le choro usuellement nommé chorinho (petit pleur) qui est un style musical rattaché aux zones urbanisées du Brésil⁴⁹⁸ et le rock'n roll des années 1960. Il participa avec d'autres musiciens originaires de cette région d'un collectif nommé Club de Esquina (club du coin) dont l'album éponyme connu un grand succès⁴⁹⁹. Ronaldo Bastos, auteur à succès, est quant à lui originaire de Niterói commune limitrophe de Rio de Janeiro. Il participa, en compagnie de Milton Nascimento, Beto Guedes, Wagner Tiso, Lô Borges et Márcio Borges du collectif Club de Esquina. Composée en 1981, la chanson *Le sel de la terre* fait l'objet de nombreux commentaires sur internet, décrite tour à tour comme « *un chant du nouveau monde* » ou « *un hymne écologique* », dont le titre a d'ailleurs été repris afin de nommer le documentaire réalisé par Wim Wenders et Juliano Ribeiro Salgado au sujet de l'histoire de vie, et de l'œuvre photographique, de Sebastião Salgado. *Le sel de la terre* compte, parmi ses commentaires, des articles de revue. L'un des articles, intitulé *O club da Esquina no contexto ditatorial (Le club du coin dans le contexte dictatorial)* de Cauhana Tafarelo de Oliveira, analyse la relation de ce texte, et d'autres du groupe Club de Esquina, avec le contexte dictatorial que connu le Brésil à la fin du vingtième siècle. Cet article se base sur une hypothèse utile au traitement analytique des agents que sont les chants en tant qu'ils participent de la reconfiguration des relations inhérentes aux contextes actualisés au cours de cette mística. Cette hypothèse émise par Marcos Francisco Napolitano de Eugenio dans le cadre d'un article intitulé *MPB : totem-tabu da Vida Musical Brasileira (La musique populaire brésilienne : totem-tabou de la vie musicale brésilienne)* est rapportée par Cauhana Tafarelo de Oliveira de la façon suivante : « *plus qu'un miroir qui reflète quelque chose, la musique (...) est le kaléidoscope par lequel l'objet visé (la « réalité sociale ») se dynamise et se reconfigure*⁵⁰⁰ ». C'est donc, à partir de ce présupposé que l'auteur envisage le positionnement de ces agents à deux voix que sont les chants, constitutifs de son corpus, au sein d'un contexte de situation⁵⁰¹ qu'ils visent relationnellement à redéfinir. L'un des moyens utilisés, afin

⁴⁹⁸ Définit par Vassili Rivron de la façon suivante: « *ensembles de musiciens populaires de Rio de Janeiro qui apparaissent vers les années 1880. Au début le trio typique consiste en une flûte, une guitare et un cavaquinho (instrument musical à quatre cordes). Plus tard, d'autres instruments en font partie. Le répertoire comprend les valse à la mode importées (polka, scottish, tango, valse) dans une interprétation locale typique : improvisation, modulations rapides et imprévues, et virtuosité instrumentale* ».V. Rivron, « Le goût de ces choses bien à nous », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 181-182 (mars 2010), p. 126-141.

⁴⁹⁹ Source : http://pt.wikipedia.org/wiki/Beto_Guedes, consulté le 16/04/1977.

⁵⁰⁰ C. Tafarelo de Oliveira, « O club da Esquina no contexto ditatorial », *Aurora: revista de arte, mídia e política*, vol. 6, n° 18 (octobre 2013).

⁵⁰¹ « *Malinowski parle de contexte de situation, expression désignant l'ensemble des circonstances de la communication. Or cette expression fait référence tant au contexte socio-culturel (...) qu'aux circonstances plus*

d'œuvrer à cette redéfinition, réside dans la forme même du langage employé : « *Dans leurs productions (celles du Club da esquina), la relation avec le contexte (...) apparaît dans les paroles, par moment, sous la forme d'une espérance⁵⁰² créant une contraposition à la répression en vigueur et, en autres, une relation avec les valeurs de la contreculture.⁵⁰³ » Ce dernier terme est défini par cet auteur, tel un ensemble de protestations et de luttes pour une transformation des valeurs, des coutumes et des idées, culminant au sein des mouvements : « noir », « féministe » et « hippie ». Ce dernier mouvement alliant les « questions liées à la nature, au mysticisme, à l'amour et à la liberté⁵⁰⁴ ». En second lieu, l'auteur relève l'état émotionnel en relation avec le contexte actualisé par ces chants duquel participe le mode de production capitaliste vécu à travers un changement imposé des modes de vie⁵⁰⁵. Dans la section quatre de son article, l'auteur s'appuie sur un corpus de quatre chansons parmi lesquels figure *Le sel de la terre*, afin de souligner l'idée d'une contraposition de ces chants vis-à-vis du contexte d'oppression politique et économique, auquel ces chants font allusion, à travers l'institution d'une disposition opposée à l'état émotionnel induit par ce contexte. Ce pour quoi l'auteur écrit : « *Durant la tentative d'investigation de la relation entre les chansons du groupe au moyen du contexte désigné, il a été possible d'établir comment les compositions musicales peuvent, de fait réinterpréter l'histoire en vigueur (...) avec la formation d'un nouveau langage sonore et des manifestations critiques en relation à la situation politique.⁵⁰⁶ »* Dès lors, ce chant mobilisé au cours de cette mística opèrerait une forme de condensation rituelle à travers l'actualisation du contexte politique et économique, afférent à la dictature de la fin du vingtième siècle au Brésil, et à certain vécu du mode de production capitaliste, tout en renouvelant les dispositions qui permettent d'y résister et de s'en émanciper. Si cette idée, dessinée à grands traits par l'auteur est effective, il reste à détailler l'analyse de forme et de contenu des énoncés que nos corpus respectifs ont en partage, en vue de pleinement mesurer l'agentivité de ceux-ci. Puisqu'en effet, à travers le cadre que cet auteur dresse en vue de mener son analyse, celui-ci s'intéresse de près aux champs sémantiques mobilisés par la chanson *Le sel de la terre* en délaissant les questions relatives à l'énonciation qui participent, de mon point de vue, de la redéfinition du contexte relationnel mis en œuvre à travers ce chant. À son propos l'auteur écrit :*

« *L'une des chansons les plus emblématiques en relation à une contestation poétique liée à la contreculture est « Le sel de la terre », de 1981. La lettre apporte un message d'union, d'harmonie et des perspectives positives en relation aux changements (ce sentiment apparaît à la fin de la première strophe, avec l'idée d'arranger la réalité). (...) Dans cette chanson, le dialogue avec la réalité en vigueur advient au moyen d'une combinaison d'éléments référents à la contreculture, comme valorisation de la nature, caractéristique qui se manifeste dans le titre et dans les questions renvoyant à la planète et à ses fruits (cinquième et septième strophes). Apparaissent aussi des sentiments d'amour, d'espérance, de paix et d'union, lesquels sont expliqués dans toute la création*

particulières, propres à une situation donnée (...) » Bornand, Sandra et Leguy, Cécile (2013) S. Bornand et C. Leguy-Diarra, *Anthropologie des pratiques langagières*, A. Colin, Paris, France, 2013, pp. 25-26.

⁵⁰² Autrement dit d'une disposition d'esprit.

⁵⁰³ C. Tafarelo de Oliveira, « O club da Esquina no contexto ditatorial », *Aurora: revista de arte, mídia e política*, vol. 6, n° 18 (octobre 2013), p. 69.

⁵⁰⁴ Ibidem p.75

⁵⁰⁵ Ibidem p.69

⁵⁰⁶ Ibidem pp. 73-74

*textuelle et sont renforcés par le caractère mélodique et suave de l'harmonie musicale.*⁵⁰⁷ »

Outre le contexte de situation mis en œuvre par ce chant, son étude, à travers son insertion au sein de ce théâtre rituel, suppose la prise en compte du contexte pragmatique d'actualisation de ce chant à des fins de modélisation de l'entre-soi du collectif. Cette modélisation se base sur la forme prescriptive de certains des verbes employés : *Marche/Mène/Alimente; Bannir/Construire ; Laisse naître/Laisse couler/ Laisse croître*. L'actualisation de la position de sujet énoncée en première personne « *Je* » et des marqueurs pronominaux de relations d'interlocution « *Toi/Te/Ta* ». La circonscription d'un temps virtuel et l'expression par l'énonciateur d'un désir utopique: *L'heure est venue d'arranger/ Temps !/ Je veux vivre plus de deux cents ans*. La définition d'une volonté interactionnelle et réflexive non violente : *Je veux sans blesser mon semblable/ Sans pour cela me faire du mal*. Puis enfin, sur l'expression du besoin collectif de faire communauté: *Nous avons besoin de tout le monde/ Un plus un est toujours plus que deux*.

- Modalité d'action du chant

Je vais procéder au cours de cette section à la description de la modalité d'action d'un chant entonné au cours de l'interaction procédurale faisant l'objet du chapitre 6 et des attitudes des participants qui y sont corrélés.

Tobias annonce (annonce redoublée par l'usage d'un poster) l'accomplissement prochain d'une réunion publique qui se tiendra à l'assemblée législative de Rio de Janeiro (Chapitre 4), dont il énonce la nécessité d'en occuper le terre-plein. Ainsi que deux journées de formation des "agents multiplicateurs" de cette cinquième semaine sociale, à Caxias, à travers un énoncé qui signifie la modalité d'inclusion au sein de l'entité cinquième semaine sociale. Puis il annonce, la reprise des chants tel l'accomplissement d'une action collective en regardant vers Marcelo qui à ce moment-là se dirige vers Tobias pour de ses mains récupérer un microphone. Soudainement, un des participants scande l'adage suivant: "*Pour qui chante ses maux s'envolent !*"⁵⁰⁸. Marcelo demande alors aux participants de se mettre debout en usant de l'image d'un corps collectif agissant : « *Pourrions-nous rester debout car nous sommes restés longtemps assis*"⁵⁰⁹ ». C'est alors que Marcelo annonce le numéro du chant intitulé Libertade de Zé Martins, compositeur dont il ne figure aucune biographie sur internet. Cependant son oraison funèbre le décrit comme un poète des communautés chantant la réalité du peuple.

*« La liberté vient*⁵¹⁰ *et chante, et félicite ce nouveau soleil qui vient
Elle chante avec joie l'amour caché qui bat dans le cœur
//Mire le ciel bleu, Espace ouvert pour t'accueillir//
La liberté vient et foule de son pied ce sol ferme de vert ramage
Elle chante la louange des fleurs qui dansent au vent et font votre message
//Mire, ces fleurs l'accolade ouverte pour t'accueillir//
La liberté vient et descend sur cette triste Amérique vendu
Elle chante avec ses cris nos fils morts et la paix blessée*

⁵⁰⁷ Ibidem p. 72

⁵⁰⁸ Quem canta seus males aspartam!

⁵⁰⁹ Poderíamos ficar de pé estamos a muito tempo sentados.

⁵¹⁰ <http://tremdascebs.blogspot.fr/2009/11/poeta-das-comunidades-ze-martins-voce.html>

*//Mire, ce lieu désiré ouvert pour t'accueillir//
La liberté, la liberté est le désir qui nous fait vivre
(...)
Mire notre sol baigné dans le sang pour revivre
//Mire notre Amérique baignée dans la mort pour renaître. //*⁵¹¹

Ce chant, dont je ne ferai une analyse structurellement détaillée, est composé de quatre strophes et définit, par son accomplissement, l'une des modalités de participation du collectif, en ce lieu réuni. Ceci suggère l'idée que les chants mobilisés au cours de cette *mística* sont des agents du rituel, à part entière, compte tenu des actions nominalement contradictoires qu'ils effectuent, à partir de l'autorité qui incombe à la posture énonciative du chant.

Claude Calame aborde la question du « masque d'autorité », que revêt la posture énonciative à travers les poèmes de la Grèce Classique ⁵¹² (qui m'apparaît applicable à la poésie lyrique que forme ce chant). De ce point de vue, il est possible de considérer les auteurs et les compositeurs des chants entonnés au cours de cette *mística*, qu'ils soient vivants ou non vivants, comme les animateurs non visibles de l'adhésion qui s'actualise, au moyen des corps des participants, et qui vise à leur conférer une légitimité statutaire. D'un point de vue sémantique, ce chant vise à personnifier la liberté à travers une série d'actions accomplies et met en œuvre une topologie spatiale divisée entre corps, ciel et terre. Cette topologie est associée à l'emploi du mot mire désignant les destinataires de ce chant. Dès lors, comme cela fut remarqué par Pierre Déléage à propos des chants rituels Sharanahua et par Charles Stépanoff à propos des chants chamaniques Iakoutes, l'énonciation de ce chant est autoréférentiellement et allégoriquement descriptive, en plus de mettre en œuvre deux états nominalement contradictoires à travers l'analogie implicite entre la vie suppliciée, la fin et la résurrection de l'Amérique du Sud décrites par ce chant, et celles de Jésus.

Durant ce chant, précédé par sa mélodie instrumentale, Maria Alice, Tobias et Tião, sont regroupés autour d'un chansonnier adossé à l'un des fascicules distribués avant le commencement de cette célébration. Que tient dans sa main Tião. Un second participant est positionné non loin d'une jeune femme qui effectue plusieurs allées et venues entre le devant de l'estrade et une chaise du premier rang. Allées et venues qui traduisent une indétermination quant à son rôle au sein de l'assemblée: est-elle participante agissante ou bien simple spectatrice ? Un photographe occupe différents endroits de l'estrade, et du devant de l'estrade. Jorge est assis, face à un micro et chante, c'est d'ailleurs lui qui impulse le chant. Virginia et Emmanuel sont debout sur l'estrade, Virginia accorde une attention flottante au chansonnier, tandis qu'Emmanuel le scrute en exprimant des mimiques d'approbation, Ivo quant à lui, profite de ce moment pour quitter l'estrade. Marcelo se montre hésitant à entonner ce chant, ce qui ne l'empêche pas de marquer le rythme de la mélodie du balancement de son corps, dès ses premières mesures. Une fois le premier refrain passé, il semble regagner confiance et son chant se fait plus enjoué, lequel est accompagné par intermittence par l'un de ses bras levés redoublant le balancement du reste de son corps. Gestualité⁵¹³ qu'adopte Tobias sans qu'ils se soient visuellement concertés. Les corps du groupe formés par Tobias, Maria Alice et Tião finissent

⁵¹¹ Pour lire ce chant en langue vernaculaire, se référer au chansonnier placé dans les annexes 5.

⁵¹² Calame, Claude. *Compétences et performances poétiques en Grèce classique. Hélène et le Chant rituel in Compétence et performance. Perspectives interdisciplinaires sur une dichotomie classique*. Sous la direction de Bornand, Sandra et Leguy, Cécile, Paris, Editions Karthala, 2014, p. 27

⁵¹³ Qui occupe une fonction à peu près semblable aux indices gestuels relevés par Charles Stépanoff au sujet du chamanisme Iakoute, en tant qu'elle coordonne les gestes réels et la topologie déployée à travers ce chant.

par s'accorder avec le balancement du corps de Marcelo qui s'en trouve visuellement impulsé dans sa gestualité puisqu'il appose son regard sur ce que fait Tobias, qui vocalement et gestuellement marque certaines des paroles du refrain. Le photographe les éclaire brièvement de son flash. Du café est amené par deux participants à Virginia et Emmanuel. Ivo muni de son propre gobelet rejoint l'estrade. Tobias revêt ses lunettes, dont il s'était dépris durant ce chant et récupère le microphone cédé à Marcelo au début de ce tour de chant. Il marque la fin de ce chant par l'expression linguistique, couramment admise, d'une plénière satisfaction. Il reprend quelques-unes des paroles de ce chant "*La liberté, la liberté, c'est le désir qui nous fait vivre*", en vue de les associer au sens de l'existence qu'évoquait Virginia dès l'entrée de son monologue (Chapitre 6). Il évoque le défilé des personnes qui se suivront au cours du troisième acte de l'interaction procédurale associée à cette *mística*. À ce moment-là, Tobias interpelle Maria Alice et lui remet un micro. Le micro, au même titre que le sceptre exemplifié par Homère et rapporté par Benveniste ou le chasse-mouche employé chez les mitsogo, symbolise l'autorité de la parole (Bonhomme : 72-73, In compétence et performance).

Dès lors, la convocation des corps à deux voix que sont les chants, au sein de cette *mística*, participent de la mise en relation des contextes, de situation et virtuels, mobilisant des référents historiques et mythiques⁵¹⁴, des entités et des sentiments, à des fins de formation d'un corps dispositionnel, relationnel, collectif et individuellement représenté. Qui soit en mesure de saisir et de transfigurer les situations politiques et économiques, au sein de cette espace, actualisées. Le schéma actantiel des chants, sur lequel repose la constitution de ce corps, procède à partir d'une forme de condensation rituelle alliant des actes énonciatifs contradictoires. Le mode de participation que ces chants requièrent, présentifie kinésiquement et vocalement le corps collectif formé par cette *mística*. La corrélation entre ces contextes et l'espace réel constitué par le dispositif rattaché à ce théâtre-rituel est opéré à travers les objets, qui en forment les indices matériels et qui participent de la construction d'un espace « géocentré » selon une modalité similaire au chamanisme Iakoute (Stépanoff : 143). À travers l'enchâssement d'un espace virtuel (tour à tour historique et mythique) au sein de l'espace physique et potentiel de ce théâtre-rituel.

5.3. Parole mythique et énonciations rituelles

Au cours de cette section, je vais regrouper l'énonciation rituelle d'ouverture de cette *mística*, les lectures de textes, non moins ritualisées, les « prières » et « la bénédiction ». Actions qui participent de la première séquence d'actions décrite. Afin de compléter ces registres au moyen de la distinction établie par Laurent Fontaine, à propos des pratiques langagières rituelles *Yucuna*, entre parole mythique et parole incantatoire. Et de mesurer

⁵¹⁴ Selon une condensation similaire à celle des chants *rabi* accompagnant le rituel de l'ayahuasca chez les Sharanahua, à propos desquels Pierre Déléage écrit : « (...) il convient de nous arrêter un peu sur les conditions spatio-temporelles que nous venons de découvrir. Dans les deux cas, il s'agit de condensations paradoxales : au niveau temporel, le temps mythique est mêlé au temps ordinaire et au niveau spatial, l'espace mythique est comme « superposé » à l'espace ordinaire. On obtient donc une similarité entre ces deux condensations : une réalité échappant normalement à l'ostension et donc caractérisée par une déférence inamovible (propre au savoir institué) devient, par un apparent processus de décitation, l'objet d'une perception actuelle. (...) Ainsi, tout ce qui, dans les mythes, relève de la conceptualisation « par défaut », est absent de telles dé citations. Ayant établi un nouvel univers référentiel dérivé de la mythologie, les conditions sont réunies pour que le processus typique de cet univers, la transformation, soit rendu possible (...) » P. Déléage, *Le chant de l'anaconda : l'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)*, Société d'ethnologie, Nanterre, 2009, pp. 177-178

l'agentivité propre aux énonciations rituelles, qui établissent une stricte correspondance entre le contexte interne à l'énonciation et le contexte pragmatique externe à celle-ci. La parole mythique se caractérise à travers l'acte itératif d'interprétation d'un référent mythique, au sein d'un contexte pragmatique donné. C'est-à-dire, à travers le système d'autoréférentialité symbolique, qu'elle met en œuvre. La parole incantatoire, quant à elle, s'inscrit dans la temporalité régie par la parole mythique à des fins d'ordonnement du monde.

Laurent Fontaine note, au sujet des *Yucuna*, l'alternance de récits mythiques et de rites incantatoires nécessaires à l'équilibre d'un monde considéré comme instable. Rites incantatoires qui consistent en des énoncés réflexifs portant sur la pratique rituelle. Alternance et énoncés observables, au cours de cette première séquence d'actions, à des fins de cohésion du collectif en ce lieu réuni.

La procédure d'ouverture de cette *mística* est composée d'une proposition enchâssant une énonciation rituelle et une parole mythique. La correspondance entre le contexte interne à l'énonciation rituelle, et la condition pragmatique externe à celle-ci, est illustrée par le syntagme « *allons ensemble* ». Ce syntagme corrèle l'actualisation d'une position de sujet « Nous » (implicite), soit la personne verbale rattachée à la forme verbale « *allons* » et le commun des corps en ce lieu réuni. Les actes itératifs d'interprétation de référents mythiques sont, en cette procédure, caractérisés d'une part par la forme *Dieu* qui se trouve être doté d'un objet la « *vie* », notion sémantiquement en lien au sein de cette énonciation, avec celle d'« *humanité* ». Le système d'autoréférentialité de cet énoncé traduit les conditions d'avènement d'une condition ontologiquement modulée⁵¹⁵ issue de l'agentivité de la figure de *Dieu* et de laquelle participe le référent mythique incarné par la « mère terre ». Cette procédure énonciative décrit une série d'actions à travers les formes verbales qu'elle adopte. Les agents de ces actions sont le « Nous » implicite, soit le collectif en ce lieu réuni, la figure de Dieu et la mère terre. Le collectif, au sein de cette énonciation est agi par la figure de Dieu qui est elle-même construite en tant qu'énonciateur, par le locuteur qui l'agit. Cette figure instaure une médiation entre le locuteur et le collectif. Locuteur qui s'en trouve prescrire au collectif des actions, un comportement, une disposition : « *donner, remercier, vivre en pleine harmonie, liberté pour toutes les personnes* », qui suit le principe d'une modalité axiologique tel que l'a relevé Laurent Fontaine à propos du mythe Kawàirimi visant à distinguer les actes, dans le cadre de cette *mística*, par le narrateur prescrit selon leurs effets. Remercier Dieu reviendrait, selon la terminologie employée par Laurent Fontaine, à favoriser une ressource vitale, du fait de la généalogie symbolique que ce mythe institue entre la figure de Dieu et les humains. La « voix » de la cinquième semaine sociale clôturant cette procédure énonciative, à travers un énoncé réflexif, revendiquant une liberté d'expression pour elle-même : « *liberté d'expression de la liberté du système*⁵¹⁶ » et une série d'énoncés visant à souligner la complétude ontologique que pourvoit le sens d'une existence pour Autrui : « *comme un amour pour lui* ».

Les actualisations phonatoires, par des voix aussi bien féminines que masculines des textes lus au cours de cette première séquence d'actions, revêtent un rôle similaire aux paroles incantatoires, tel qu'elles sont définies par Laurent Fontaine, c'est à dire comme s'inscrivant au sein d'une temporalité mythique. La procession, avant lectures, et les dépôts, après lectures, supplémentent kinésiquement ces actualisations.

⁵¹⁵ Syntagme dont l'emploi à travers ce chapitre signale l'entrecroisement des ontologies, amérindienne et judéo-chrétienne.

⁵¹⁶ Point de vue supposé par la polysémie du mot « *système* ».

Le premier texte s'appuie sur des énoncés narratifs qui décrivent, une action médiatisée par la figure de Dieu au sein de laquelle est mobilisée la figure de la mère-terre : « *Dieu a donné la vie et les droits aux pauvres, à tout être vivant et à la mère Terre* », puis les termes d'une cosmologie ontologiquement modulée: « (...) *tous les êtres sont interconnectés (...) chaque forme de vie a une valeur indépendante de l'être humain, de l'usage humain* ⁵¹⁷ », dont la « voix » de l'humanité énonce l'un des termes : « (...) *foi dans la dignité inhérente à tous les êtres et au potentiel intellectuel* ». Cette cosmologie ainsi décrite se base sur un principe d'immanence autochtone : « *La terre est inhérente à tous les êtres artistiques, éthiques et spirituels de l'humanité* ». Et d'autre part, ce texte s'appuie, sur des énoncés prescriptifs décrivant les dispositions nécessaires à l'incorporation de cette cosmologie : « *respecter* », « *reconnaître* », puis à sa diffusion : « *affirmer* ».

Il s'observe à partir de la lecture de ce texte une variation des entités invoquées et des actions qu'elles requièrent. La manipulation ⁵¹⁸ des entités, observée par Laurent Fontaine auprès des Yucuna, relève dans le cadre des actualisations phonatoires des textes de cette séquence d'actions, mobilisant divers référents mythiques, d'une procédure comparable: « *Tout l'art des invocations consiste à les* ⁵¹⁹ *interpeller dans un langage (...) qui permet d'exercer un certain contrôle sur leurs potentialités pour ensuite pouvoir les manipuler à différentes fins par d'autres paroles appropriées* ⁵²⁰ ». Ainsi la redéfinition des entités invoquées vise, dans un premier temps, une fin proprement sociale qui en passe par l'acquisition par les participants d'une disposition juridique. Acquisition médiatisée par la figure de Dieu. Puis dans un second temps, par la mobilisation d'un imaginaire de restructuration culturelle qui en passe par l'énonciation des termes d'une cosmologie ontologiquement modulée et non anthropocentrique restaurant la trame relationnelle entre les humains et leur environnement.

Ce même procédé relatif aux paroles incantatoires s'observe, dans les deux lectures de texte qui vont suivre.

Lors de l'actualisation phonatoire du texte suivant, la nature de l'une des entités convoquées varie à nouveau, à travers la forme d'un énoncé prescriptif : « *Prendre soin de la communauté de vie...* ». Au bénéfice d'une définition de la qualité sensible de la relation des humains à leur environnement : « *avec compréhension, avec compassion et amour* ». L'énoncé suivant, dont l'évidente autoréférentialité renvoie à la condition pragmatique de la tenue de ce forum, médiatise les dispositions comportementales relatives à son intelligibilité : « *dans les discussions qui construisent l'entendement, savoir entendre, écouter et négocier.* ». Les énoncés prescriptifs à suivre, font un usage accru de l'infinitif : « *accepter* », « *avoir avec un droit de posséder* », « *administrer* », « *utiliser* », « *empêcher* », « *protéger* », « *affirmer* », « *respecter* », « *vivre* ». Ce mélange de formes verbales exercitives et promissives, selon la terminologie de

⁵¹⁷ Cet énoncé rejoint l'une des caractéristiques relevée par Philippe Descola au sujet des cosmologies amérindiennes, qu'il établit à partir du perspectivisme qu'elles dénotent et de l'identité relationnelle, entre humains et non humains, qu'elles pourvoient, attribuant de la sorte un point de vue à l'humanité : « *qui n'est pas celui d'une espèce dominante subordonnant toutes les autres à sa propre reproduction, mais plutôt celui que pourrait avoir une sorte d'écosystème transcendantal qui serait conscient de la totalité des interactions se déroulant en son sein.* » P. Descola, « Les cosmologies des indiens d'Amazonie », *La Recherche*, n° 292 (novembre 1996).

⁵¹⁸ Cette notion est à entendre au sens qu'en donne Joseph Courtès : « *La manipulation, on le sait peut revêtir au moins deux formes, l'une positive, de l'ordre du /faire faire/, l'autre négative, celle du /faire ne pas faire/ ou (« empêcher de faire »)* ». J. Courtès, *Analyse sémiotique du discours: de l'énoncé à l'énonciation*, Hachette supérieur, Paris, France, 1991, p. 250.

⁵¹⁹ Les entités.

⁵²⁰ L. Fontaine, « De l'agentivité mythique et incantatoire », *Ateliers d'anthropologie. Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative*, n° 39 (décembre 2013), p.20

J.L Austin, prescrit des schémas actantiels qui favorisent diverses ressources et forment la conduite politique de ce collectif.

Les énoncés prescriptifs du troisième texte dépassent, dans un premier temps, les limites socio-territoriales que s'assigne ce collectif afin d'ériger les termes d'un ordre mondial potentiel. En vue d'énoncer les conditions juridico-politiques relatives aux collectivités humaines censées garantir le principe d'une justice environnementale et sociale, notamment, par renversement des faits d'exclusion définis en filigrane, à travers le mode d'inclusion sociétale prescrit : « *Valoriser l'identité, savoir manger, savoir utiliser et boire l'eau. Danser, travailler, valoriser l'agriculture, savoir se communiquer.* »

- « *Prières* » et *bénédiction*

Marcel Mauss dans le cadre d'un essai datant de 1909 relatif à la prière définit celle-ci comme une parole protéiforme associant pensée et action, dont la portée agissante se matérialise à travers l'en dehors substantifié par des signes, des idées et des sentiments religieux. Au sein de la prière, résiderait l'union du mythe et du rite - les croyances étant source d'après Marcel Mauss d'activités kinésiques. La prière dénoterait ainsi le moment historique d'une religion. Il décrit ainsi le passage d'une communauté de croyances, sur laquelle se fonde une pratique collective des rites, à une individuation de celles-ci, à partir de laquelle, chaque acteur se constituerait en sujet autonome de sa foi. Ce processus d'individuation s'observe, d'après Marcel Mauss, de la façon suivante: « *La prière dite en commun, soit au nom du peuple, soit du sacrifiant, par le prêtre, strictement liturgique et traditionnelle, fut peu à peu supplantée, dans nombre de cas par une oraison libre, dont la forme était choisie par circonstances.*⁵²¹ » Phénomène qu'il a été possible d'observer à travers les paroles mythiques et invocatoires convoquées au cours de la première séquence d'actions décrite. L'origine religieuse de la prière se base sur la croyance en son efficacité, et n'aurait eu d'autre but, que l'instrumentation des Dieux, à la manière des manipulations précédemment observées des entités. La prière en tant qu'elle est l'expression d'une religion, c'est-à-dire un système de notions et de pratiques rattaché à des êtres reconnus comme tels, dénote un rapport à soi qui diverge d'une religion à l'autre. Sa forme s'en trouve de la sorte être l'expression d'une socialité collectivement approuvée : « *elle est une série de mots dont le sens est déterminé et qui sont rangés dans l'ordre reconnu comme orthodoxe par le groupe.*⁵²² ». Cependant Marcel Mauss, ne conçoit pas les religions sans appropriation individuée par les personnes qui les vivent et les pratiquent. Dès lors la prière, dont la ritualisation érige cet objet au rang d'agent social intériorisé, procéderait d'une convention à partir de laquelle serait produite l'hétérogénéité des expressions religieuses que subsume cette catégorie. Si bien que Marcel Mauss note à juste titre la coexistence de diverses formes de pratique collective de la prière, d'une part en tant qu'institution canonique, et d'autre part, en tant qu'appropriation personnelle, incarnée et ritualisée (Mauss : 384). Si bien que la question de l'auteur de la prière devient une question subsidiaire, ce qu'il importe d'observer, c'est le collectif physiquement constitué (et comme se situant en deçà de l'expression individuée d'une prière), les conditions et la période historique liés à son usage. La prière, s'en trouve ainsi rattachée aux autres composantes systémiques du rituel duquel elle participe, en vue de déterminer son emploi. En basant son argumentation sur le constat relatif, à l'hétérogénéité des religions, à partir de laquelle il devient difficile

⁵²¹ Mauss, Marcel (1909) *La prière et ses rites oraux* In Œuvres 3. Editions de minuit, pp. 364-365.

⁵²² Ibidem p.378

d'affirmer l'existence d'une religion générique, le terme de prière devient un simple registre classificatoire permettant d'identifier, parmi cette hétérogénéité, ses traits pertinents (Mauss : 401). Au même titre que bon nombre des notions afférentes au système notionnel des religions, comme le rite. Qui s'en trouve à la fois être du côté de la prescription, qui s'effectue sous l'égide d'une autorité dite traditionnelle, et de l'innovation individuée et collective assimilée par ladite tradition ou convention. Suivre le raisonnement de Marcel Mauss jusqu'à son terme supposerait que la notion de tradition soit elle-même explicitée, car cette notion, à travers son texte revêt l'autorité qu'il lui prête, autrement dit qui s'y confond, sans que le lecteur puisse clairement discerner si par ce biais il réfère à une pratique canonique conventionnellement et arbitrairement instituée, ou à une convention génératrice et tributaire des pratiques qu'elle contribue à faire advenir. De plus, serait-il à ce point proscrit de supposer l'établissement d'une convention sans recourir à la notion d'autorité ? La méthodologie mise en œuvre par Marcel Mauss lui permet de définir le rite religieux en tant qu'il le distingue du rite magique, à travers son efficacité, par l'intermédiaire des êtres auxquels il s'adresse. La non pertinence de cette distinction, au regard des effets escomptés par chacune de ces pratiques, et l'adhésion qu'elles supposent, lui font dire qu'il n'existe qu'une différence de degré entre ces deux ordres de pratique. Ainsi l'offrande, la demande, et la non-inertie de l'agent sollicité caractériserait le rite religieux qui se distinguerait du rite magique, principalement, par la nature des entités mobilisées et le nombre de personnes nécessaires à son exercice. Ainsi la prière, en tant que rite religieux est définie par Marcel Mauss, tel un effort visant à produire un effet par l'intermédiaire d'un agent qu'elle oriente. Celui-ci distingue la prière de l'invocation par l'aspect scriptural et le lieu consacré desquels s'originerait la première (Mauss : 410), dotant ainsi d'un surcroît d'autorité le dispositif matériel à partir duquel une parole religieuse se déploie : « (...) *À défaut de cette mention, nous userons encore de la même dénomination, si le lieu, les circonstances, l'agent du rite ont un caractère religieux, c'est-à-dire s'il est accompli dans un lieu sacré, au cours d'une cérémonie religieuse ou par une personnalité religieuse(...)* » De là à se représenter le dispositif comme se devant d'être uniforme et immuable en vue d'assurer à cette parole son efficace, il n'y a qu'un pas. C'est donc, d'un point de vue ethnographique, bien plus l'agencement de l'espace rituel, ouvert ou fermé, autrement dit sa scénographie et l'ordonnement des actions qui s'y déroulent qui concourent à la performativité de l'instrument langagier, médiatisé ou non par un support. Et non l'aspect strictement dédié du lieu et du support matériel à partir desquels une parole religieuse est exprimée. La distinction qu'il opère entre rites oraux et rites kinésiques, lui font accorder une primauté de l'oralité sur l'expression symbolique kinésique⁵²³, au point d'exclure la seconde du registre classificatoire dont il cherche à établir la structure. Alors qu'il semble bien que les prières puissent être caractérisées par des gestes spécifiques, il extrait de cette formelle distinction, le dénominateur commun recouvert par les rituels religieux oraux, que sont le « *serment* », le « *contrat verbal d'alliance religieuse* », le « *souhait* », la « *bénédiction* », la « *malédiction* », le « *vœu* » et la « *dédicace orale* ». Il souligne ainsi, la particularisation religieuse des destinataires ou des objets auxquels ces rites sont adressés, autrement dit leur changement de nature.

Dès lors, nombre des traits caractéristiques des registres classificatoires soulignés par Marcel Mauss correspondent aux énonciations ritualisées et mises en œuvre au cours de la première séquence d'actions de cette *mística*. Celles-ci définissent les termes d'une convention religieuse et politique (convention dont je préciserai les termes au cours de la prochaine section)

⁵²³ L'hypothèse inverse a été formulée par Marcel Jousse.

renouvelée à travers notamment les formes canoniques que sont la prière et la bénédiction réinvesties par la singularité de la période historique qu'elles caractérisent. Ce renouvellement procède à partir des référents mythiques, politiques, sociaux et des contextes relationnels internes aux énonciations au sein desquels se surajoute le contexte afférent à la tenue de cette *mística*. Si bien qu'il me restera à déterminer l'effet de cette parole sur le commun des corps des participants, commun qui s'exprime à travers la position de sujet « nous ».

5.4. Clotûre

Je vais maintenant procéder à la description de la séquence d'actions qui vise à clôturer cette *mística* et qui se démarque de la séquence ordonnée d'actions de l'ouverture, c'est à dire qui agence et synthétise différemment les éléments qui ont fait l'objet d'une analyse lors des sections précédentes. J'en résumerai, en conclusion de ce chapitre, la structure afin de souligner les différences observables entre ces deux séquences d'actions.

Marcelo, après avoir été doté d'un microphone, invite les participants à se remettre debout, annonce le numéro du prochain chant collectif, c'est alors que le musicien entame les premières notes d'une mélodie. Marcelo embraye alors sur un court monologue, qu'il débute de la façon suivante: « *Les amis, en vue de renforcer ce que Tobias a dit de notre mystique. Nous devons être les agents multiplicateurs de notre chemin*⁵²⁴ ». Marcelo, au moment de la déclamation de cette phrase, en guise d'accompagnement gestuel de celle-ci, entame sur sa gauche plusieurs pas de côté, puis plusieurs pas en avant, stoppe, puis déploie un geste circulaire de son bras droit, la paume orientée vers le ciel, qu'il adresse aux participants pour aussitôt revenir sur ses pas. De cette manière, c'est à partir de son corps que Marcelo ouvre le temps et l'espace virtuel attendant à la séquence de clôture de cette *mística*. Le suivi de ses mouvements achemine vers de nouvelles inscriptions, figurant sur des bâches imprimées : *Assemblées dans les Bases*⁵²⁵, *Aucune force ne séquestrera le dispositif de grève des travailleurs du Pétrole, Réajustement salarial*.

Il arbore ensuite les termes d'une question puis réclame l'attention des participants en levant cette même main dont il présente la paume aux participants, cette posture rappelant l'une de celle de Yahvé décrite dans l'ancien testament⁵²⁶ mais aussi celle relative à l'apparition de Namandu dans le cadre de la mythologie Guarani⁵²⁷ : « *Et comment nous pouvons... Attention !*

⁵²⁴ Gente, reforçando o que Tobias falou na nossa *mística* agora: “Temos que ser agentes multiplicadores de nossa da nossa caminhada”.

⁵²⁵ Assembléias nas bases, Nenhumha força deterá dispositivo de Greve dos Trabalhadores em Petroleo, Reajustamento salarial.

⁵²⁶ Yahvé dit à Moïse : « Étends ta main vers le ciel et que des ténèbres palpables recouvrent le pays d'Égypte. » (...)» *La bible de Jérusalem* (1973) traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem, Les éditions du cerf, p.94

⁵²⁷ Quelques-uns des énoncés de Marcelo, comme l'ensemble de ses postures gestuelles, font implicitement référence au corps divin du père premier, tel que le décrit la mythologie Guarani :

« *Notre père le dernier, notre père le premier, fait que son corps surgisse de la nuit originare. La divine plante des pieds, le petit siège rond : au cœur de la nuit originare il les déploie se déployant lui-même. Divin miroir du savoir des choses, entente divine de toute chose, divine paumes des mains, paumes divines aux ramures fleuries : il les déploie se déployant lui-même, Namandu, au cœur de la nuit originare. À la cime de la tête divine les fleurs, les plumes qui la couronnent sont des gouttes de rosée. Entre les fleurs, entre les plumes de la couronne divine, l'oiseau originare, Maino le colibri, volette, voltige. Notre père premier, son corps divin, il le déploie. » P. Clastres, *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des indiens Guaranis*, Éditions du Seuil, Paris, 1974, p. 18.*

Attention ! Et comment nous pouvons faire cela ? (Il rabaisse au moment de cette énonciation sa main droite dont la paume est orientée vers les participants au niveau de son ventre) *En convoquant l'autre à participer avec nous, en amenant des jeunes avec âge* (il accompagne cet énoncé du chiffre 1 qu'il forme avec son pouce), *des jeunes avec expérience* (il s'avance de quelques pas puis forme le chiffre 2 au moyen de son index et de son pouce déjà levée, geste qu'il oriente en direction des participants). *Je suis très heureux* (il ramène sa main vers son buste en rabattant ses doigts vers lui), *quand nous rencontrons des personnes* (il effectue un geste circulaire d'adresse en direction des participants) *d'âge comme des personnes qui ont vécu beaucoup de temps avec nous* (il répète le geste produit antérieurement en amoindrissant son amplitude), *qui continuent* (il marque ce verbe d'un geste formé par son point fermé qu'il abaisse au niveau de sa ceinture) *dans la lutte, persistant* (itération du geste précédent) *dans la lutte, comme (...) humains et beaucoup d'autres qui sommes entrés* (verbe qu'il accompagne d'un mouvement circulaire ascendant et qu'il marque tonalement) *dans la lutte pour votre cause* (littéralement par cause de vous).⁵²⁸ » Dans un court article de l'encyclopédie universalis intitulé *Corps et langage*, Louis Marin applique, tout en précisant la limite d'une telle entreprise⁵²⁹, au corps et à ses signes, le modèle linguistique de Jakobson réparti en fonctions. Dans la section relative à la fonction référentielle et la fonction phatique, Louis Marin écrit : « *L'objet indiqué est l'objectif possible d'une action que le geste anticipe : le schème d'un projet est idéalement esquissé, et avec lui une forme temporelle. Enfin, non seulement le geste d'indication, en impliquant la représentation d'un rapport d'extériorité à l'objet, pose un sujet, point de vue et centre potentiel d'action, mais encore il pose un destinataire du geste, un autre point de vue, un autre centre d'action, un autre sujet visé par le geste comme sujet co-percevant, comme co-agissant sur celui-ci.*⁵³⁰ » La gestuelle adoptée par Marcelo, au cours de cette séquence énonciative, correspond point par point à la description analytique du geste d'indication, par Louis Marin. Gestuelle qui s'en trouve de fait corrélée par l'énonciation linguistique de ce locuteur/énonciateur qui agit (et est agi par) les participants qui lui font face. Il en vient ainsi à travers cette énonciation à établir une forme de consensus entre chacune des générations engagées à travers l'opposition des registres, politique et religieux, précédemment observées.

À la suite, il énonce les termes d'une nouvelle prière mobilisant la figure de Dieu à travers un imaginaire cosmologique rappelant divers éléments constitutifs de la représentation mise en œuvre par cette imaginaire, instituant de la sorte une filiation symbolique entre la figure de Dieu, les êtres vivants et les éléments de la mère Terre nourricière. Mère-terre dont certaines des sécrétions corporelles, mis en œuvre par l'action rituelle qui y sera jointe, linguistiquement énoncée avant d'être kinésiquement accomplie, à travers le symbolisme sous-tendu par le pot d'argile maintenu dans les mains de Sonia qui s'en trouve ainsi représentée la mère-Terre. Cette prière décrit ainsi de manière métaphorique les actions présentes et à venir des participants : « *Nous voulons remercier Dieu, nous voulons remercier le père Dieu créateur de tout l'univers de tout être vivant de tous les éléments de la mère Terre, celle qui nous donne l'aliment, celle qui nous donne le sol ferme pour marcher et nous offre l'eau. Eau qui va nous bénir et nous rafraîchir dans notre être, qui va nous protéger dans notre retour à la maison*⁵³¹ ... » Il poursuit

⁵²⁸ Pour lire ce texte en langue vernaculaire se référer aux annexes 5, texte p.226.

⁵²⁹ « On ne saurait, en effet, réduire la signifiante du corps à la communication d'un message entre un destinataire et un destinataire » Marin, Louis *Corps et langage*, source <http://www.universalis.fr/encyclopedie/corps-corps-et-langage/>, consulté le 08/08/15.

⁵³⁰ Ibid.

⁵³¹ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 5, textes p.226.

en désignant ostensiblement quelques-uns des objets situés au pied de la table, désignation qu'il joint à l'énonciation suivante : « *Et pouvoir emmener ce compendium de la cinquième semaine pour les communautés. Offrir aux communautés, monter des groupes de travail dans la communauté*⁵³² » L'objet métonymique ainsi désigné, auquel réfère l'énoncé d'une disposition rattachée à cet objet, recouvre l'un des traits attribués aux objets fétiches par Marcel Mauss : « *l'objet qui sert de fétiche n'est jamais, quoi qu'on en ait dit, un objet quelconque choisi arbitrairement, mais il est toujours défini par le code de la magie ou de la religion*⁵³³ ». Car en effet, le terme cartilha fait directement référence au christianisme, le pouvoir de cet objet métonymique réside donc dans l'extension matérielle qui est donnée à l'entité cinquième semaine sociale. Au cours des énoncés qui vont suivre, la gestuelle de Marcelo se fait de plus en plus significative, puisqu'elle circonscrit les objets et la forme d'adresse corrélés à son énonciation, qu'il virtualise kinésiquement: « *Ne rien invoquer, venir là et après rentrer à la maison et jeter dans le coffre, n'invoque pas, n'invoque pas, parler tout ce qui a été parlé et rentrer à la maison là surmonter le bureau et laisser là. J'ai vu beaucoup de gens prenant des notes les laisser (littéralement les jeter) dans le bureau, non l'ami ! Divulgue ! Travaille*⁵³⁴ ! ». Marcelo, à travers cette énonciation, qui fait usage d'une forme d'adresse interlocutive individuée et d'une modalité dialogique inter-discursive, décrit réflexivement l'espace, le mobilier et la série d'actions dans laquelle sont engagés les participants. Puis, il emploie une forme de condensation rituelle en décrivant des comportements nominalement contradictoires (l'un observé, l'autre potentiel) en vue de prescrire l'attitude que devra adopter chacun des participants arrivés au terme de cette série d'actions. Puis il clôt son énonciation de la façon suivante : « *J'ai parlé avec Neve, le bien vivre ne peut pas être ce mont de papier non, nous sommes avec beaucoup de papier, parce que nous sommes encore en train d'avoir besoin de papier pour divulguer, nous avons besoin d'utiliser le moyen le plus efficace que nous avons jusqu'à aujourd'hui (qui est ici), il appose en même temps l'index de sa main droite sur sa joue, la bouche pour divulguer*⁵³⁵ » Marcelo actualise, à travers l'ensemble de son énonciation un trait se rapportant à l'ontologie Guarani dénotant une modalité d'être collectivement au monde recouverte par la tenue de cette *mística*. Actualisation que je suppose à partir de la correspondance observée entre l'énonciation de Marcelo et l'interprétation du mythe du fondement de la Parole Guarani.⁵³⁶

La parole, telle qu'elle se présente à travers cette *mística*, en tant qu'inscrite dans les corps des participants, et se déployant à partir de ceux-ci, situe concrètement le lieu à partir duquel s'établit la frontière ontologique (et les modalités de son déplacement) entre les humains et les non-humains que sont les dieux. L'actualisation kinésique des postures mythologiques forgeant quant à elle le lieu de son dépassement.

Avant que l'assemblée n'entame à la demande de Marcelo, le chant qu'il a pris soin d'indiquer peu avant son discours, il demande à Sonia, de débiter la « *bénédictio* ». Elle asperge alors les participants, à l'aide d'une eau contenue dans une jarre, qu'elle tient dans sa main gauche, et d'une branche de rameau. Le lecteur aura l'occasion d'entrevoir à la fin du chapitre 7, l'épaisseur historique et ontologique dont cette pratique est le véhicule. C'est à ce moment que débute le chant (Eu quero ver de Zé Vincente) :

⁵³² Pour lire ce texte en langue vernaculaire se référer aux annexes 5, textes p.227

⁵³³ Mauss, Marcel cité par Pouillon, Jean (1975) *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspero, p.105

⁵³⁴ Pour lire ce texte en langue vernaculaire se référer aux annexes 5, textes p.227

⁵³⁵ Ibid.

⁵³⁶ Clastres, Pierre (1974) *Le grand parler, Mythes et chants sacrés des indiens guarani*, Seuil, p. 27

« *Je veux voir, je veux voir – Arriver/ Le rêve bon, le rêve de beaucoup- Arriver/ Naissant de la nuit obscure/ Le matin futur apportant l’amour/ Dans le vent de l’aube/ La paix tant rêvée bourgeonnant en fleur/ Dans les bras de l’étoile guide/ La joie arrivant de la douleur/ Dans l’ombre verte et fleurie/ Les enfants en vie jouant en frère/ Sur le visage de la jeunesse/ Le sourire et la vertu/ Devenant chanson/ Heureux et joyeux paysan/ Entrant une fois pour toute dans la possession du sol*⁵³⁷ »

La structure scripturale de ce chant comporte trois strophes. La première strophe comporte deux vers, la seconde, six vers, puis la troisième, sept vers. La structure rimique de la première strophe est de forme AA, celle de la seconde strophe est de forme alternée BCBCBC, puis celle de la troisième strophe de forme BDEECFD. Les deux premières strophes font à nouveau usage de verbes comportatifs exprimant une volonté itérative, performée par un locuteur/énonciateur de première personne, de voir aboutir positivement le rêve de chacun. Les seconde et troisième strophes font chacune usage d’une oxymore: « *La joie arrivant de la douleur/ Dans l’ombre verte et fleurie* », ces deux strophes répondent à la définition donnée par Salvatore D’Onofrio de la poésie lyrique: « *Pour exprimer les contenus vagues de sa subjectivité, le poète lyrique lance une main dans plusieurs ressources stylistiques propres au langage poétique, spécialement la métaphore, qui lui permette d’établir des liens entre des objets qui appartiennent à des champs sémantiques différents. Opérant dans la ligne de la similarité, au moyen du processus psychique de l’association, la poésie lyrique rencontre des relations surprenantes entre le sentiment du présent, les remémorations du passé et le pressentiment du futur, entre les phénomènes de nature cosmique et les attributs de l’être humain.*⁵³⁸ »

Les participants engagés dans ce chant sont pour la majorité des femmes, quelques hommes font mine de s’y intéresser, mais ils se cantonnent à se maintenir debout. Pour certains, en scrutant le chansonnier. Seuls Marcelo et Flavio (qui en plus de se balancer, hisse ses bras et ses index vers le ciel) sont corporellement engagés dans l’accomplissement de ce chant. Les participants chantant, observent un basculement synchronique de leurs corps, selon une modalité qui n’est sans rappeler un corps collectif, tel qu’il est possible de l’observer dans d’autres régions du monde⁵³⁹. Il est alors possible d’observer, sur le côté droit de l’estrade, une planche sur laquelle sont accrochées quatre cocardes à partir desquelles s’étendent des rubans de couleurs (l’une est tricolore, rouge, blanche et noire, les autres étant formées à partir de deux couleurs, bleue et blanche ou verte et jaune). Une fois le chant terminé, Marcelo prend soin de se dévêtir de ses lunettes et énonce la phrase suivante: « *Nous avons beaucoup rêvé, et nous pouvons porter ce rêve pour notre réalité*⁵⁴⁰ ». Indépendamment de l’intertextualité que cet énoncé entretient avec le chant qui le précède, et du fait qu’il s’inscrive pleinement dans la théorie vernaculaire du chant araweté. Marcelo en assimilant la tenue de cette *mística* à une production onirique collective, suggère l’idée que l’on puisse considérer cette *mística* à travers un prisme complémentariste établi à partir de l’approche structuraliste et relationnelle du rituel,

⁵³⁷ *Eu quero ver, eu quero ver- Acontecer (A) O sonho bom, o sonho de muitos- Acontecer (A) Nascendo da noite escura (B) A manhã futura trazendo amor (C) No vento da madrugada (B) A paz tão sonhada brotando em flor (C) Nos braços da Estrela aula (B) A alegria chegando da dor (C) Na sombra verde e florida (B) Crianças em vida brincando de Irmão (D) No rosto da juventude (E) Sorriso e virtude (E) Virando canção (C) Alegre e feliz campones (F) Entrando de vez na posse do chão (D)*

⁵³⁸ S. D’Onofrio, *Teoria do Texto 2 – teoria da lírica e do drama*, Ática, São Paulo, 1995.

⁵³⁹ À ce propos voir l’article de M.-P. Gibert, « Façonner le corps, régénérer l’individu et danser la nation », *Parcours anthropologiques*, n° 9 (septembre 2014).

⁵⁴⁰ Sonhamos muito e que possamos levar este sonho para a nossa realidade.

qui tend à considérer le rituel « *en lui-même et pour lui-même* », et de l'interprétation freudienne des rêves, au sujet de laquelle Freud citant Hildebrandt écrit :

« *C'est pourquoi il y a lieu ici de se souvenir de l'exposé de F.W Hildebrandt (...) lequel est d'avis que les singularités du rêve ne peuvent tout simplement être décrites autrement que par une « série d'oppositions qui s'aiguisent, apparemment, jusqu'à devenir des contradictions ». « La première de ces contradictions est constituée d'un côté par la rigoureuse coupure ou fermeture du rêve par rapport à la vie réelle et véritable, et d'un autre côté par le constant débordement de l'un dans l'autre, la dépendance constante de l'un à l'égard de l'autre. Le rêve est quelque chose d'absolument dissocié de la réalité vécue à l'état de veille, on dirait presque une existence hermétiquement renfermée en elle-même, séparée de la vie réelle par un fossé infranchissable. Il nous détache de la réalité, efface en nous le souvenir normal qu'on en a, et nous met dans un autre monde et dans une histoire personnelle totalement différente (...)*⁵⁴¹ »

Ce qui reviendrait à détacher cette action rituelle de la « *réalité vécue à l'état de veille* » instaurant ainsi une forme de distanciation réflexive vis-à-vis de cette « *réalité vécue* » et à considérer chacun des termes performés et kinésiquement accomplis durant cette action rituelle tel un onirisme acté, c'est-à-dire une réalité autrement vécue. En somme, la perception d'un réel empirique constitué par des actions énonciatives et kinésiques prend ici la forme d'une représentation onirique.

Marcelo conclut en évoquant le sentiment, et la déférence, de l'entité syndicale ayant accueilli cette réunion dans ses locaux et puis il échange des mots d'esprit avec les participants mobilisant à nouveau un registre onirique, et propose à l'assemblée un dernier chant intitulé « *C'est la mission de nous tous* » de Zé Vincente.

« *Le Dieu qui m'a créé/ auquel je veux me consacrer /pour annoncer ton amour/Je suis comme la pluie en terre sèche/ pour rassasier, faire germer, je vis pour aimer et pour servir/ C'est la mission de Dieu qui nous appelle tous, je veux entendre ta voix !/Dieu qui m'a créé /auquel je veux me consacrer /pour annoncer ton amour/Je suis comme une fleur sur un mur /J'ai du miel saveur du ciel je vis pour aimer et pour servir/ Je suis comme une étoile dans la nuit noire/J'apporte la lumière je suis Jésus, je vis pour aimer et pour servir/ Je suis comme une abeille dans la ruche/ Je vais voler je vais travailler je vis pour aimer et pour servir/ Je suis, je suis prophète de la vérité/ Je chante la justice et la liberté, je vis pour aimer et pour servir !*⁵⁴²»

La structure rimique de ce chant est composée de sept strophes, sans compter les itérations. La première strophe est composée de trois vers (je suis à ce propos la mise en page graphique du texte), de forme rimique AAB, qui après itération, forme la structure rimique AABAAB. La seconde strophe est composée de deux vers dont l'itération de chacun d'eux, forme la structure rimique CCDD. La troisième strophe est composée de trois vers dont chacune des itérations forme la structure rimique EABEAB, le second vers établissant un parallélisme de forme

⁵⁴¹ S. Freud, *L'interprétation du rêve*, Éditions du Seuil, 2010, p. 43

⁵⁴² O Deus que me criou A/ me quis me consagrou A/ para anunciar o seu amor B/ Eu sou como a chuva em terra seca C/ Pra saciar fazer brotar eu vivo para amar e pra servir ! D/ E missao de todos nos Deus chama eu quero ouvir a sua voz E/ O Deus que me criou me quis me consagrou A/ para anunciar o seu amorB / Eu sou como a flor por sobre o muro F/ Eu tenho mel sabor do ceu eu vivo para amar e pra servir D/ Eu sou como uma estrela em noite escura C/ Eu levo a luz sigo a Jesus eu vivo para amar e pra servir ! D/ Eu sou como abelha na colméia C/ Eu vou voar vou trabalhar eu vivo para amar e pra servir !D/ Eu sou, sou profeta da verdade/ Canto a justiça e a liberdade eu vivo para amar e pra servir D.

sémantique et syntaxique avec la première strophe. Les quatrième, cinquième, sixième et septième strophes chacune composée de deux vers entretiennent un parallélisme de forme syntaxique alterné, c'est-à-dire, suivant l'ordre d'énonciation de ces vers. Ces vers commencent par établir un lien de filiation entre la figure de Dieu et le locuteur/énonciateur de ce chant, qui s'en trouve répété au cours de chant. Chacun des vers énoncés, à travers l'emploi de la forme verbale « *je suis* », forme les termes d'une posture ontologique performée. Chacun des vers énoncés en première personne, définit a priori les termes d'un repositionnement relationnel vis-à-vis de la figure de Dieu et de celle de Jésus. Le locuteur/énonciateur (c'est à dire je) s'identifie à la figure de Jésus, puis à celles de figures non humaines et celles de leurs actions, qu'il rapporte de manière réflexive afin de revêtir les termes d'un prophétisme aspirant à la vérité.

Le balancement des corps sur ce chant est un peu plus discordant, tout comme la mélodie. C'est Marcelo qui initie ce balancement. À l'exception de Flavio de Marcelo, c'est majoritairement des femmes qui participent du chant et de la danse qui y est associée, traduisant à vue d'œil une présence plus importante de femmes durant cette réunion. À cet instant, la majorité des participants s'adonnent à des sociabilités internes à cette réunion. Jorge accompagne de sa voix ce chant. Marcelo n'hésite d'ailleurs pas à lui laisser la primauté, sur certains des refrains. Sonia quant à elle se contente d'accompagner ce chant du balancement de son corps les yeux rivés sur son chansonnier qu'elle a pris soin de replier et qu'elle tient de sa main gauche. Tobias, Maria Alice ainsi que Simone, venue les rejoindre, discutent, les bouches à proximité des oreilles, de manière à être, les uns des autres, entendus. Maria Alice et Simone sont vêtues de chemises colorées et imprimées. Tobias et Simone quittent maintenant la salle, Maria Alice, quant à elle, attire le peu de personnes engagées dans ce chant vers l'estrade et se meut avec elles tout en tapant des mains.

Une fois le chant et les « danses » terminés. Maria Alice interpelle les participants en les saluant, de manière à leur faire savoir que des t-shirts et des sacs à l'effigie du syndicat sont mis à disposition, après que ces objets aient été amenés sur le devant de l'estrade. L'une des participantes à la suite de cette annonce, affiche un grand sourire et tape dans ses mains. Ainsi Maria Alice fait nominalement appel aux participants à partir de la liste des inscrits qu'elle tient dans sa main gauche, sachant sa main droite occupée par un microphone que lui a remis Marcelo. Elle associe aux noms des personnes appelées, après qu'elles se soient manifestées, l'énoncé suivant: « *tu peux prendre* ». Une fois la première personne appelée, il s'agissait de Joselina. Jussara, Pablo, Eva, Ana Claudia, sont à leur tour appelés à rejoindre l'estrade. Maria Alice marque une pause pour prendre un emballage en plastique contenant des sacs. Une personne positionnée à sa droite, une femme, sans mot dire, lui retire avec amabilité cet emballage des mains afin d'en permettre l'ouverture. Maria Alice les lui cède en l'encourageant puis elle reprend l'énumération à haute voix des personnes figurant sur sa liste. À cet instant, le déballage des sacs et t-shirts va bon train. Puis Marcio, Nei, Jaime, Basto, Antonio, Godói, Marcio de Paula, Maria da Conceição, Berigela, Gisele sont appelés. Au fur et à mesure de l'énumération, le nombre de personnes se rapprochant de l'estrade s'accroît sensiblement. Maria Alice finit par demander à l'ensemble des participants de venir la rejoindre. C'est alors qu'un homme au t-shirt de couleur orange apporte d'autres objets, des cahiers visiblement, dont les participants se dotent en se servant. Au cours de cette action, une annonce relative à une rencontre politique autour de la santé est rendue apparente, il y est inscrit *Acte unifié du jour mondial de la santé contre la privatisation de la santé et de la vie*. Des posters à l'image de la cinquième semaine sociale sont rendus disponibles.

Maria Alice interpelle de nouveau l'assemblée, afin d'annoncer une nouvelle prise de parole de Padre Geraldo, qui enjoint les participants à ne plus faire usage de sel raffiné et d'eau contenant du chlore (soit des bouteilles d'eau vendues dans le commerce), énonciation qui n'est pas sans faire sourire certains des participants.

Conclusion

Que reste-t-il après le cheminement de cette ethnographie de l'interrogation initiale relative à la formation d'une idiosyncrasie collective et individuée à des fins de formation d'« agents multiplicateurs », par le truchement de la succession ordonnée des éléments constitutifs de cette *mística*, dont la mise en scène comme les protagonistes au cours de celle-ci mobilisés, requièrent de l'appréhender, à travers la forme d'un théâtre-rituel ? Si cette interrogation apparaît fondée, du point de vue de l'intention des animateurs de cette *mística*, elle s'en trouve d'une certaine manière dépassée par la description afférente à cette ethnographie, qui rejoint certains des termes employés par Gérard Lenclud, s'inspirant à ce propos des travaux de Michael Houseman et de Carlo Severi, visant à décrire la pragmatique de l'action rituelle⁵⁴³. Si bien qu'il s'observe à travers le dispositif attendant à ce théâtre-rituel et les diverses modalités de participation décrites, les choix collectifs et individués, des termes d'une « tradition » multi référencée, soit l'actualisation au sein de l'espace potentiel de cette *mística* de divers éléments contextuels qui concourent ainsi, à la formation simultanée, d'un imaginaire syncrétique et du corps ontologique de ce collectif.

Après avoir donné une définition au concept de « voix », à travers l'une de ses relations au corps, j'ai mis en exergue, le système relationnel attendant à cette *mística* qui rejaillit des énonciations « muettes » et des prosodies colorées formées par les « voix » scripturales ornant les murs des locaux de ce syndicat et comme redéfinissant l'ordre sociétal qui leur préexiste. Dans un second temps, je me suis attelé à décrire et classer les modalités énonciatives constitutives de la procédure d'ouverture de cette *mística*, qui participent du processus de formation et d'actualisation de la position de sujet « nous », selon qu'elle requiert ou représente, la participation des personnes physiquement présentes au sein de ces locaux. J'ai ainsi distingué différents registres d'énonciation et d'action. Dans un troisième temps, je me suis intéressé au processus de formation d'un entre-soi agi par l'entremise de corps d'auteurs à deux voix, formés par l'agrégation de musiques et de chants, notamment à travers les relations d'interlocution que les chants mettent en scène. J'ai ainsi souligné, la façon dont les musiques agissent les corps, et la mise en lien des contextes et des référents que ces chants actualisent. Il ressort de l'analyse de l'ensemble des chants de cette *mística* la nécessité de les considérer comme des agents à part entière de ce théâtre-rituel dont l'autorité socialement sanctionnée confère aux auteurs de ces musiques et chants (qui équivalent aux divinités de la mythologie araweté) le statut d'animateurs de l'adhésion qui s'actualise au moyen des corps des participants. Dont la présence s'en trouve ainsi légitimée. Puis j'ai montré pour finir, en faisant intervenir les travaux de Pierre Déléage, Charles Stépanoff et de Savaltore D'Onofrio les condensations nominalement contradictoires, spatiales, temporelles et cosmologiques mises en œuvre à travers ces chants. À ce moment de ma conclusion, afin que les lecteurs n'aient pas le sentiment d'une contradiction immanente au raisonnement et à l'argumentation déployés tout au long de ce

⁵⁴³ G. Lenclud, « Qu'est-ce que la tradition ? », dans *Transcrire les mythologies*, Éditions Albin Michel, Paris, 1994, p.35

chapitre. J'aimerais circonscrire l'acception qui se dégage de la notion de référent en soulignant l'aporie relevée par Saul Kripke dans la *Logique des noms propres* quant à son usage. De ce point de vue survient un hiatus entre la classique notion de référent usitée en linguistique (notion qui revient à informer la façon dont les humains informent le monde) et le référent de la description en tant que l'objet décrit peut sciemment ou non différer de l'objet désigné. C'est justement au cœur de l'enchevêtrement des référents, au sens linguistique et logique du terme que viennent s'immiscer les mythologies explicites et implicites au cours de cette *mística* convoquées. Ce qui revient si l'on en suit l'argument de Kripke, qui relève la non substituabilité du nom et de la description (Kripke :22), à ce que « *Je* » puisse, à titre d'exemple, au moyen du nom, désigner Yahvé puis au moyen de la description en référer à Namandu (divinité de la mythologie Guarani).

J'ai, par la suite, établi une distinction entre l'énonciation rituelle, en tant qu'elle produit une exacte correspondance entre le contexte interne à l'énoncé et le contexte pragmatique de l'énoncé, et la parole mythique. En me basant sur les travaux de Laurent Fontaine à propos de l'art invocatoire Yucuna. J'en suis venu à montrer comment les formes canoniques que sont la prière et la bénédiction en viennent à actualiser, kinésiquement et linguistiquement, les termes d'une tradition multi-référencée. Sur laquelle repose, de mon point de vue, la modulation entre les ontologies amérindiennes et judéo-chrétiennes qui s'observe à travers l'accomplissement de cette pratique.

Chapitre 6

Mística de lancement de « la cinquième semaine sociale brésilienne » dans les locaux du syndicat sindipetro

2ème partie

Au cours de ce chapitre, je vais chercher d'une part, à souligner la transition suivie par la procédure mise en œuvre au cours de ce théâtre rituel. Celle-ci progresse, à partir d'une performance collective ritualisée, vers des modes d'expression d'idées politiques, religieuses et sociales rattachées à ce collectif. Puis d'autre part à décrire l'interaction procédurale, qui je le rappelle ordonne des prises de parole statutairement consacrées, formée par les voix et points de vue de trois intervenants. En dernier lieu, je décrirai l'établissement d'un dispositif dialogique autorisant les expressions des participants.

J'aimerais, avant d'entrer dans le vif de la description de la séquence d'actions à suivre, m'autoriser une nouvelle comparaison: au-delà des risques d'anachronisme encourus par la transposition d'un modèle sociologique à travers l'espace et le temps. Cette fois, avec la pensée morale et politique de la Grèce ancienne du VI^{ème} siècle, telle que la rapporte Jean-Pierre Vernant dans un ouvrage intitulé *Les Origines de la pensée grecque*. Cette transposition de modèle me permettra d'introduire certaines dynamiques à l'œuvre au cours des prises de parole qui suivront, ainsi que l'articulation des expressions politiques et religieuses qui forment cette séquence d'actions.

6.1. Contexte sociologique

Dans un chapitre intitulé *L'organisation du cosmos humain*, Jean-Pierre Vernant décrit une forme d'austérité au sein d'un groupement mystique, initiée à l'encontre des développements commerciaux⁵⁴⁴ et de l'étalage du luxe, se présentant, conformément à l'ascétisme de certains groupements religieux, telle l'image inversée du koros⁵⁴⁵ aristocratique de cette époque. Ainsi l'areté⁵⁴⁶ initialement aristocratique, définie par Jean-Pierre Vernant telle une vertu, s'est trouvée être réinvestie et redéfinie par ces groupements religieux en désaccord avec les comportements et les sensibilités régies par l'idéal d'habrosuné (de luxe⁵⁴⁷). Cette areté s'en trouve ainsi rattachée à un système rigoriste de valeurs orienté vers l'effort et le souci de soi. Ces traits rigoristes, d'après Jean Pierre Vernant, définiraient « une discipline d'ascèse permettant aux initiés d'échapper aux injustices d'ici-bas, (...) et de faire retour au divin⁵⁴⁸ ». Ainsi les attitudes et les états de corps proscrits par cette forme d'ascétisme visent, en premier lieu, l'enrayement de leurs effets sociaux et structurels, d'ordre conflictuel relevant de la stasis (division⁵⁴⁹), parmi le groupe et la cité. La possibilité d'une richesse sans limites figure l'hubris

⁵⁴⁴ Recouverts par la notion de consumérisme employée au cours de cette séquence d'actions.

⁵⁴⁵ Terme signifiant dédain, orgueil, insolence. Source : : Abrégé du dictionnaire Antoine Bailly, Grec-Français en ligne, url : <http://home.scarlet.be/tabularium/bailly/index.html>

⁵⁴⁶ Ce terme désignant en sa traduction un mérite ou une qualité à travers laquelle on excelle. Soit la qualité d'un corps, d'une terre, des objets, de l'intelligence, de l'âme etc. Source : Abrégé du dictionnaire Antoine Bailly, Grec-Français en ligne, url : <http://home.scarlet.be/tabularium/bailly/index.html>

⁵⁴⁷ Source vocabulaire en ligne du livre *Les origines de la pensée grecque* : <http://clicaretclicaretphilogram.fr/Vernant/vocabulaire.htm>

⁵⁴⁸ J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Presses universitaires de France, Paris, France, 1992, p.92.

⁵⁴⁹ Source vocabulaire en ligne du livre *Les origines de la pensée grecque* : <http://clicaretclicaretphilogram.fr/Vernant/vocabulaire.htm>

dans le monde, soit la notion de démesure⁵⁵⁰. Ce besoin insatiable de s'enrichir aurait comme source une intempérance recouverte par la notion de pleonexia⁵⁵¹ qui définirait l'immanence logique d'un certain type de comportement⁵⁵². Dès lors les notions de koros (insolence), d'hubris (démesure) et de pleonexia (cupidité) formeraient l'esprit d'eris (rivalité) qui serait source d'injustices, d'oppressions et de dusnomia (dérèglement, mauvaise organisation)⁵⁵³. En contrepoint de l'hubris, il se développe alors une notion faite de pondération (sôphrosuné) associée à une classe sociale médiane imposant un juste équilibre à des forces sociales contraires représentatives des disparités existantes en Grèce, à cette époque. Ce que démontre tacitement Jean-Pierre Vernant à travers ce chapitre, c'est que la mise en relation des entités conceptuelles, figurées par certaines valeurs et personnifiées par certaines divinités allégoriques, impulse une dynamique de transfiguration du corps dispositionnel individué, nécessaire au dépassement des disparités mentionnées.

La comparaison entre le modèle sociologique décrit par Jean-Pierre Vernant conjoint à un système notionnel visant le dépassement des disparités qui le fondent, et la multi-dimensionnalité schématique et analytique des composantes de la réalité sociale et économique du Brésil, nécessite de s'informer des indicateurs socio-économiques relatifs au « *mode de vie et à la distribution de la rente* » en 2012, au Brésil, avant d'esquisser les traits nécessaires à une comparaison des structurations sociales tripartites de ces sociétés.

Je m'appuierai en vue d'établir cette multi-dimensionnalité schématique, sur un document de l'IBGE⁵⁵⁴ (Institut Brésilien de Géographie et de Statistique), édité en 2012, intitulé *Synthèse des indicateurs sociaux : une analyse des conditions de vie de la population brésilienne*. L'abord conceptuel et théorique de ce document s'appuie sur la multi-dimensionnalité des composantes de la vie sociale au Brésil. Les termes de ce document se proposent d'embrasser les catégories, décrites comme complexes, de « *bien-être* », de « *qualité ou de niveau de vie* », de « *pauvreté* », de « *richesse* » et d'« *exclusion sociale* ». Celles-ci fondent les divers aspects « *des modes de vie des individus et des familles et leurs degrés d'insertion et de participation sociale* ». Ce document se base, en vue d'établir les catégories constitutives des modes de vie attribués à la population brésilienne, sur les concepts de « *modes de fonctionnement* » et de « *capabilités* » développés par l'économiste Amartya Sen. La première de ces catégories est définie comme une réalisation ayant attiré aux conditions de vie, et la seconde, comme une libre capacité à réaliser en relation avec les opportunités liées aux existences. (Synthèse : 160) Ce document accorde ainsi une primauté à la notion de « *qualité de vie des personnes* » tout en soulignant les « *facteurs* », les « *modes de fonctionnement* » et les « *aspects* » nécessaires à l'évaluation des inégalités entre les individus et les groupes sociaux selon divers attributs. En vue d'illustrer les formes d'inégalité entre les personnes, ce document

⁵⁵⁰ Ibidem.

⁵⁵¹ Ibidem.

⁵⁵² J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Presses universitaires de France, Paris, France, 1992, p.93

⁵⁵³ Certaines de ces notions sont personnifiées par des divinités allégoriques tels Hubris, Eris, et Dusnomia. Ce point n'est pas sans suggérer un usage allégorique des figures du divin observable au cours de la séquence d'actions qui va suivre, selon les termes de Charles Picard : « *Non seulement on était capable autour d'Homère et d'Hésiode, dans l'Hellade victime encore du ravage des invasions nordiques, d'abstraire des concepts spirituels comparables à nos entités métaphysiques; sous la même forme que les dieux les plus humains. (...) Or, l'anthropomorphisme religieux de la Grèce était allé plus loin qu'une simple formule parlée, de langage philosophique ; en dotant si volontiers de la forme divine Thémis, la Justice, Némésis, la Jalousie des dieux, Eiréné, la Paix, Basileia, la Royauté, Kratos, le Pouvoir (...)* » C. Picard, « Le théâtre grec et l'allégorie », *Revue des Études Grecques*, vol. 55, n° 259 (1942).

⁵⁵⁴ Source : <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv62715.pdf>, consulté le 21/03/2017

fait usage de l'exemple suivant : « Deux individus avec des niveaux de rente exactement égaux peuvent présenter différentes capacités à utiliser cette rente, ou, encore des différences en termes de conditions physiques peuvent générer des niveaux distincts de bien être ou dans le résultat de ce que l'un et l'autre se proposent de faire. Ainsi, une des conséquences de la diversité humaine est que l'égalité au sein d'un champ tend à advenir, de fait, avec une inégalité au sein d'un autre » (Synthèse : 161) Cet exemple de déterminisme naturel qui intervient dans le cadre d'une conception utilitariste de maximisation des résultats, semble impropre à illustrer la diversité sensible des inégalités, compte tenu de la critique formulée par Amartya Sen lui-même à l'endroit de l'utilitarisme et de la notion normative de bien-être⁵⁵⁵. Ce document entend alors considéré en plus de la rente, le « niveau de scolarité », l'« accès au service basique de santé », les « degrés de liberté », les « droits » et la « qualité de vie ».

Ce document, dans un premier temps, s'intéresse à l'écart de rente entre riches et pauvres, dont les indicateurs à travers le temps stipulent la réduction⁵⁵⁶ :

« Malgré la forte croissance économique dans les années qui succédèrent la seconde Guerre Mondiale (1950-1970), l'inégalité a crû et est devenu un défi devant être vaincu. « La forte inégalité qui imprègne la structure sociale du Pays se manifeste soit par l'optique de la production, soit par l'optique de la reproduction » (Oliveira, 1993, p. 8). Malgré les gains de quelques indicateurs, comme la réduction de l'analphabétisme et de la mortalité infantile, par exemple, les années 1980 montrent la concentration des revenus et la croissance des favelas et de la violence urbaine. Dans les années 1990, il y a eu une consolidation démocratique des relations sociales et politiques au Brésil, avec des gains pour la stabilisation monétaire. Cependant, les inégalités s'amenuisent peu. En outre, à travers le contrôle de l'inflation, la seconde moitié de la décennie des années 1990 a correspondu à un scénario de crises économiques internationales successives. Les années 2000, en contraste, montre une diminution dans la pauvreté à partir d'une constellation d'initiatives et de facteurs favorables » (Objetivos... 2010, p.30) Il y a eu une croissance économique et une réduction des inégalités, avec des politiques de transfert de la rente et la valorisation réel du salaire minimum. Les résultats pour le coefficient de GINI montrent une diminution consistante de l'inégalité durant les dernières années, passant de 0,559, en 2004, à un coefficient de 0,508 en 2011 » (Synthèse : 162).

Malgré l'approche multidimensionnelle annoncée, ce document confond deux ordres de réalité distincts, l'un relevant d'une représentation mathématique et statistique de l'inégalité de distribution de la rente, l'autre relevant de la diversité empirique des inégalités et des sentiments qui y sont joints. Diversité qui suppose une définition sensible de chacun des registres auxquels ce vaste champ problématique, celui des inégalités, est associé. Ce document, à la suite, expose un second instrument statistique en vue d'établir la réduction (minime) des inégalités de rente, par « cinquième de rendement⁵⁵⁷ ». Ainsi de « 2001 à 2011 il s'observe que le cinquième supérieur (les 20 % les plus riches) a diminué sa participation de 63,7 pour 57,7 (...) (Soit une perte de 5%). À l'autre extrême, les 20 % les plus pauvres ont augmenté leur participation de 2,6% pour 3,5 % du total de rendement (soit une augmentation de 0,9 %), ainsi comme les

⁵⁵⁵ Voir à ce propos É. Monnet, « La théorie des « capacités » d'Amartya Sen face au problème du relativisme », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 12 (mai 2007).

⁵⁵⁶ Ce point fera débat au cours des prises de paroles qui vont suivre.

⁵⁵⁷ Répartition de la population en cinq tranches de 20%, chaque tranche de la population étant évalué selon le « rendement total (tous les fonds) empoché par les individus ».

strates subséquentes ont augmentés leur participation. (...) ». Cette infime réduction de la participation de la tranche de population la plus riche participe donc d'une maigre concession au 80 % restant de la population. Comme le souligne par ailleurs ce document : « *Toutefois, cette évolution n'est pas encore capable d'altérer substantiellement le cadre de l'inégalité brésilienne dans l'appropriation du rendement total, une fois que les 20% les plus riches détiennent 57,7 % de ce rendement, en contrepartie un peu plus de 11 % est détenu par les 40% les plus pauvres.* » (Synthèse : 163). Ce document poursuit son analyse à travers l'établissement du différentiel relatif à la structuration des dépenses des familles selon une stratification par rendement, en focalisant son attention sur les dépenses relatives à la santé. Ainsi les 40% recouvrant les rentes les plus faibles consacraient un peu moins de 75% de leurs dépenses, à l'achat de médicaments, contre un peu plus de 33% pour les 10% recouvrant les rentes les plus élevées. À l'inverse les dépenses relatives à l'acquisition d'une assurance maladie, visant à prévenir les dépenses médicales, celle-ci avoisine les 7% pour les populations les plus pauvres, contre un peu plus de 42%, pour les populations les plus riches. De même l'inégal accès, aux services sanitaires et à l'électricité pour les populations les plus pauvres semble suivre la logique induite par les disparités entre riches et pauvres. L'histoire coloniale du Brésil, d'après ce document, continuant à produire des effets sur le positionnement économique de certains groupes sociaux.

Dès lors, sans qu'il soit besoin ici de détailler outre mesure les disparités existantes au Brésil entre riches et pauvres, disparités qui se vérifient à l'échelle de la région Sudeste qui inclut l'état de Rio de Janeiro, et qui compte tout de même parmi les régions dont le rendement mensuel familial, en 2011, est le plus élevé par habitant: 650 réais⁵⁵⁸. Ces disparités caractérisent, à l'échelle du Brésil et de la région du Sudeste, les termes d'une vulnérabilité définie selon le niveau de la rente et/ou divers indicateurs de carences sociales : le « *retard éducatif* », l'« *accès au service de santé* », les « *caractéristiques physiques du domicile* », l'« *accès aux services de base* » (eau, électricité, ramassage d'ordures, etc.), l'« *accès à l'alimentation* » et l'« *accès à la sécurité sociale* ». Ces critères de vulnérabilité s'en trouvent expliciter de la façon suivante : « *Le choix de ces dimensions se trouve en consonance avec l'idée d'analyser le phénomène de la pauvreté à travers la perspective des droits humains, considérant que toute personne doit avoir une série de garanties indispensables pour l'exercice de la dignité humaine.* » (Synthèse: 169) Seules les questions relatives au logement et aux rendements inférieurs à 60% ont connu une très faible amélioration à l'échelle du Brésil entre 2001 et 2011, les autres formes de carences recensées ayant connu une franche amélioration. Ainsi à l'échelle de la région Sudeste, qui connaît une répartition par groupes de vulnérabilité la plus équitable, 46,6% de la population est considérée comme non vulnérable, 19% de la population serait vulnérable par rendement et 46,3 % par carences. En somme, un peu plus de la moitié de la population de cette région, qui je le répète à la meilleure répartition par groupes de vulnérabilité, serait « vulnérable » soit compte tenu de ses revenus, soit compte tenu de l'une ou l'autre des carences définies par ce document.

Si bien que la comparaison établie entre le modèle sociologique de Jean-Pierre Vernant et le modèle multidimensionnel extrait de la synthèse de l'IBGE, en tant qu'il renvoie à une indéniable disparité entre riches et pauvres, n'apparaît pas totalement déraisonnée. D'autant, comme je le montrerai par la suite, que cette comparaison s'établit surtout à partir de la mise en relation observée d'entités conceptuelles, en contexte d'asymétrie politique et d'inégalités

⁵⁵⁸ Le salaire moyen défini par corps de métier défini par l'État de Rio de Janeiro variait entre R\$ 607,88 et R\$ 1.630,99. Source : http://www.portalbrasil.net/salariominimo_riodejaneiro_2011.htm, consulté le 4/05/2015.

socio-économiques, comme participant d'un corps dispositionnel nécessaire à leurs dépassements. Toutefois, la singularité relative à la Grèce du 6^{ème} siècle et celle incombant au Brésil du 21^{ème} siècle nécessitent d'établir en quoi et comment le système sécularisé de valeurs religieuses ascétiques, dans le premier cas, et le système de valeurs religieuses, non ascétiques dans le second cas, se différencient, agissent et se joignent. L'un établissant les termes d'un potentiel changement conforme à l'ordre nomothétique de la Cité, par régulation des excès de forces sociales contraires, à travers une égale participation à l'« *arché*⁵⁵⁹ ». L'autre, un potentiel esthétique subversif selon une tradition politico-religieuse renouvelée conjoignant religion(s) et marxisme(s), à des fins de redéfinition des relations entre le collectif présentifié au sein de ces locaux et des entités non humaines (l'État, les énergies fossiles, la société de consommation). Relations qui initialement incombent à un ordre sociétal historiquement institué et défavorable à certains groupes sociaux. Chacun de ces systèmes de valeurs régit un modèle collectif de relation à soi et à autrui, médiatisé par des figures non humaines (Yahvé, Jésus, Areté, etc.).

6.2. Inclusion polyphonique au « corps » du collectif et socialisation politique des corps

Avant de poser les termes de la séquence d'actions qui forme le second temps relatif au déroulement de cette mística, il va être besoin de définir ce que j'entends par la notion de corps dispositionnel. Qui s'observera telle l'inclusion d'une polyphonie dispositionnelle, au « corps » du collectif. Je me servirai pour cela des travaux d'Emmanuel Bourdieu au sujet des croyances dispositionnelles. Emmanuel Bourdieu, à travers le chapitre 7 de son ouvrage intitulé *Savoir Faire. Contribution à une théorie dispositionnelle de l'action*, commence par dissocier le statut logique rattaché au contenu représentationnel d'une croyance et la modalité d'action qui s'y associe. Il lui attribue ainsi un fondement collectif et pragmatique: « (...) *La remise en cause de ma « croyance » qu'il y a de la bière dans le frigo ne modifie pas de manière profonde, c'est-à-dire générale et durable, la façon dont je pense et agis. Cette conception fondamentale, liées à la culture et à la vie sociale, qui sont souvent implicites, collectivement acquises et renforcées et, surtout, pragmatiquement fondatrices*⁵⁶⁰. » D'après cet auteur la forme énonciative : « *X croit que P* » relève d'un préjugé intellectualiste occultant la « *dimension pragmatique de la croyance* » en tant qu'elle dissocie le contenu représentationnel d'une croyance, de l'agir qui lui est joint. La croyance, à travers le prisme intellectualiste, s'en trouverait répondre aux exigences d'un modèle de scientificité critique ayant pour fin d'éprouver sa validité (ou non validité) théorique et empirique. Dès lors, il en vient à distinguer l'hypothèse, de nature scientifique, de la croyance, notion qui à travers le prisme intellectualiste s'en trouve réduite à la première. Du fait de la différence de relations que chacune de ces notions entretient avec l'expérience, « *les autres croyances* » et « *les autres hypothèses* ». En faisant reposer son argumentation sur la lecture d'un texte de Marcel Mauss, il en vient à établir que contrairement à l'hypothèse scientifique, « *les pratiques de justifications des croyances ne constituent pas des procédures autonomes par rapport à ces dernières*⁵⁶¹ ». Si bien, qu'expliquer une croyance reviendrait à la déprendre de toute adhésion. Alors qu'à travers le cadre d'une procédure de

⁵⁵⁹ Pouvoir, commandement, autorité Source : Abrégé du dictionnaire Antoine Bailly, Grec-Français en ligne, url : <http://home.scarlet.be/tabularium/bailly/index.html>

⁵⁶⁰ Bourdieu, Emmanuel (1998) *Savoir Faire. Contribution à une théorie dispositionnelle de l'action*. Seuil, p. 194

⁵⁶¹ Bourdieu, Emmanuel (1998) *Savoir Faire. Contribution à une théorie dispositionnelle de l'action*. Seuil, p. 196

justification d'une hypothèse, l'expérience s'avère nécessaire en vue de confirmer ou d'infirmer sa validité. L'expérience, à travers le cadre d'une pratique religieuse s'en trouve n'être, pour cet auteur à ce stade de son argumentation, que la réalisation sui generis d'un a priori : la croyance.

Il convoque par la suite Charles S. Peirce, qui d'une certaine manière radicalise le point de vue de Marcel Mauss selon lequel la croyance s'exprimerait au travers d'une activité kinésique.⁵⁶² Si bien qu'Emmanuel Bourdieu en vient à énoncer les termes d'une conception pragmatique de la croyance, qui reviendrait logiquement à la considérer comme un système d'actions spécifiques dont le rituel constitue l'un des critères. Il en vient ainsi à définir la croyance dispositionnelle comme un principe d'action normatif qui serait à lui-même sa propre détermination. (Bourdieu : 213).

Ainsi le « corps » du collectif qui résulte de la première séquence d'actions se définit à travers l'actualisation kinésique et langagière de croyances dispositionnelles formées à partir du, et envers le, collectif. Selon les termes d'une convention politico-religieuse renouvelée. L'interaction procédurale qui s'ensuit, qui je le rappelle ordonne des prises de parole statutairement consacrées qui visent quant à elle à adjoindre un certain nombre de dispositions à ce « corps ». Celle-ci forme l'espace d'expression, d'interaction et de socialisation politique des participants. L'enjeu de cette section consistera donc à repérer, comment se manifeste linguistiquement ce « corps » et comment il en vient à être politiquement socialisé, à travers l'adjonction de dispositions attribuées, diversement orientées et discursivement produites par les locuteurs/énonciateurs forgeant cette forme d'interaction. Je fais le choix d'inscrire cette problématique, au sein de l'articulation des contextes produits par la description « linéaire » de cette séquence d'actions, en vue de ne pas rogner sur l'organisation structurelle de cette interaction procédurale et son effet. Si l'on en suit la définition fournie par Emmanuel Bourdieu de la croyance dispositionnelle, ce « corps » collectif, à travers ses aspects kinésiques et linguistiques, serait à lui-même sa propre détermination. Autrement dit, il serait à la fois cause et conséquence de cette interaction.

Tobias commence par évoquer certaines des paroles précédemment chantées qui lui paraissent les plus significatives, celles-ci justifient la formation du collectif en ces locaux réunis et l'invitation des trois intervenants, qu'il interpellera à tour de rôle, en vue de les présenter aux participants :

« Nous avons besoin de tout le monde, un plus un est toujours plus que deux, pour cela nous avons invité trois personnes, comme un plus un est toujours plus que deux. Nous avons maintenant invité trois personnes pour nous animer, pour nous remplir... notre tête, qui sait de plus... doute, n'est-ce pas... nous allons réussir à sortir d'ici avec une petite certitude mais avec beaucoup plus de doutes nous espérons arriver, pour donner le compte (expression qui au sens figuré signifie payer l'addition), à ces provocations et pour nous conseiller. Nous avons invité une compagne et deux compagnons de longue date⁵⁶³. »

Tobias, au cours de cette allocution, fait usage d'une métaphore corporelle, qui souligne l'élaboration d'une disposition collective supposant, d'une part, l'actualisation du « corps » préalable formé au cours de la *mística* (Chapitre 5), exprimé à travers la position de sujet « nous », et son devenir socialisé. Socialisation qui est sous-tendue par le syntagme verbal « pour nous remplir... notre tête ».

⁵⁶² Ibidem p.212.

⁵⁶³ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, voir annexes 6, textes p.244.

Par ailleurs, cette allocution décrit le processus d'inclusion, à ce « corps », de la polyphonie constituée par les trois voix des invités annoncés et pour lesquels Tobias sollicite de la part des participants, des applaudissements. Parmi les invités compte: Virginia Fontes, docteur en philosophie politique de l'Université Paris X, elle est professeur d'histoire à l'UFF (Université Fédérale Fluminense localisée à Niterói). Elle enseigne, de plus, à l'école polytechnique de Santé Joaquim Venâncio-Fiocruz et à l'école nationale Florestan Fernandes qui est rattachée au mouvement des travailleurs ruraux sans terre. Ainsi qu'Emmanuel Cancelli, qui est directeur du syndicat Sindipetro, dont les locaux accueillent la présente réunion. Puis, Yves do Amaral Lesbaupin, déjà présenté au cours du quatrième chapitre, qui est assesseur et sociologue à l'ISER. Tobias laisse ostensiblement transparaître l'instrumentation qu'il opère du statut socio-professionnelle de la première invitée. Son âge rappelle celui avancé de certains participants : *elle n'aime pas dire qu'elle est professeur à la retraite non, mais elle est professeur à la retraite de l'UFF et du collectif de formation de l'école nationale Florestan Fernandes et elle est infatigable*⁵⁶⁴ ... Les présentations d'Emilio Cancelli: « *que nous avons déjà remercié d'être dans le même espace*⁵⁶⁵ », et Yves do Amaral Lesbaupin: « *que tous nous adorons écouter parler et que nous adorons écouter lire*⁵⁶⁶ », donnent lieu à un ancrage spatial du « corps » du collectif et à l'énonciation des modalités de transmission des dispositions qui viendront s'y agréger, par le biais des couples verbaux écouter/parler, écouter/lire.

Tobias, après ces présentations, fait successivement mention de l'objectif de cette cinquième semaine sociale, qui réside dans la volonté que les participants puissent « *repenser le rôle de l'État* » et de l'histoire relative aux semaines sociales brésiliennes non réductible, d'après Tobias, à sa seule histoire institutionnelle et religieuse.

Il évoque ainsi les thèmes des précédentes semaines sociales, et les mouvements qu'il qualifie de sociaux, qui participèrent à leur tenue, et ceux qui en découlèrent (comme Grito dos excluídos⁵⁶⁷ (le cri des exclus), o rede Jubileu Sul⁵⁶⁸ (le réseau Jubilé Sud) ou l'assemblée populaire⁵⁶⁹). Il finit par s'interroger sur ce qui pourrait advenir à la suite de cette cinquième semaine sociale. Tobias termine son monologue en annonçant le dispositif prévu, en vue d'accorder un temps de parole équivalent à chacun des intervenants, et stipule celui qui sera accordé aux participants. Ce qui nécessite, de leur part, une inscription auprès de Maria Alice et Simone : « *Nous avons une méthode absolument nouvelle pour la rencontre d'aujourd'hui, ok ? Chacun va parler 30 minutes, après nous allons ouvrir pour que tous parlent. C'est nouveau c'est moderne ce n'est pas commun cela, n'est-ce pas.*⁵⁷⁰ » Signifiant ainsi l'élargissement de la polyphonie incluse dans le « corps » du collectif.

La terminologie employée, visant à présenter ce dispositif dialogique, qui plus est didactique accentue la transition entamée, dès la première prise de parole de Tobias, entre une forme religieusement ritualisée de ce théâtre et un espace polyphonique mettant en scène des paroles à la fois politiques, religieuses et sociales. Cet espace interactionnel et dialogique, en plus d'être polyphonique, se construit à travers la succession des contextes produits par chacun des discours qui s'y déploie. Espace qui se veut dans un premier temps restreint aux trois

⁵⁶⁴ Pour lire ce texte en langue vernaculaire se référer aux annexes 5, texte p.239

⁵⁶⁵ Idem.

⁵⁶⁶ Idem.

⁵⁶⁷ <http://www.gritodosexcluidos.org/historia/>

⁵⁶⁸ <http://www.jubileusul.org.br/quem-somos/historia>

⁵⁶⁹ <http://www.cnb.org.br/comissoes-episcopais/caridade-justica-e-paz/3472-pastorais-e-movimentos-sociais-realizam-2o-assembleia-popular-nacional>

⁵⁷⁰ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, texte p.239

intervenants, à qui sont accordés un temps de parole conséquent, et comme s'ouvrant, à partir du corps dispositionnel collectif « *nous allons ouvrir* », à tous les participants.

Les prises de parole annoncées suivront l'ordre de présentation des intervenants énoncé par Tobias, c'est donc Virginia Fontes qui débute le second temps de cette mística.

6.3. Un sens animiste et marxiste de la disposition

À partir de l'allocation de Virginia Fontes et de la description des discours qui lui succéderont, je voudrais éclairer la façon dont les actes d'énonciation en viennent à constituer les termes de dispositions venant s'agréger au « corps », par le collectif formé, et déceler, à travers la série d'interactions dialogiques qui s'en suivra, la façon dont il s'en trouve socialisé.

Comme ses prédécesseurs, Virginia Fontes commence par saluer les participants en leur faisant part de sa venue répétée en ces lieux, afin d'assister à des événements qu'elle qualifie de combatifs. Elle se distancie de la présentation faite par Tobias de ses activités professionnelles, en faisant prévaloir l'attribution d'un sens impersonnelle au simple fait d'être en vie, qu'elle transfigure en capacité collective de construction d'un sens orienté positivement vers la vie : « *ce qui est important finalement c'est que la vie des gens ait un sens que nous soyons capables de construire un sens pour la vie*⁵⁷¹ ». La modalité de la capacité : « *être capable de construire* », ontologiquement attribuée par Virginia Fontes au « corps » du collectif, attribution qui s'exprime par la proposition subordonnée relative « *que nous soyons* », s'en trouve être opposée, à travers cet énoncé, à une forme de crise de la présence au monde⁵⁷², signifiée par l'énoncé métaphorique : « *laisser s'écouler la vie par les encoignures du monde*⁵⁷³ ».

Elle enjoint les participants à lui faire part des difficultés de compréhension que pourraient causer son exposé, qu'elle entame par un questionnement dialogique visant à dresser le contexte du thème abordé. La question de l'État au Brésil, selon Virginia Fontes, devant être considérée à travers le prisme des États capitalistes, l'historicité liée à l'existence de classes sociales et la reproduction « *des formes d'organisation de la vie sociale*⁵⁷⁴ ». Elle suggère de la sorte, la prise en compte de la spécificité du mode de production capitaliste qui suppose selon elle, des relations asymétriques nécessaires à son maintien. Dès lors, elle définit le mode de production capitaliste selon une triple modalité: une manière « *de produire des choses* », une manière « *d'être au monde* » et une manière « *d'être à l'existence* »; « *mode d'être* » qui se caractérise, selon Virginia Fontes, par son besoin d'extension à l'infini et qui fonde la « *logique prédominante du monde* », au sein duquel elle positionne l'existence du collectif circonscrit par un sujet collectif d'énonciation (et comme redoublant l'assemblée en ce lieu constituée), contre le gré de l'humanité et de la nature.

Ainsi, Virginia Fontes mobilise un registre cognitif imprégné par une théorie sociale ayant pour point d'ancrage la lecture du *Capital* de Karl Marx⁵⁷⁵ et la tradition de pensée qui

⁵⁷¹ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 5 texte p. 240

⁵⁷² Au sens De Martinien du terme.

⁵⁷³ *escorrer a vida pelas esquinas do mundo*

⁵⁷⁴ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p.240.

⁵⁷⁵ Virginia Fontes dans l'introduction de son ouvrage énonce son projet de la façon suivante : « *Convoqués pour donner un fondement à la compréhension de la forme spécifique du capitalisme et de l'impérialisme contemporains et, en eux, le rôle joué par le Brésil, ce livre est imprégné d'un retour aux grands classiques de la pensée critique, spécialement Marx, Lénine et Gramsci. J'ai cherché à réaliser surtout dans les deux premiers*

s'ensuivit au Brésil, représenté notamment par l'historien Caio Prado Junior, pour qui, la colonisation du Brésil fut la conséquence du processus historique d'expansion du capitalisme mercantile. Registre qu'elle renchérit en le définissant comme transcendant ses activités professionnelles à travers la présentation de l'intitulé d'un ouvrage dont elle est l'auteur, *Le Brésil et le capital-impérialisme*, dont l'influence implicite d'Annah Harendt rejaillit, du point de vue de l'ethnologue, à travers, le positionnement qu'elle adopte au cours de sa présentation quant à l'idéal réformiste de la bourgeoisie démocratique, qu'elle prête à la théorisation faite de cette question au Brésil dans les années 60. L'écrit, qui forme le référent littéraire mobilisé par ce discours, échafaude une conceptualisation critique du composé nominal formé à partir des notions de capital (qu'elle emprunte à Karl Marx) et d'impérialisme (dont elle retrace la généalogie à partir de Lénine, dans la mesure, où ce composé nominal condense les deux mouvements internes et opposés, inhérents à l'implantation et à l'expansion du mode de production capitaliste. Soit « *la concentration des ressources sociales et la recréation permanente des expropriations sociales.* »⁵⁷⁶ Cet écrit à son importance dans la mesure où il participe de l'un des référents implicites à partir desquels s'orientent les énonciations constitutives de *cette interaction procédurale*. Dans la mesure où sa lecture permet de déduire la constitution délibérément plurielle du corps dispositionnel, en cours de formation, en opposition à l'unidimensionnalité de la disposition inhérente au mode de production capitaliste⁵⁷⁷. Notamment à travers l'actualisation de la condition de prolétaire constituée par la vente de sa force de travail. Elle affirme, à la suite, que l'État Brésilien est un État pleinement capitaliste, à travers un énonciateur à la fois singulier et pluriel, transfiguré en énonciataire pluriel : « *Si quelqu'un croit que nous devons avancer dans le sens d'une réussite du capitalisme au Brésil, j'ai le regret de les informer que nous arrivons un peu tard parce que le Brésil est déjà un pays pleinement capitaliste (...)* »⁵⁷⁸. Cet énoncé met ainsi en scène la locutrice, un énonciateur singulier (quelqu'un), un énonciateur pluriel (le collectif) et un énonciataire pluriel (incluant à la fois l'énonciateur singulier et l'énonciateur pluriel). L'énoncé en première personne : « *j'ai le regret de les informer* », établit une médiation entre la disposition de l'énonciateur singulier et celle du collectif, visant à l'infirmier.

De la sorte, Virginia Fontes fait ostensivement usage des référentiels littéraires nécessaires à la compréhension du positionnement théorique qu'elle énonce et des facteurs d'expansion de l'impérialisme capitaliste qu'elle décrit. Elle illustre ce phénomène à travers les agissements économiques de la VIB (value investing brazil) ayant acquis des infrastructures sidérurgiques au Canada, à l'encontre de laquelle elle annonce une mobilisation collective jugée inéquitable, au regard des soutiens politiques et économiques dont bénéficie cette institution et de la répression encourue par les personnes qui à ce propos se mobiliseront.

chapters, une opération complexe : comprendre le contexte historique dans lequel les concepts fondamentaux du Marxisme furent élaborés, montrer la vivacité de tels concepts centraux et éviter, attentivement, de les appliquer de manière mécanique aux processus historiques actuels. Cela parce que le chantier que ces auteurs nous lèguent est de saisir le mouvement historique du capital qui sans cesse altère les conditions de vie sociale, exacerbe les contradictions et promeut de nouvelles tragédies socio-environnementales à travers la recherche d'une expansion illogique et absurde ». V. Fontes, *O Brasil e o capital-imperialismo. Teoria e história*, Editora UFRJ, Rio de Janeiro, 2010, p.11

⁵⁷⁶ Ibidem, p. 21

⁵⁷⁷ « *Nous risquons de laisser dans l'ombre le fait que le capital se base dans la permanente amplification et exacerbation d'une certaine base social- la disponibilité massive a tendanciellement atteint toute la population, des êtres singuliers convertis en nécessité, en disposition unique pour la vente de la force de travail sous quelques conditions, base social pour qu'un marché « économique » supposément libre puisse se généraliser.* » Ibidem pp. 21-22

⁵⁷⁸ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p.241.

Elle énonce, à la suite, les termes d'un positionnement ontologique et dispositionnel performatif et collectif qui identifie le sujet et l'action à leurs aîtres, à travers les formes pronominales « je » et « nous » : « *je passe (personne verbale) un peu pour dire sans suspense je suis (emploi du pronom personnel) ce qui est, je fais (emploi du pronom personnel) ce qui est, je sais (personne verbale) ce n'est très enthousiasmant, sans être trop enthousiaste (emploi du pronom personnel) dans ma parole, mais ce n'est parce que le monde est difficile que nous nous décourageons. Comprendre la difficulté du monde pour moi est la condition pour que notre « âme⁵⁷⁹ » est un objectif correct (...) ⁵⁸⁰»*

L'immanence problématique du monde est perçue, par Virginia Fontes, telle une potentielle perte de puissance de l'âme. Si bien que la compréhension de la « *difficulté* » qui habite le monde, se pose telle la condition de possibilité d'une juste orientation de l'âme collective, autrement dit du corps dispositionnel du collectif. Elle poursuit à l'aide d'énoncés réflexifs décrivant la posture corporelle qu'elle adopte au cours de son allocution : « *je veux dire comment je vais discuter je vais rester debout⁵⁸¹ »* et les sujets qu'elles décident d'écarter. Ces énoncés lui permettent de faire le lien avec ses attributs physiques liés à son âge physiologique, qu'elle évoque à travers un monologue, à haute-voix énoncé, à la fois interne à cette énonciation et intra-discursif⁵⁸², puisqu'ils visent à répondre aux compliments formulés par Tobias. Ses cheveux blancs, sont vécus par Virginia Fontes tel un ornement qui ne dit rien de sa jeunesse et de sa capacité à séduire. Ces propos énoncés avec humour, la font sur le moment beaucoup rire ainsi que l'assemblée. Pour autant, malgré le peu de sérieux qu'elle semble accorder à cette représentation réflexive, il se dégage des associations d'idées de Virginia Fontes, formulées au cours de cet extrait de son discours une conception animiste de la disposition du collectif, à travers la relation au monde qu'elle dépeint. Puisque le corps y est perçu telle une simple parure. Ces traits structuraux relatifs à l'agencement d'une intériorité, en ce cas collective, et de la physicalité qui s'y rapporte ne sont pas sans rappeler le paradigme multi-naturaliste propre aux amérindiens qui régit une des formes, de la relation, corps-âme.

Après cette aparté, Virginia Fontes revient sur la sémantique de la notion de capitalisme, en tant qu'elle définit une forme de relation sociale particulière, une condition : la production d'êtres expropriés, et la reproduction d'une forme d'existence en société. La sémantique des termes employés étant amenée par Virginia Fontes sous la forme d'un questionnement rhétorique, incluant la réponse à la question qu'elle adresse à l'assemblée, ainsi la condition des êtres expropriés consiste pour Virginia Fontes à déterminer les conditions de possibilité d'exploitation du prolétariat, qu'elle associe au marché. Une seconde fois, elle pose les termes d'un questionnement rhétorique relativement au sens d'une existence vécue selon les conditions du marché, signifiant pour elle l'expropriation des populations de leurs terres et la non-garantie de vivre de l'usufruit agraire. Conditions, selon Virginia Fontes, qui expliquent le processus d'expropriation et d'exode rural ayant jalonné l'histoire du Brésil au 20ème siècle, et en ce début de 21ème siècle. La répartition démographique entre les villes et la campagne avoisinant 12% de la population, du côté des villes, et 88% du côté de la campagne au début du 20ème siècle. Puis à la fin de ce même siècle, 22% du côté de la campagne et le pourcentage restant du côté des villes.

⁵⁷⁹ Le terme animo étant traduisible à travers les mots âme, état d'esprit et disposition.

⁵⁸⁰ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p.242.

⁵⁸¹ Ibid.

⁵⁸² Erving Goffman parlerait à ce propos de communication subordonnée.

Elle mobilise pour finir comme énonciateur le titre d'un film produit par la Commission Pastorale de la Terre: « *Dans les Terres de Bem Vira* », en vue d'illustrer le processus d'expropriation des terres au Brésil, dont elle préconise à l'assemblée le visionnage, en faisant usage d'une métaphore nutritive.

Au cours de ce monologue, la deixis corporelle qu'elle adopte se résume en un maintien de la position debout (d'ailleurs énoncée), à des passages de micro entre sa main gauche et sa main droite et inversement, puis à des cercles formés par des ronds de mains vers l'avant et des pouces dressés vers l'arrière. Ainsi elle établit une correspondance entre la musicalité de sa voix et la pratique « dansée » de ses gestes.

6.4. Un sens « christique » de la disposition

Au cours de cette section je souhaiterais montrer comment le discours d'Emmanuel Cancellà en vient à constituer les termes d'une alternative, à travers une réorientation programmatique des capacités socio-territoriales, à l'imaginaire social consumériste décrit par Paul Cary dans un article intitulé *Réflexions sur « la société de consommation » Brésilienne*. Imaginaire qui s'en trouve être religieusement valorisé à travers la « théologie de la prospérité » telle que la promeut l'Église universelle du règne de Dieu (Cary⁵⁸³ :85).

- De la construction d'un ethos singulier à la réorientation du corps dispositionnel

Emmanuel Cancellà, au cours de son discours, adopte une posture gestuelle similaire à celle de Virginia Fontes.

Il commence par se positionner socialement en se détachant du statut de Virginia Fontes et confesse vouloir partager ses angoisses avec l'assemblée. Il mobilise à la suite un dialogue rapporté engageant un énonciateur complexe qui l'amènera à commenter l'allocution de la précédente locutrice: « *Je voudrais dire ce que j'ai entendu, pour ensuite faire un commentaire sur la déclaration de la compagne Virginia, un compagnon directeur du syndicat (...), m'a dit ainsi rapidement, que Jésus aurait dit nommant les travailleurs (le personnel était là travaillant) pour prêcher, allons discuter, allons par-là, et les travailleurs auraient dit non, nous ne pouvons pas parce que nous sommes en train de travailler. Allons par-là discuter, ils auraient dit : nous n'allons pas travailler, si je ne vais pas travailler comment est-ce que je vais manger. Et Jésus aurait dit, personne n'a besoin de travailler pour manger. Regarde les animaux*⁵⁸⁴. » Ce discours rapporté, qu'il débute par une description ostensive et réflexive de son comportement discursif, se présente sous la forme d'une sur-énonciation qui se manifeste à travers une série progressive d'effacements énonciatifs des énonciateurs mobilisés par ce locuteur. Celle-ci forme de la sorte une énonciation complexe, qui traduit, si l'on en suit à ce propos Alain Rabatel⁵⁸⁵, d'une part, la volonté de combler l'écart statutaire, ailleurs

⁵⁸³ Cependant, la modélisation relative à la situation sociale et économique du Brésil établit au début de l'article de Paul Cary demanderait à être interrogée à partir des données produites par l'IBGE, du fait de l'unidimensionnalité de l'enquête sur laquelle repose cette modélisation.

⁵⁸⁴ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p.243.

⁵⁸⁵ « *Nous mettrons ainsi en relief des effets de sous-énonciation des locuteurs cités, dont les propos rapportés sont recontextualisés d'une telle manière que le vouloir dire originel des locuteurs cités est modifié au profit d'une instrumentalisation des dits et des dits par le locuteur citant, qui se manifeste du même coup en sur-énonciateur ; ce sur-énonciateur est d'autant plus efficace que son intervention sur les propos cités est discrète. (...) La sur-*

réflexivement observé par ce locuteur, entre lui et la précédente locutrice : « *je ne suis pas professeur, je suis un travailleur*⁵⁸⁶ » et d'autre part, l'instrumentation discrète des énonciateurs mobilisés, parmi lesquels figure la précédente locutrice. Ceci au bénéfice de l'ethos (l'image de soi) de ce locuteur et afin de souligner la dissymétrie des échanges entre locuteurs et allocutaires. La forme relationnelle de ce discours établit, dans un premier temps, une médiation statutaire à trois termes entre Virginia Fontes, Emilio Cancellà et les participants, puis dans un second temps, à travers l'effacement énonciatif usité, une médiation statutaire à quatre termes entre le directeur du syndicat, la figure de Jésus, les travailleurs et les animaux. Les formes verbales employées par l'énonciateur Jésus stipule une communauté d'action entre cette figure et celle des travailleurs, dont l'humaine condition les en distancie. Si bien que la structuration paralléliste interne à ce discours semble établir un jeu de correspondance entre les distinctions statutaires constatées entre humains et les distinctions statutaires qui l'observent entre humains et non humains.

La figure de Jésus, en posture de sous-énonciation, s'en trouve ainsi valoriser et légitimer le point de vue exprimé par Emmanuel Cancellà quant au corps dispositionnel du collectif : « *je crois que nous avons besoin de travailler, mais aussi nous n'avons pas besoin de produire comme nous produisons aujourd'hui*⁵⁸⁷ ». Ainsi, du point de vue d'Emmanuel Cancellà le problème majeur de l'humanité serait le consumérisme. Dès lors, il introduit auprès des participants, sous la forme d'une relation interlocutive, un énonciateur adoptant une posture interrogative et réflexive, véhiculant une représentation de la classe dite moyenne: « *un compagnon de la classe moyenne est entré là, et là il va avoir une série de questions (ou demandes) que tu as rempli*⁵⁸⁸ ». Ce même énonciateur étant réflexivement détenteur d'une réponse au questionnement préalablement posé : « *et au final il a une réponse et il aurait dit là pour le minimum de consommation de la classe moyenne il faudrait cinq planètes terre si toute l'humanité consommait comme lui*⁵⁸⁹ ». La représentation véhiculée par cet énonciateur de la classe dite moyenne semble correspondre à ce que Paul Cary écrit à son sujet : « *Comme Chauvel le rappelle, dans le cas français, l'appellation classe moyenne est revendiquée par les classes supérieures pour bénéficier d'avantage fiscaux. Dans le cas brésilien, avec des écarts de revenu de 1 à 4 dans la catégorie concernée, l'enjeu n'est pas mince*⁵⁹⁰. » Il surenchérit sur l'idée que le consumérisme puisse être l'objet d'une lutte transnationale, en n'omettant pas, les difficultés relatives à la globalisation des luttes, énoncé dont il désigne la source en la personne de Virginia Fontes. Pour amorcer, à la suite, un changement de registre, à travers l'emploi de l'intitulé « *géopolitique de l'énergie* ». C'est donc la question du pétrole, considéré comme un tout, qui occupe maintenant l'attention des participants. Dès lors, il s'adresse à l'ensemble des participants afin de leur rappeler l'innovation technologique mise en œuvre par l'entité agissante *Petrobras* qu'il nomme comme si, il s'agissait d'une personne: « *a Petrobras* ». Cette innovation garantit une exploitation de grande envergure de cette énergie fossile à travers la

énonciation est ici définie comme un phénomène interactionnel intervenant dans des interactions inégales, dissensuels (sur les plans du statut des locuteurs, sur les plans cognitifs, pragmatiques), dans lesquelles le locuteur citant déforme à son avantage le dire du locuteur cité en estompant l'origine énonciative et la visée des propos rapportés » A. Rabatel, *Homo narrans: pour une analyse énonciative et interactionnelle du récit*, T.2, Lambert-Lucas, Limoges, France, 2009, p. 595

⁵⁸⁶ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p.244.

⁵⁸⁷ Ibid.

⁵⁸⁸ Ibid.

⁵⁸⁹ Ibid.

⁵⁹⁰ P. Cary, « Réflexions sur la « société de consommation » brésilienne », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 78 (septembre 2011).

découverte du Pré-sal (qui est le nom d'une couche géologique). Il désigne, en employant des termes de parenté : « frères », « sœurs », les personnes qui ont travaillé à l'élaboration de cette technologie. Il valorise ainsi à travers la découverte et la mise en œuvre de cette technologie le positionnement socio-territoriale du Brésil : « cela doit être un orgueil pour nous tous ⁵⁹¹ ».

- Critique de la gestion étatique de la ressource pétrolière.

Emmanuel Cancellà fait état de l'estimation des géologues de cette entreprise, quant au potentiel rendement de production de cette réserve pétrolière, et la compare aux rendements d'autres pays producteurs de pétrole afin que le collectif prenne réflexivement conscience des ressources dont le territoire, implicitement assimilé à la position de sujet « nous », dispose : « pour que nous entendions la grandeur de la richesse que nous avons ⁵⁹². » Il mobilise à la suite, l'énoncé associé à la tenue de la cinquième semaine sociale, qu'il définit telle une causerie ⁵⁹³ du collectif, afin d'exprimer un désaccord à l'endroit de la gestion étatique et programmatique du potentiel rendement de production prévu par les géologues de l'entreprise Petrobras : « l'État brésilien face à cette richesse planifiée, il a un plan stratégique pour la Petrobras pour que en 2020 la Petrobras exporte un billion de barils de pétrole par jour ⁵⁹⁴ ». Emmanuel Cancellà met à la suite en scène un récit relatif aux taux de production quotidien des entreprises pétrolières du Brésil, qu'il compare à ceux des États-Unis, qu'il répartit selon les nécessités internes au territoire Brésilien et celles nécessaires à l'exportation. Taux de production d'après lui élevés qui risquent d'aboutir au tarissement des réserves pétrolières :

« Notre consommation aujourd'hui au Brésil, le Brésil consomme aujourd'hui deux millions de barils de pétrole (...), aussi pour avoir une idée de grandeur, les États Unis consomment 20 millions de barils par jour, 20 millions par jour, et le Brésil, je répète, deux millions de barils par jour. Et en 2020, au-delà de produire pour subvenir aux nécessités internes brésiliennes, le Brésil va exporter un million de barils de pétrole par jour. Seulement la Petrobras, et les autres entreprises pétrolières qui sont au Brésil, déjà que le monopole fut rompu, exportent probablement 2 millions de barils, alors la Petrobras est en train d'exporter un (million de barils) et les autres entreprises au Brésil deux quotidiennement. À l'intérieur de ce scénario l'I.B.E.T (l'institut brésilien des études tributaires) a dit, et l'association de (...) Petrobras qui est notre partenaire et est une des spécialistes de cette question de l'énergie, a dit qu'à cette vélocité en 13 ans le Pré-sal sera terminé ⁵⁹⁵. »

À travers ces énoncés, il est possible d'observer une singulière mise en relation des entités parlantes, qui observent une critique à l'endroit de la gestion étatique et privée de la ressource pétrolière.

À la suite, il évoque la question relative aux enchères du pétrole, qui participe du projet gestionnaire de cette ressource : « le gouvernement brésilien et la petrobras et l'I.N.P.I (institut national de la propriété industrielle) prétendent continuer les enchères du pétrole ⁵⁹⁶ ». Après avoir annoncé la programmation de deux enchères au cours de l'année 2012, il évoque les incitations des mouvements sociaux quant à la promulgation d'une loi encadrant la question du

⁵⁹¹ Pour lire ce texte en langues vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p.245.

⁵⁹² Ibid.

⁵⁹³ Ibid.

⁵⁹⁴ Ibid.

⁵⁹⁵ Ibid.

⁵⁹⁶ Ibid.

pétrole sous le gouvernement de Luiz Ignacio Lula da Silva. Il établit ainsi une comparaison entre le dispositif législatif mis en place sous la présidence de Fernando Henrique Cardoso⁵⁹⁷, ayant mis fin au monopole de l'entreprise Petrobras : « *Avant Fernando Henrique le pétrole était le monopole de la Petrobras, seulement la Petrobras était propriétaire, produisait, exploitait, distribuait le pétrole*⁵⁹⁸. » À travers l'emploi du qualificatif « *dona* », terme qui désigne le rang de femmes possédantes, il parachève l'humanisation de cette entreprise. Le pétrole, à travers cet énoncé, s'en trouve associé à un bien s'inscrivant sous les actions prescriptives du mode de production capitaliste. Cette comparaison donne lieu à un jugement de valeur de ces politiques qu'il justifie de la façon suivante :

« Fernando Henrique a rompu le monopole et a créé l'agence nationale du pétrole et les enchères, et le Lula, (...) devant la découverte du Pré-sal, il a créé une nouvelle loi du pétrole qui est nettement supérieur⁵⁹⁹ à la loi de Fernando Henrique. Et pourquoi je dis cela ? Bon, dans la loi de Fernando Henrique dans les enchères, qui adjuge une aire détentrice de pétrole (...) le type achetait aux enchères, il achetait une aire quand le pétrole était au fond, dans le sous-sol, il était à la fédération, il était notre, à l'État, quand il produisait, (...), il produisait et il était à lui, et étant à lui, il faisait ce qu'il voulait (...) avec le pétrole⁶⁰⁰. (...) Mais, jusqu'à qu'enfin, là le Lula fasse un cadre réglementaire seulement pour l'aire du Pré-sal, pour les autres aires Brésiliennes la loi de Fernando Henrique continue, mais concernant le Pré-sal le Lula a changé la loi disant qu'à partir d'alors il existera un partage, mais ce seront les enchères, les entreprises de pétrole vont être appelées, et l'entreprise de pétrole qui offre le plus d'huile à ce champ, qui soit un champ qui est plein de pétrole, alors dans l'enchère l'entreprise pétrolière qui offre le plus de pétrole ici à l'intérieur pour la fédération gagne l'enchère, c'est exact ? Elle gagne l'enchère, seulement si le pétrole continue à être à la fédération⁶⁰¹ ».

Cette narration établit une comparaison entre les politiques gouvernementales engagées en matière de gestion de la ressource pétrolière, à travers la mise en relation de figures agissantes (la loi de Fernando Henrique, le Lula), d'objets (le Pré-sal, le pétrole, l'huile), d'énonciateurs agissant et/ou agis (le type, les entreprises) et diverses nominations qualifiant la diversité des statuts ontologiques d'une même entité (le collectif, la Fédération, l'État) : *il(le pétrole) était à la fédération, il était notre, à l'État.* L'emploi par le locuteur des divers registres de la deixis linguistique, en tant qu'elle réfère au contexte, à l'espace et au temps, lui permet la description

⁵⁹⁷ « La loi n° 9478 réaffirme le monopole étatique du pétrole de l'union dans les activités en relation avec l'exploitation, la production, le raffinement et le transport du pétrole au Brésil, mais aussi elle permet, au-delà de la Petrobras, que d'autres entreprises constituées à partir des lois brésiliennes et siégeant au Brésil commencent à agir dans tous les rapports de la chaîne du pétrole ou soit, du bien au poste (du puit à la roue), dans un régime de concession ou par autorisation du concédant-la fédération. (...)» Source wikipedia : http://pt.wikipedia.org/wiki/Lei_do_Petr%C3%B3leo, consulté le 25/05/2015.

⁵⁹⁸ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p.251.

⁵⁹⁹ Point de vue, que semble démentir l'histoire, au regard des accusations de détournement de fonds auquel Lula aurait été complice : <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2016/09/1813265-lula-e-denunciado-na-lava-jato-por-caso-do-triplex.shtml>. Ainsi le formalisme juridique vantée par Emilio Cancelli, ne semblent redresser les agissements pratiques du politique qui le met en œuvre. De plus, comme le suggère à demi-mots Emilio Cancelli, les gouvernements Lula, puis Rouseff, s'inscrivent dans la continuité d'une privatisation interne à l'entreprise Petrobras amorcée par le gouvernement Fernando Henrique Cardoso : http://www.correiocidania.com.br/index.php?option=com_content&view=article&id=11538:2016-03-28-23-57-31&catid=72:imagens-rolantes

⁶⁰⁰ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p.246.

⁶⁰¹ Idem

de la simultanéité et de la transformation des dispositions législatives incarnées par la loi du pétrole « *qui adjuge* » et qui est changée. Les dispositions (anciennes et nouvelles) de la loi du pétrole sont résumées et décrites à travers l'élaboration de configurations relationnelles successives entre les énonciateurs, les objets et les entités mobilisées, suivant ainsi les linéaments de la temporalité que ces énoncés mettent en scène. Tout en continuant à se faire le promoteur des dispositions législatives promulguées par le gouvernement Lula (comme on l'a vu au prix d'un démenti historique) et le défenseur du maintien de l'État au sein de l'entreprise *Petrobras*, à laquelle la gestion du *Pré-sal* a été confiée. Il en vient à énoncer les termes d'un projet législatif collectif, dont il se dit signataire :

« Bon, et là il y a la question des projets de loi dont je suis un des signataires et la majorité du mouvement social, des partis de gauche, des centrales syndicales qui ont comme nom de campagne « le pétrole qui doit être notre » le PL (projet de loi) 531/09⁶⁰² qui transite au Sénat Fédéral qui est notre rêve dans la question de la politique générale du pétrole ou de l'énergie si vous préférez. Pourquoi est-ce que je dis cela ? Premièrement pour les signataires, pour l'importance du MST, de Mario qui sont signataires, (...) des mouvements sociaux, de la Via Campesina qui sont signataires de ce réseau de colonnes sociales, des partis politiques comme le PT, le PSTU, des centrales syndicales comme la CUT (centrale unique des travailleurs) la CONTAG (la confédération nationale des travailleurs de l'agriculture, eh, (la centrale du soleil comment est-ce, quel le nom ? Les participants : l'Intersyndical, la CTB (centrale des travailleurs et des travailleuses du Brésil, alors cette 531 /09 est un projet de loi qui est notre, eh, notre rêve dans la question du pétrole est là au Sénat fédéral, je dis en cours de traitement mais en vérité elle est arrêtée. Et cette loi, entre autres choses propose que la petrobras soit 100% étatique et publique, la reprise du monopole étatique du pétrole, la fin des enchères, et la révision des enchères déjà réalisées⁶⁰³. »

La configuration relationnelle mise en œuvre au cours de ce discours s'effectue à partir de la structuration ontologique⁶⁰⁴ du "réel" impliqué par cet écrit (*le pl 531/09*) décrit tel un rêve commun aux entités et au collectif en ce lieu réuni (du fait de l'actualisation du pronom possessif *notre*). Puisqu'en effet, cet écrit redéfinit l'ordre relationnel visible et non visible articulé autour de la gestion du *Pré-sal*, à travers certaines des dispositions évoquées à la fin de ce discours.

- Variations des entités, positions de sujet et relations interlocutives

Ce projet de loi, d'après Emmanuel Cancellà, recommande un usage réfléchi des ressources pétrolières, à l'encontre d'une exportation massive de cette ressource. Il mobilise, à ce propos, des exemples historiques, pour faire valoir le fait que l'exportation des ressources naturelles n'a rien réglé des disparités économiques internes au territoire Brésilien, et ce, malgré le rang mondial occupé par le Brésil quant au seuil cumulé de richesses :

« Ce projet de loi propose, à la différence de ce que veut la Petrobras, de ce que veut la Fédération, que ce Pétrole du Pré-sal, principalement, soit traité de manière

⁶⁰² Cette information est corroborée par le quotidien en ligne du *Pré-sal* à travers un cours article daté du 4 février 2010 indiquant les négociations menées à Brasilia par les mouvements sociaux afin que le pl 531/09 soit acheminé au Sénat. <https://diariodopresal.wordpress.com/2010/02/04/pre-sal-movimentos-sociais-lutam-para-agilizar-tramitacao-do-pl-53109-no-senado/>, consulté le 30/05/2015.

⁶⁰³ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p. 247.

⁶⁰⁴ Structuration qui je le rappelle s'entend telle l'immanence d'un champ de possibles déduite à partir des énoncés.

stratégique, nous ne voulons pas que le Brésil soit un grand exportateur de pétrole, beaucoup sont pour le contraire, et pourquoi je dis cela ? Et si nous prenons nos histoires nous avons été un grand exportateur de sucre, de café, de bois, de caoutchouc, de notre or, et qu'est que cela a amené à notre pays ? (...) Et là je vais contrarié la (...) sixième économie du monde, mais nous continuons avec le même problème que nous avons toujours eu. Tu sais lequel ? La distribution de la rente. Nous avons l'une des pires distributions de la rente du monde. Regarde, nous sommes un pays riche dont le peuple est pauvre, pauvre même, pauvre en santé, en éducation, en logement, en réforme agraire, en transport, qui à Rio de Janeiro est un chaos (...), pour le Brésil actuel ce n'est pas différent, cela peut être très bien, alors le mouvement social veut que ce pétrole soit traité de façon stratégique⁶⁰⁵. »

Ces énoncés expriment le point de vue différencié de l'entité composée par le syntagme « *le mouvement social* », en tant qu'il se distingue des points de vue de l'entreprise Petrobras et de la République Fédérale du Brésil. Ce syntagme s'en trouve être, au cours de ces énoncés, rattaché à la forme pronominale « *a gente* » (nous) et est englobé au sein d'une seconde position de sujet « nous » figurant le point de vue socio-territorial du Brésil. Celui-ci, est exprimé à travers certaines des formes verbales utilisées et un pronom personnel (nós) et agrège la pluralité des formations sociales et historiques du Brésil : « *nos histórias* ». Ces énoncés, adressés aux participants sous la forme d'une relation interlocutive individuée, décrivent conformément au modèle statistique de l'IBGE une inégale répartition des richesses à l'échelle du Brésil. Celle-ci est la cause de flagrantes disparités au sein des différents registres constitutifs de la vie sociale. L'enchâssement d'une situation réelle décrite comme chaotique, à une autre potentielle perçue comme idéale, qui s'observe à travers les énoncés « *qui à Rio de Janeiro est un chaos (...) pour le Brésil actuel ce n'est pas différent, cela peut être très bien* » laisse supposer la projection par le mouvement social d'un ordre relationnel distinct (à travers la structuration ontologique du réel impliqué associée à la volonté du mouvement social contenue dans le projet de loi pl 531/09). De celui qu'actualise l'entité sociale et territoriale Brésil.

Ainsi, au regard du caractère limité de cette ressource naturelle, Emmanuel Cancellà préconise une réorientation des capacités socio-territoriales, par le biais d'un usage réfléchi. Soit une production visant à répondre aux nécessités du peuple brésilien et comme participant d'un bien commun aux générations passées et à venir : « *Cette richesse qui en vérité n'est pas seulement notre, de notre génération, elle appartient aux autres générations aussi elle fut le fruit d'une lutte dès les années 40-50 le « pétrole est notre ! »*⁶⁰⁶. Ceci, à des fins d'amélioration notable des conditions de vie. Par-delà, il affirme le Brésil capable de transformer sa matrice énergétique qui s'appuie sur l'hydrocarboné. Conjointement à l'idée que cette matrice énergétique nécessite d'être transfigurée à un niveau mondial. Sachant que le Brésil, compte tenu de sa situation géographique, bénéficie des énergies (solaire et éolienne), non mises à contribution:

« Alors nous le mouvement social (...) traiter de façon stratégique, produire à l'intérieur des nécessités sociales de notre peuple, produire pour résoudre la dette sociale que nous avons avec les brésiliens, tout cela dont j'ai parlé là, la santé, l'éducation, la réforme agraire, le logement, utiliser ce pétrole pour résoudre les

⁶⁰⁵ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p. 248.

⁶⁰⁶ Ibid. Le « pétrole est notre » est le nom d'une campagne parrainée dans les années cinquante par le centre des études et de la défense du pétrole qui aboutit à la création de l'entreprise Petrobras. Source : http://pt.wikipedia.org/wiki/O_petr%C3%B3leo_%C3%A9_nosso, consulté le 1/06/2015.

malaises du Brésilien, parce que si nous exportons la matière première brute comme nous l'avons toujours fait, ah, et là, nous allons continuer avec les problèmes ici de notre pays et nous allons être en train de résoudre les problèmes (...) La matrice énergétique dans le monde elle a pour base l'hydrocarbure du pétrole dans le monde entier (...) et le Brésil, regarde seulement, il est un pays qui a la plus grande possibilité de changer cette matrice et non pas parce que je crois parce que je suis brésilien, cette légende consistant à croire que le Brésil est merveilleux, non (...) Le Brésil est un pays tropical, il y a du soleil l'année entière et nous utilisons peu, ou quasiment rien de l'énergie solaire, nous avons les vents principalement sur les littoraux pour utiliser l'énergie éolienne, nous avons des rivières, un des meilleurs bassins hydrographiques et nous utilisons peu l'énergie hydraulique⁶⁰⁷ ».

Dans un premier temps, la position de sujet « nous », à nouveau figurée par la forme pronomiale « *a gente* », en vient à discerner les points de vue du « mouvement social » et de l'entité « peuple ». L'énoncé suivant : « *produire pour résoudre la dette sociale que nous avons avec les brésiliens* », laisse supposer que « le mouvement social » et l'entité « peuple » participent de corps ontologiques distincts partageant une condition sociale commune. Dans un second temps, cette même position de sujet, en vient à figurer le point de vue l'entité historico-territoriale : « *si nous exportons la matière première brute comme nous l'avons toujours fait* ». Dès lors, les points de vue antinomiques constitutifs de la position de sujet « nous », en tant qu'ils forgent le même et l'autre du mouvement social, s'avèrent expliciter l'enchâssement nominalement contradictoire de l'énoncé : « *nous allons continuer avec les problèmes ici de notre pays et nous allons être en train de résoudre les problèmes* ».

La proposition, relative à la diversification des ressources énergétiques, adressée aux participants sous la forme d'une relation interlocutive individuée, met en scène la capacité réflexive, de l'entité territoriale Brésil, concernant le changement de matrice énergétique. Puis il identifie, à travers un énoncé faisant un usage réflexif du pronom personnel « je », la « trouvaille » constitutive de cette entité socio-territoriale : « *non pas que je trouve parce que je suis brésilien* ». Trait fonctionnel de cette entité socio-territoriale, qu'il révoque l'énoncé suivant : « *cette légende consistant à trouver que le Brésil est merveilleux, non* ». Dès lors, la suggestion d'une diversification des ressources énergétiques s'effectue à travers la description des usages et des avoirs du collectif, formé à partir des personnes verbales employées par Emmanuel Cancellà, représentant le point de vue de l'entité territoriale.

Emmanuel Cancellà, par la suite, réprouve le fait que les enchères du pétrole puissent être le moyen d'un enrichissement personnel, du fait des spéculations qu'elles autorisent, il énonce donc la nécessité d'un arrêt de ces enchères :

« Pourquoi l'enchère doit terminer ? D'abord, parce que cela délivre la matière première, l'or noir brésilien, des enchères, et au-delà des choses, des extorsions, je vais parler de ce que nous avons vu, ainsi sans approfondir beaucoup. Le (...) Batista, il est la septième huitième fortune du monde grâce aux enchères du pétrole, il fut là, il a participé d'une enchère du pétrole sans avoir un navire pétrolier, sans avoir une tour de pétrole, un navire, un fonctionnaire de l'aire du pétrole et il a gagné une enchère, il a gagné une enchère du pétrole et il est devenu la septième huitième fortune du monde. Il était déjà riche, mais il est devenu encore plus riche avec l'enchère alors vous

⁶⁰⁷ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, texte p. 248-249.

imaginez combien de rente, de richesse nous avons déjà transféré dans les onze, dix enchères de pétrole que nous avons déjà réalisé jusqu'à aujourd'hui⁶⁰⁸. »

Ces énoncés débutent par une interrogation rhétorique qui vise à expliciter la raison relative à la fin des enchères, qu'il suggère. Explication qu'il apporte, sous la forme d'une réponse à l'interrogation posée, en individualisant la matière première rattachée à la ressource pétrolière, c'est-à-dire en la considérant comme une personne devant faire l'objet d'une délivrance. Il semble par la suite établir une équivalence sémantique entre les substantifs « *enchères* », « *choses* » et « *extorsions* » dont il requiert le dépassement à travers la description d'une perception collective « *je vais parler de ce que nous avons vu* », relative à l'ascension économique d'un énonciateur qu'il mobilise et associe à ces enchères. Cette description suggère, que seuls les capitaux initiaux de cet énonciateur, son statut professionnel et le système des enchères ont facilité semblable enrichissement. Le terme d'adresse, désignant les participants, les associe, dans un premier temps, à un acte de représentation mentale collectif pour, à la suite, les inclure à un point de vue collectif prenant réflexivement conscience de la quantité de richesse concédée par ces enchères.

De même, les implantations favorisées d'usines hydroélectriques font aussi l'objet de sa critique (malgré qu'il se dise favorable à cette énergie) compte tenu des avantages fiscaux et des expropriations qu'elles induisent :

« Une autre question aussi que nous devons analyser que le MAB⁶⁰⁹ (Mouvement des atteints du barrage) (...) pour le moins elle me rentre dans le citron ici (...) par là nous avons fait un partenariat tous ensemble alors j'avais quelques questionnements, mais ils les compagnons du MAB qui était là sur les barrages, la majorité noire, eh, indienne, eh, des habitants de quilombos, (les participants : les riverains) les riverains ils sont contre l'hydroélectrique, contre l'hydroélectrique, eh, et doivent être contre l'hydroélectrique. Tu sais pourquoi ? Malgré qu'elle soit une énergie propre, ces hydroélectriques n'ont pas été construites pour générer de l'énergie pour le peuple brésilien, elles ont été construites pour alimenter les multinationales qui vont s'installer au Brésil, (...) parce qu'au Brésil ils reçoivent le terrain de la grâce, c'est cela, en toute franchise je ne sais pas combien d'année d'IPTU (impôt sur la propriété immobilière et territoriale urbaine), les (...) sont flexibles au Brésil, à qui l'on manque tout le temps de respect, et ici cela vaut tout⁶¹⁰. »

Ces énoncés commencent par attribuer au collectif un devoir, suscité par l'entre-deux d'une expression sémiotique : « *elle me rentre dans le citron* », et par décrire la mise en relation du collectif avec une entité : le M.A.B et l'individuation des questionnements (dont il est possible de supposer la nature au regard de la proposition de diversification de la matrice énergétique) par ces énoncés induits. Ceux-ci se poursuivent à travers la description des composants du mouvement social qu'ils invoquent, auxquels le locuteur prête un état de fait et un impératif : « *ils sont contre l'hydroélectrique (...) et doivent être contre l'hydroélectrique.* ». L'interrogation rhétorique employée au cours de ces énoncés établit une relation interlocutive individuée entre le locuteur et les participants. Le récit qui vise à expliciter le refus des centrales hydroélectriques, médiatisé par les composants du M.A.B., est ponctué par les énoncés

⁶⁰⁸ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p. 249-250

⁶⁰⁹ Il s'agit précisément du Movimento dos atingidos por Barragens (du mouvement des atteints par les barrages) il s'agit d'un mouvement socio-territorial qui lutte à l'échelle du Brésil en faveur des droits des « atteints » et des « atteintes » et pour la défense de l'eau, de l'énergie et la construction d'un projet populaire. Source : <http://www.mabnacional.org.br/historia>, consulté le 01/06/2015

⁶¹⁰ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p.250.

suivants : « (...) alors le M.A.B. m'a apporté cette alerte qui doit être de nous tous. Et plus, l'eau et l'énergie ne sont pas des marchandises, ils ne peuvent être traités comme une simple marchandise, il traite le pétrole comme si c'était une simple commode, comme quelque autre produit que tu vends là au marché, seulement tu ne peux pas oublier qu'il s'éteint, se termine, et le M.A.B aussi, et là je vais partager ici cette angoisse avec vous, (elle ou cela) dit la chose suivante : chaque unité que nous produisons contribue au réchauffement global ⁶¹¹. » Emmanuel Cancellà explicite l'action de l'entité M.A.B et l'information qu'elle produit, dont il souhaite étendre les effets au collectif. Il énonce certains des mots d'ordre du M.A.B, dont il tait la source, afin d'une part d'attester de l'inaliénabilité de certaines ressources naturelles, et d'autre part, en vue d'affirmer le statut ontologique spécifique du pétrole. Qu'il distingue de celui des objets matériels, et qu'il lie à la finitude de cette ressource comme à celle du M.A.B. Statut ontologique et finitude qu'il rappelle aux destinataires, individuellement présentifiés par le pronom personnel « tu ». L'achèvement de cette série d'énoncés décrit, auprès des participants collectivement rassemblés à travers le pronom personnel « vous »: comment un état de conscience (l'angoisse) en vient à être le sujet de cette série d'énoncés.

Les composantes lexicales qu'Emmanuel Cancellà mobilise en fin de discours décrivent, comme précédemment dit, le partage des angoisses de ce locuteur, la quête d'une autre société, l'alternative à l'être-là de la société que représente Jésus, la préservation de l'écosystème, la critique du consumérisme effréné et la « quête d'un salut ». À travers l'avènement d'une énergie salubre qui ne mènerait le monde à sa fin. Cette description n'est pas sans rappeler certaines des collusions sémantiques observées par le passé à travers la religion de la Terre sans Mal⁶¹² :

« Quand est ce que nous allons stopper pour réfléchir à ce propos ? N'est ce pas ? Alors le M.A.B dit et là nous, mouvement des Atteints du barrage, nos maîtres et professeurs disent que nous devons chercher une autre société, qui ne soit pas celle que Jésus propose où personne ne travaille, mais aussi nous ne pouvons consommer frénétiquement, Jésus a dit que personne ne travaille parce que les animaux ne manquent jamais d'aliment pour les animaux, c'est de notre faute à tous, nous bousillons la nature et il y a de nombreuses espèces en voie d'extinction par notre faute. Alors mon temps-là est déjà terminé pour partager les angoisses⁶¹³ (...) ».

Emmanuel Cancellà débute cette série d'énoncés par une interrogation réflexive adressée, à travers la forme pronominale « a gente » (nous), puis il fait parler l'entité M.A.B, à laquelle il associe un réseau relationnel d'énonciateurs parmi lesquels figurent le pronom personnel « nous », « nos maîtres et professeurs », « Jésus », « les animaux », « les angoisses » (si l'on suppose qu'elles font parler le locuteur).

De nouveau, il est possible d'observer à travers l'allocution d'Emmanuel Cancellà, les changements de points de vue opérés à partir des formes d'adresse selon qu'elles établissent une relation interlocutive individuée ou collective. D'après l'essai d'Alain Rabatel, relatif à *L'alternance des tu et des vous dans le deutéronome*, cela suppose, dans le cas d'une forme d'adresse individuée, d'être attentif à la proximité recherchée par le locuteur et dans le cas d'une forme d'adresse interlocutive collective, de circonscrire les valeurs spécifiques qui y sont associées. La bible apparaît, à travers le discours d'Emmanuel Cancellà, tel un référent mythique implicite compte tenu de la terminologie usitée et de l'analogie qu'il est possible

⁶¹¹ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p. 251

⁶¹² Que j'aborderai dans le prochain chapitre.

⁶¹³ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p. 257.

d'établir, à partir des formes d'adresse employées, entre le dispositif interlocutif scriptural observé par Alain Rabatel et la structuration interlocutive du discours d'Emmanuel Cancellà. Puisqu'Alain Rabatel suppose, dans un premier temps, ce dispositif interlocutif individué et collectif comme étant le propre de « *l'être au monde de tout croyant*⁶¹⁴ » dans sa relation à Dieu. Le pronom personnel « tu » utilisé dans la bible ne réfère pas uniquement à la figure de Moïse mais à l'individu collectif que recouvre Moïse et son peuple. Puis, dans un second temps, ces formes d'adresse sont perçues à travers leur actualisation comme deux pôles complémentaires qui régissent les relations « *entre les croyants et leur dieu* ». Ce schéma explicatif afférent au dispositif interlocutif du deutéronome est nettement applicable à structuration interlocutive du discours d'Emmanuel Cancellà. Celle-ci régit à sa façon, par l'usage de formes d'adresse individuées, collectives et complémentaires les relations entre les participants et la figure (et le monde) de Jésus. La mise en relation qu'opère le dispositif interlocutif du deutéronome entre les croyants, la figure de Dieu et « *l'entité transgénérationnelle Israël*⁶¹⁵ » à partir de polarités pronominales et de valences émotionnelles complémentaires se retrouve à nouveau dans la structuration interlocutive d'Emmanuel Cancellà visant à mettre en relation les participants du forum, la figure de Jésus, l'entité territoriale Brésil et ses générations. La relation, à travers le contexte des occurrences relevées par Alain Rabatel, est envisagé en intériorité à travers la forme pronominale « tu », c'est-à-dire dans l'alliance, et en extériorité à travers la forme pronominale « vous ».

Reste une forme d'adresse, apparente dans la structuration interlocutive du discours d'Emmanuel Cancellà, qu'Alain Rabatel ne considère pas dans le cadre de son essai dans la mesure où celle-ci ne participe pas de son objet, que j'identifie sous la forme d'une adresse collective, et réflexive, induite par la position de sujet « nous ». Qui vise, en ce cas, à renforcer la relation d'intériorité du collectif vis-à-vis de la figure de Jésus tout en contribuant à la socialisation politique du « corps » du collectif. Position de sujet, à propos de laquelle Judith Butler, qui s'interroge, à travers le cadre de rassemblements publics, sur la nature ontologique de l'affirmation d'un « nous », écrit: « *Le « nous » qu'exprime le langage est déjà réalisé par la réunion des corps, leurs mouvements, leurs gestes, leur façon d'agir*⁶¹⁶ (...) » Dès lors, l'expression linguistique, en contexte, du corps du collectif semble indissociable de l'actualisation des référentiels inhérents à ses dispositions.

Erving Goffman, à travers un essai au sein duquel il s'intéresse aux constituants linguistiques et non-linguistiques, dans une perspective holiste, de la situation sociale en vient à distinguer les agents « *producteurs de l'énonciation* » au moyen des notions d'animateur, d'auteur et de responsable⁶¹⁷. Parmi lesquelles, figure le corps en tant qu'animateur et récipiendaire d'énonciations. Dès lors, le sujet de l'énonciation, en sa qualité d'animateur, d'auteur ou de responsable endosse la qualité d'« *une personne* (point qui semble établir un lien avec la notion de persona employée par Kawada Junzo) *agissant sous une certaine identité, dans un certain rôle social, en qualité de membre d'un groupe, d'une fonction, d'une catégorie, d'une relation (...) d'une source socialement établie d'auto-identification. Souvent, cela signifie que l'individu parle, explicitement ou non, au nom d'un « nous » (...)*⁶¹⁸ » Ainsi

⁶¹⁴ A. Rabatel, *Homo narrans: pour une analyse énonciative et interactionnelle du récit*, T.1, Lambert-Lucas, Limoges, France, 2008, p.225

⁶¹⁵ Ibid p.228

⁶¹⁶ J. Butler, « «Nous, le peuple» : réflexions sur la liberté de réunion », dans *Qu'est-ce qu'un peuple ?*, La Fabrique, Paris, 2013, p. 54

⁶¹⁷ E. Goffman, *Façons de parler*, traduit par Alain Kihm, les Éditions de Minuit, Paris, France, 1987, pp. 154-155

⁶¹⁸ Ibid p.146

Emmanuel Cancellà observe un changement de casquette à partir du changement de référentiels auxquels renvoie son emploi de la position de sujet « nous ». À travers la question de la position du locuteur/ énonciateur, qui se définit principalement à travers ce qu'il nomme le cadre de participation et le format de production (lui-même défini à partir du statut des énonciateurs), Erving Goffman suggère l'idée d'une identification orientée des récipiendaires de ce type d'action⁶¹⁹. (Point de vue que recoupe à nouveau la théorie vernaculaire rapportée par Kawada Junzo, ainsi que l'identification des formes d'adresse à laquelle procède Alain Rabatel)

6.5. Un sens oppositionnel de la disposition ou le rapport du nom au nom

Je vais, dans le cadre du traitement analytique du discours d'Yves do Amaral Lesbaupin, m'atteler à observer les usages des énonciateurs qu'il mobilise. Je fais à ce propos l'hypothèse qu'ils sont des indicateurs intralinguistiques du changement des positions énonciatives, complémentaires aux postures infra-linguistiques qui y sont usuellement jointes⁶²⁰. Le discours d'Yves do Amaral Lesbaupin entend dialogiquement prolonger le registre thématique du discours qui l'a précédé, à travers la perpétuation d'une alternative à l'imaginaire consumériste, continuité qu'il exprime sous la forme d'une métaphore : « *je vais prendre l'oie ici dans le final de la parole de Cancellà*⁶²¹ ». Sa posture corporelle est cependant distincte, de la deixis gestuelle adoptée par les locuteurs précédents. Dans la mesure, où il fait a le choix de ne pas se lever du siège qu'il occupe, et ce depuis l'invitation émise par Tobias à rejoindre la tribune, en vue de s'adresser aux participants. Il commence par définir la position énonciative qu'il adopte et la situation du collectif dans le monde: « *Cela, la consommation excessive, le réchauffement global, le changement d'énergie, ainsi par contre, où est-ce que nous allons ? Mon rôle aujourd'hui est cela : aider à avancer dans cette direction. Cela a déjà été dit partiellement, aussi par Cancellà, nous sommes aujourd'hui, l'humanité est aujourd'hui dans la direction de la non préservation (syntagme visant à désigner le mésusage des ressources naturelles), s'acheminant rapidement pour devenir une terre inhabitable*⁶²² . » Au travers de cette énonciation, qu'il débute par une interrogation, Yves do Amaral Lesbaupin en vient à déterminer le « statut participationnel⁶²³ » du collectif, exprimé à travers la forme pronominale nous, vis-à-vis des conditions écologiques et sociales de son être au monde. En définissant le rôle de médiateur qu'il occupe, il en vient à mettre en relation le locuteur/énonciateur qui le précède, le collectif, l'humanité en son entier et la marche du monde (ou la préservation des conditions environnementales de son maintien).

- Variation des énonciateurs comme marqueurs de changements de registre thématique

Il mobilise un premier énonciateur, dont le nom n'a pas été retenu par mon enregistrement, enchâssant un énoncé réflexif relatif à l'idée d'une dépendance non réciproque des humains vis à vis de la terre : « *Le (...) a une phrase très intéressante, il dit ainsi, la terre n'a pas besoin de nous pour vivre, elle va continuer, nous c'est que nous avons besoin d'elle*

⁶¹⁹ Ibid pp. 154-155

⁶²⁰ E. Goffman, *Façons de parler*, traduit par Alain Kihm, les Éditions de Minuit, Paris, France, 1987, p.138

⁶²¹ Eu vou pegar o ganço aqui na final da palavra do Cancellà.

⁶²² Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, texte p.253.

⁶²³ E. Goffman, *Façons de parler*, traduit par Alain Kihm, les Éditions de Minuit, Paris, France, 1987, p.146

*pour vivre. L'humanité peut disparaître si nous ne prenons pas des doutes providentiels*⁶²⁴. » Le « nous » énoncé, renvoie au contexte préalable généré par le discours d'Emmanuel Cancellà, et réfère d'une part au collectif, d'autre part, au peuple brésilien. Cependant, à travers les énoncés d'Yves do Amaral Lesbaupin, le collectif s'en trouve étendu à l'humanité en son entier. Cette stratégie rhétorique du « Nous qui dépendons de la terre pour vivre, sommes à l'image de l'humanité permet l'attribution par ce locuteur/énonciateur d'une disposition critique élargie au corps du collectif. Notamment, à travers la préhension métaphorique et collective de « *doutes providentiels* », dont le sujet est distinct de l'humanité qui encourt de disparaître. C'est donc, au nom du salut de l'humanité que le corps dispositionnel collectif, exprimé par le biais de la personne verbale « tomarmos », doit douter.

Il en vient, ensuite, à identifier ontologiquement le collectif aux conditions environnementales qu'il décrit, afin de déterminer la position de ce collectif dans le monde. Les humains et la terre, en viennent à travers ces énoncés, à participer d'un devenir orienté par l'action des humains : « *Alors nous sommes en train d'aller vers un réchauffement global croissant, générant des événements extrêmes auxquels nous sommes en train d'assister y compris au Brésil, chaque fois plus, (...) des sources d'eau douce, gaspillant beaucoup plus que ce que nous pouvons régénérer (...)*⁶²⁵ »

Il mobilise un nouvel énonciateur, en la personne de François Chesnais, qui est économiste. Il a été professeur associé de l'université à Paris 13 et participe activement du nouveau parti anticapitaliste et du comité scientifique du mouvement « altermondialiste » ATTAC⁶²⁶, sa pensée en lien avec le thème du développement économique et social au Brésil a récemment fait l'objet d'un livre et d'un séminaire qui fut dispensé au début de l'année 2014. Cet événement a été organisé conjointement, par la banque nationale de développement économique et social (BNDES) et le réseau de recherche en systèmes et arrangements productifs et innovateurs locaux (REDESIST), rattaché au département d'économie de l'université fédérale de Rio de Janeiro⁶²⁷:

*« J'ai vu une analyse d'un intellectuel (...) C'est un économiste appelé François Chesnais (...). Il a écrit, il y a quelques années la mondialisation du capital, mais je suis en train de parler de lui en raison de la crise économique internationale qui a explosé en septembre 2008, peu de semaines après le Chesnais a fait une analyse dans un article, un article qui aborde la crise économique et là par le moyen de l'article de l'économiste, il dit : d'après moi cette nouvelle étape, la crise va se développer de tel façon, que les premières et réellement brutales manifestations de la crise de la marche mondiale vont se combiner avec la crise du capital en tant que tel*⁶²⁸ ».

Les deux syntagmes qui dénotent les réflexivités mises en œuvre par les énoncés : « *je suis en train de parler de lui* » et « *par le moyen de l'article de l'économiste, il dit* », sont d'une part, un énoncé réflexif direct en première personne, indiquant l'acte d'énonciation en contexte. D'autre part, un énoncé réflexif indirect, à partir duquel le locuteur/énonciateur exprime une opinion. Les changements d'énonciateur en viennent donc à opérer un changement de registre et de contexte, internes aux énoncés. Chacun de ces changements transforme, par conséquent, le cadre participationnel de l'auditoire.

⁶²⁴ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p.254.

⁶²⁵ Idem

⁶²⁶ Source : http://fr.wikipedia.org/wiki/Fran%C3%A7ois_Chesnais, consulté le 09/06/2015.

⁶²⁷ Source : <http://www.redesist.ie.ufrj.br/seminariofc/>, consulté le 09/06 /2015

⁶²⁸ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p.254

De plus, la mobilisation de François Chesnais comme énonciateur n'est pas anodine du point de vue de la continuité dialogique établit par Yves do Amaral Lesbaupin avec l'un des précédents locuteurs, confortant ainsi l'idée marxienne émise par Virginia Fontes, d'une étendue sans fin de l'expansion du mode de production capitaliste. Idée qui se retrouve dans les écrits de François Chesnais ⁶²⁹.

- Variation des types d'actants et contre-usage métalinguistique de la langue.

Durant cette séquence de son discours, Yves do Amaral Lesbaupin observe un changement de registre énonciatif qui donne lieu à une narration qui mobilise des énonciateurs non humains agissant.

Dans la continuité implicite du discours de Virginia Fontes, Yves do Amaral Lesbaupin souligne l'articulation entre le texte relatif à la « *crise économique* » et une situation de crise environnementale, génératrice d' « *un nouveau type de crise* » : « (...) nous sommes confrontés à un nouveau type de crise, avec une combinaison de cette crise économique qui a commencé avec une situation dans laquelle la nature, traitée sans la moindre contemplation et attaquée par l'homme, dans le jalon du capitalisme, réagit maintenant de façon brutale (...) ⁶³⁰ ». Ces énoncés, par le biais desquels la nature s'en trouve personnifiée et agie par l'homme, qui médiatisent son rapport à la nature au moyen d'un système de production économique, décrivent, en retour, l'effet produit par la nature sur l'homme. Ainsi la relation établie par François Chesnais et rapportée par Yves do Amaral Lesbaupin entre des « crises » dont les essences ontologiques sont distinctes, mais cependant l'une à l'autre enchâssée, donne lieu à une structuration renouvelée de la notion de « crise », à laquelle le corps du collectif (extensible aux humains) est confronté. Cependant, les natures ontologiquement distinctes des dites « crises » sont corrélatives à un ordre de finalités différenciées selon le type d'agentivité humaine déployée : « *mais je trouve son appel fantastique car il montre que la crise économique nous pouvons jusqu'à et probablement nous pouvons la dépasser, la crise écologique environnementale mondiale, si nous n'y prenons gare elle va nous ingérer* ⁶³¹. » La description, à laquelle donne lieu cette interaction, entre agentivité humaine et non humaine, l'inscrit sous l'égide d'une inéquitable relation de prédation, où la position de sujet « nous » diversement exprimée (pronoms personnels, personnes verbales) s'y trouve en position d'objet cause de sa prédation.

Il annonce, dans la continuité de l'un des registres thématiques précédemment abordés, la tenue, sous trois mois, de la conférence des nations unies au sujet du développement durable intitulé Rio +20. Cette annonce représente une nouvelle occasion pour Yves do Amaral Lesbaupin de mobiliser un réseau d'actants successivement non humains, mythiques et collectifs : « *Et le document de cette conférence qui est organisée pour se réaliser ici à Rio, avec un amphitryon étant au Brésil, le document de base analyse tous ces désastres environnementaux, tous ces changements climatiques auxquels nous allons assister, la solution qu'ils présentent dans ce document dans ce qu'ils appellent l'économie verte.* ⁶³² » Le premier actant, figuré par un écrit associé à l'organisation de la conférence des nations unies (désignées

⁶²⁹ F. Chesnais, « Les contradictions et les antagonismes propres au capitalisme mondialisé et leurs menaces pour l'humanité », *Actuel Marx*, num. 40 (décembre 2007), p.75.

⁶³⁰ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p.255.

⁶³¹ Ibid.

⁶³² Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p.255-256

de manière allégorique par le terme « *amphytrion* »), s'en trouve doté de facultés, à la fois, analytiques et descriptives quant au devenir, qualitativement évalué, des conditions écologiques auxquels ce locuteur annonce la future et collective confrontation. Cet actant s'avère dédoublé au sein de ce réseau, dès lors qu'Ivo Lesbaubin décrit l'intention collective immanente à ce document, désignée à travers le pronom personnel « ils ». Pronom personnel, qui selon la terminologie de Joseph Courtès fait figure d'« anti-énonciateur ⁶³³ », s'opposant au sujet énonçant. Dès lors, ce premier actant, support d'une agentivité non humaine, s'en trouve métamorphosé au cours de ces énoncés en collectif humain détenteur d'un projet et d'une intention opposés au locuteur énonçant.

Ainsi, Yves do Amaral Lesbaubin regrette que les termes de ce projet ne soient pas dotés d'une sémantique, à travers la mobilisation d'un destinataire générique construit à partir de l'expérience de lecture qu'il relate: « *Mais curieux tu vas lire le document, tenté de savoir ce qu'est l'économie verte, tu ne découvres aucune définition*⁶³⁴. » La technologie linguistique, inhérente à cet énoncé, véhicule un contre-usage métalinguistique de la langue (à travers le rapport du nom au nom) en situation de transfert de rhétorique, induit par le document décrit. Dès lors, pour ce locuteur, un paradoxe survient. Puisque les préconisations relayées par ce document, stipule une volonté de dépassement de cette « *crise* » écologique par le biais des instruments qui l'ont causé, c'est à dire à travers le recours aux grandes entreprises et au marché. Ce qui aurait pour conséquence selon cet orateur, la marchandisation de la nature, et des cosmologies (qu'ironiquement il préconise) qui visent, à la préserver :

*« Cette économie verte c'est pour que la nature soit valorisée, la raison pour laquelle la nature n'a pas été suffisamment valorisée par nous jusqu'à aujourd'hui c'est parce que la nature n'a pas de prix. Le service que la nature offre, les services environnementaux n'ont pas été financièrement évalués, c'est pour cela que nous ne leur donnons pas beaucoup de valeur et que nous allons dilapidant, détruisant, envahissant avec le soja, avec d'autres choses, quelle est la solution ? Allons donner un prix à la nature. Au final le peuple indigène qui occupe (...) de la terre, cette forêt qui (...) elle aide à séquestrer le carbone, à réduire le carbone de l'atmosphère, alors allons payer ce peuple indigène parce qu'ils sont en train de préserver ce service environnemental et ainsi par contre, nous allons étudier tous les services environnementaux et nous allons pratiquer l'exercice d'évaluation financière de chacun d'eux, et ainsi nous allons contribuer à la durabilité de la planète, nous allons réduire la destruction que nous sommes en train d'accomplir. En synthèse : ce qu'ils croient c'est pour sauver la planète nous devons marchander la nature, la partie de la nature qui n'est pas encore marchandée. Ils n'abordent pas la question centrale, qui est ce qui est en train de produire cette destruction environnementale que nous vivons aujourd'hui, ce qui a déjà été parlé ici antérieurement, ce qui est en train d'être produit c'est le modèle, c'est la conception c'est le type de développement que nous avons*⁶³⁵. »

⁶³³ Figure à propos de laquelle Joseph Courtès écrit : « (...) nous devons alors prévoir, corrélativement, dans notre schéma une position actantielle d'« anti-énonciateur » : ce dernier actant de la communication aura à manipuler positivement (par le faire croire) l'« anti-énonciateur » (= position de l'énonciateur n'adhérant pas aux propositions du sujet énonçant, ou désignant l'adhésion opposée à celle de l'énonciateur). Courtès, Joseph (1991) *Analyse Sémiotique du Discours, De l'énoncé à l'énonciation*, Paris, Hachette Université Linguistique, p. 253

⁶³⁴ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p.256-257.

⁶³⁵ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, texte p.256-257

La configuration relationnelle qui se dégage de ces énoncés entre la nature, l'établissement d'une valeur marchande, la position de sujet « nous »⁶³⁶, le peuple indigène et le collectif associé au projet d'économie verte, vise, en premier lieu, la critique de la croyance relayant l'intitulé « économie verte ». À travers ces énoncés, la valeur marchande oriente la négligente conduite collective décrite par ce locuteur /énonciateur à travers une série de verbes d'action, vis-à-vis, de la nature à son tour décrite comme dispensant une série de prestations que les cosmologies amérindiennes (inhérentes à la notion de « peuple indigène ») tendent à préserver. Dès lors, selon l'ironie de ce raisonnement, la valeur marchande de ces prestations contribuerait à l'adoption d'une conduite collective potentielle, qui enrayerait, les effets de ce comportement collectif effectif.

- Positions du sujet « nous » et fondement d'une loi du discours

À la suite, il évoque le principe de production accrue sur lequel repose, d'après lui, l'économie depuis le 19^{ème} siècle, il mobilise ainsi un énoncé qui emprunte à Virginia Fontes, l'infinie croissance du capitalisme en dépit des limites inhérentes à l'humanité et aux ressources naturelles, en vue d'affirmer la nécessité collective d'un changement de modèle de développement :

« Alors, nous devons (littéralement nous avons à) changer ce type de développement, nous ne pouvons plus produire incessamment et faire consommer comme ceux-ci nous font consommer. J'ai fait une expérience dans une conférence à Belo Horizonte quelques mois plus tôt près de 200 personnes étaient présentes et j'ai demandé qui était encore avec son premier cellulaire, et à ma surprise, parmi les 200 (littéralement nous 200), 30 personnes avaient encore leur premier cellulaire. 170 déjà devaient en avoir un ou deux, enfin. Parce que leur objectif n'est pas que nous ayons un cellulaire, c'est que nous achetions un cellulaire et après, que nous l'échangions dans l'année pour un autre cellulaire (mots manquants) d'ici à six mois pour un autre cellulaire, parce que l'autre cellulaire a des choses fantastiques que l'autre ne faisait pas, (...) je ne sais combien de matières premières ceux-ci ne veulent pas que tu achètes simplement un labtop (...) Et si tu achètes un labtop, d'ici un à deux ans vous allez l'échanger pour un autre Labtop, eh, un ipad, ils ne veulent pas que tu sois avec un ipad, d'ici peu ils vont (mots manquants)⁶³⁷ ».

Au cours de ces énoncés la position de sujet « nous » exprimé au moyen de pronoms personnels, et d'une personne verbale, est tour à tour sujet agissant, objet agi par d'invisibles intentions mercantiles (présentifiées à travers des objets pour certains personnifiés) ou bien adjoint à un collectif numériquement circonscrit. Le pronom personnel « je », se rapportant au locuteur, est employé afin de décrire la mise en scène associée au collectif numériquement circonscrit, puis réparti selon le questionnement inhérent à cette situation descriptive. Ce collectif représente, d'après moi, les probables habitudes de consommation des participants, qui s'en trouve désignés à travers une forme d'adresse individuée et collective. Les intentions mercantiles sont représentées par un tiers collectif désigné par un pronom démonstratif et le pronom personnel « ils ».

⁶³⁶ Qui est associée à deux séries de comportements antinomiques. L'une effective, compte tenu des intérêts socio-économiques qu'il sous-tend, l'autre potentielle, car censée préserver ces mêmes intérêts et contribuer à la durabilité de la planète.

⁶³⁷ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, texte p.257.

Dès lors, la conception effective du développement qu'il associe au collectif présent et qu'il étend au monde entier, est pour cet orateur en étroite relation avec l'indice que représente le P.I.B (produit intérieur brut, censé évaluer « *la valeur totale de la « production de richesse » effectuée par les agents économiques* » à l'échelle d'un territoire). Afin que le collectif ait conscience de la relation ontologique implicite qu'il modalise, entre le P.I.B et le modèle de croissance économique. Ainsi que de son autonomie vis à vis de l'humanité, il a de nouveau recours à un énonciateur : « *Il y a un auteur notre (...) qui remarque que le P.I.B croît même quand est détruite l'humanité (...) nous devons compter avec cette égalité lamentable, qui est le développement est égal à la croissance économique (...).* » Il énonce ensuite une conception du développement à partir de la position de sujet « nous », à laquelle, ce locuteur/énonciateur impose de manière réflexive, la nécessité de penser un objet: « *Pour nous le développement n'est pas cela, c'est redoubler les potentialités existantes, en chaque personne, en chaque société et dans l'humanité ; redoubler les capacités existantes pour bien vivre comme cela fut parlé avant le commencement de notre discussion (littéralement notre table). C'est ce type de développement que nous avons à penser. Cela est un défi pour nous*⁶³⁸. »

Ainsi, pour le collectif qui parle à travers Yves do Amaral Lesbaupin, la notion de développement s'appuie non pas sur le fait de coïncider avec le P.I.B, mais sur la réorientation/croissance des potentialités. Celle-ci doit avoir, d'après ce locuteur/énonciateur, pour priorité l'inégalité sociale dont les causes structurelles n'ont pas été modifiées, malgré des chiffres annonçant une sortie massive de la population brésilienne du seuil de pauvreté : « *il y a un projet de développement qui n'est pas égal à la croissance économique mais qui est égal au redéploiement (ou dédoublement) de nos potentialités qui doit avoir comme priorité l'inégalité sociale, la réduction de l'inégalité sociale, ces dernières années dans notre pays a été célébrée, a été célébrée la réduction de la pauvreté. (...) Mais les causes de l'inégalité sociale n'ont pas bougé d'une ligne, l'inégalité sociale continue de croître dans le pays.*⁶³⁹ » Il déploie à partir, de ce point de vue, une série d'énoncés dont la valeur argumentative donne lieu à un changement de contexte interne à ces énoncés, ainsi le modèle de développement décrit n'est plus rattaché, en tant que tel, à la conférence des nations unies, mais d'une part, à des phénomènes d'impositions idéologiques et d'autre part à l'histoire récente de l'État : « *Mais ce modèle de développement fut radicalisé dans les trente dernières années par les hégémonies néo-libérales, cette histoire que l'État qui se doit de rester dans le minimum pour les personnes et le maximum pour le capital*⁶⁴⁰ ».

Dès lors, la tenue de la conférence des nations unies à Rio, aurait dû être l'occasion, selon cet orateur, de penser un autre modèle de développement et une économie tenant compte des questions environnementales et des initiatives locales. Il prend pour exemple l'agroécologie, que l'État peine, dit-il, à promouvoir et à généraliser. Ainsi que les coopératives du Nordeste qui se sont organisées pour pallier au manque de pluie et garantir, de la sorte, une réserve d'eau suffisante à leurs usages quotidiens. À la suite d'Emmanuel Cancellia, figure qu'il mobilise en même temps que celle de Dieu et qu'une loi discursive⁶⁴¹, incombant au collectif, qui participe de cette interaction procédurale. Cet énoncé laisse supposer une planification dialogique des registres thématiques abordés au cours de ces prises de paroles : « *Le Cancellia tout à l'heure à*

⁶³⁸ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p.264

⁶³⁹ Ibid.

⁶⁴⁰ Ibid.

⁶⁴¹ Selon la définition qu'en donne Oswald Ducrot : « On admet (...) que la collectivité linguistique de laquelle se déroule le processus de communication, impose à l'acte d'énonciation certaines normes, que j'appelle « lois de discours ». O. Ducrot, « Les lois de discours », *Langue française*, vol. 42, n° 1 (1979), p. 24

*parler du pétrole, du pétrole, du pétrole, mon Dieu je dois parler de la matrice énergétique alors (...)*⁶⁴². Yves do Amaral Lesbaupin réaffirme, la nécessité de transfigurer la matrice énergétique mondiale, à travers le recours généralisé aux énergies renouvelables. Il mobilise le cas de la Chine, qui permet à un dixième de sa population, de bénéficier de l'eau chaude grâce à l'usage de capteurs solaires. Il en évalue le coût, d'après lui accessible, qui permettrait l'usage et l'équipement de cette technologie, pour la majorité de la population brésilienne. Après quoi, il revendique la cessation du projet de déboisement forestier qui se négocie au niveau du gouvernement, à travers le slogan: « *déboisement zéro* ». Afin d'illustrer le dernier changement de registre thématique qu'il opère, il mobilise un réseau d'énonciateurs humains et non humains, en vue d'exemplifier l'idée d'une transformation des objets manufacturés, qu'il juge non pérennes, du fait des nécessités commerciales liées aux industries qui en assurent la fabrication :

« La fabrication des biens doit changer, nous n'avons pas la nécessité de changer de machine à laver tous les trois ou quatre ans parce que la machine est tombé en panne, cela est un commerce curieux, nous naturalisons une chose que les techniciens disent constamment, tu as une machine à laver à la maison et vient le technicien qui dit « cette machine que tu as acheté récemment elle est plus fragile que les anciennes, elle est pire que les anciennes » (...) tout le monde nous dit que nous sommes dans un monde chaque fois plus développé technologiquement, le progrès est chaque fois plus grand. Ce qui explique alors que les produits sont pires que les antérieurs, si la technologie est meilleure, si les matériaux sont meilleurs ? Mais le désir qu'ils ont, ce qu'ils veulent c'est que nous en achetions un autre⁶⁴³. »

Ces énoncés décrivent deux relations des humains aux objets par l'intermédiaire de divers énonciateurs. L'une consumériste, l'autre faussement progressiste. La seconde se présente comme la conséquence de la première, et inversement. Soit l'amélioration qualitative de la technologie inhérente à la fabrication des biens matériels, au détriment de leur durabilité. Ce qui en favorise le commerce. Dès lors, à travers ces descriptions, le rapport compulsif et mercantile à l'objet s'en trouve naturalisé. Il termine son allocution en exprimant la volonté dispositionnelle de vie et la capacité de produire du collectif. Puis, il remercie l'assemblée : « *nous voulons un développement qui nous donne vie et non des produits, ou mieux, nous voulons produire ce qui nous est nécessaire, non ce que la propagande nous oblige à consommer, nous voulons bien vivre. Merci⁶⁴⁴. »*

L'analyse du discours d'Yves do Amaral Lesbaupin a permis, d'une part, de mettre en relief l'usage d'une variation d'énonciateurs et d'actants opérant ou appuyant les changements de contextes internes à ses énoncés, et d'autre part, de relever un contre-usage métalinguistique à l'endroit d'une imposition notionnelle extérieure au collectif formé. Puis de souligner, le fondement d'une loi discursive interne au collectif participant de cette interaction procédurale. À travers notamment, la planification dialogique des registres thématiques abordés aux cours de cette prise de parole, révélant l'ordonnement de la pluralité de pensée adjointe au corps du collectif.

6.6. Dispositif participatif et expressions kinésiques spatialisées.

⁶⁴²Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p. 259

⁶⁴³ Ibid.

⁶⁴⁴ Ibid.

Je souhaiterais après la lecture de l'article d'Adelina Baldissera intitulé *Le pouvoir social/participatif dans les communautés ecclésiales de Base en vue d'une nouvelle société*⁶⁴⁵, rendre compte des correspondances entre les observations relevées par cet auteur et la forme participative adoptée au cours de la tenue de ce théâtre-rituel. Cet article synthétise les formes participatives et organisationnelles choisies par les communautés ecclésiales de base, parmi lesquelles figure la *mística* à travers des rites oraux comme la prière⁶⁴⁶. Communautés ecclésiales de base⁶⁴⁷, à propos desquelles Adelina Baldissera écrit : « (...) *il peut s'observer que les CEB's ne se restreignent pas seulement à l'aspect spirituel, mais aussi touchent au fond des problèmes quotidiens qui sont immergés dans des contradictions de nature sociale et politique. Malgré qu'ils soient inscrits dans le ventre de la dimension religieuse, une fois qu'ils ont été organisés, incités, appuyés et assistés par l'Église (hiérarchique) ont une action plus ample de caractère social et politique.*⁶⁴⁸ » Ainsi cet auteur remarque, un engagement plénier de certaines communautés ecclésiales de base tant d'un point de vue religieux que d'un point de vue social et politique, à travers notamment l'option, adoptée par ces communautés, préférentielle pour les pauvres caractéristique du mouvement d'Église représentée par la théologie de la libération. L'idée intéressante à retenir de cet article réside dans la monstration du « *processus de dépassement de la situation du peuple marginalisé, opprimé et dominé* » qui repose sur une conception Gramscienne du pouvoir définie comme « *une relation intentée de l'intérieur des relations de classes sociales* » soit « *une corrélation de forces* » aboutissant à une forme socialisée de pouvoir : « *Cette participation, comme organisation, peut-être appelé « pouvoir social » ou « pouvoir socialisé » (...)*⁶⁴⁹ ». Si bien qu'elle en vient, à définir ce processus de prime abord qu'elle qualifie de lutte pour la construction d'une nouvelle société, « *comme une expérience communautaire d' « être » et de « faire » qui amène à découvrir de nouveaux chemins et son pouvoir, comme un organisme, nouveau et vivant de l'intérieur de l'Église/Institution et, aussi dans l'ensemble de la société civile, un sujet collectif qui interagit avec la réalité sociale dans laquelle il vit.*⁶⁵⁰ » Elle souligne dans un premier temps l'indétermination du projet de société attribuée aux membres des communautés ecclésiales de Base, pour à la suite évoquer la cohérence du projet des mouvements sociaux qualifiés de populaires : « *Par un autre côté, il se perçoit que les CEBs encore n'ont pas clairement un projet historique concret de société. Ce projet va surgissant, va se faire de l'alliance avec les divers mouvements sociaux populaires, de l'organisation des classes subalternes et avec leurs intellectuels, en confrontation avec les classes qui sont au pouvoir, conquérant leur hégémonie*

⁶⁴⁵ A. Baldissera, « O poder social/participativo nas comunidades eclesiais de base (ceb's) em vista à nova sociedade Sociedade », *Sociedade em debate*, 6(1): 53-62 (avril 2000).

⁶⁴⁶ Il est important de souligner que la pratique des sacrements telle que la décrit Maurilio Alves Rodrigues, soit l'administration de l'eucharistie, est absente de ce théâtre-rituel. (Comme de chacune des formes de ritualisation de la *mística* observée) : « *Les 700 délégués des ceb localisées dans la région apostolique ouest 1 de la C.N.B.B (confédération nationale des évêques brésiliens) rassemblée (...) présentent les CEB comme un cheminement communautaire centré sur la parole de Dieu, l'Eucharistie et l'engagement pour la transformation de la société, à partir des pauvres et des exclus. Ils soulignent l'importance de leur mission d'aider l'Église et la société à entreprendre des changements, ainsi que de leurs expériences dans les domaines de la spiritualité et de la mystique. L'union entre la prière et la lutte correspond à la manière propre aux CEB de vivre l'expérience de la foi.* » M.A. Rodrigues, *Les communautés ecclésiales de base au Brésil: genèse, structure et fonctions*, L'Harmattan, Paris, France, 2006, p.52.

⁶⁴⁷ Pour rappel, les communautés ecclésiales de base étaient initialement des groupes de prière et d'étude biblique.

⁶⁴⁸ A. Baldissera, « O poder social/participativo nas comunidades eclesiais de base (ceb's) em vista à nova sociedade Sociedade », *Sociedade em debate*, 6(1): 53-62 (avril 2000), p.54

⁶⁴⁹ Ibidem p. 57

⁶⁵⁰ Ibidem p.58

avec la société civile et politique ». Alliance qui concrètement s'observe à partir des animateurs de ce théâtre-rituel et de la promotion d'une franche réduction des disparités économiques et sociales, à travers une explicitation des causes de ces disparités et la valorisation d'un contre modèle de développement se basant sur des ressources humaines et non humaines de vie, qui me semble participer, d'une potentialité sociétale, reposant sur de classiques principes d'écologie politique.

Camille Goirand, à travers un article au sujet de la forme participative inhérente à l'élaboration du budget municipal à Recife, et sa mise en scène, commence par aborder les traits structuraux qui l'amènent à considérer ce type d'assemblée participative tel un rituel politique, à travers la définition qu'en donne Marc Abelès⁶⁵¹ dont certains, ne sont pas sans rappeler ceux mis en exergue à travers cette interaction procédurale⁶⁵². Elle relève ainsi, une présence effective des participants, et une quasi-absence de prises de parole de leur part, qui l'amène à exprimer une attention critique à l'endroit du traitement des comportements participatifs par certains chercheurs, ayant investi la question du budget participatif au Brésil⁶⁵³. Critique, à partir de laquelle, elle énonce une méthode d'observation tenant compte des postures discursives et corporelles des participants, de l'attention ou de la non attention qu'ils accordent aux débats, de l'organisation des assemblées et de leurs structurations matérielles, des affiliations institutionnelles vestimentairement affichées, puis des comportements électoraux. Afin de cerner les façons et les motivations des classes dites populaires, quant à l'usage de ces dispositifs participatifs de l'intérieur et de l'extérieur de leur déroulement. Dès lors, l'analyse de la forme participative liée à l'élaboration du budget municipal est envisagée selon une double perspective, d'une part, à travers la structuration des comportements, par les pratiques, et les processus politiques rattachés à l'ordre institutionnel qui les met en œuvre (soit une définition des pratiques par les dispositifs), et d'autre part, à travers les usages et les modalités de leur mise en application par les autorités publiques (soit la façon dont les pratiques informent les dispositifs) (Goirand, p.59). Si bien qu'à partir de cette méthodologie applicable à la forme participative dialogique mise en œuvre au cours de ce théâtre-rituel. Je chercherai à montrer, dans un premier temps, comment son déroulement et son organisation structurent diversement les comportements du public. Et dans un second temps, comment les pratiques discursives et corporelles des participants constitutifs du public, en viennent à informer et à infléchir son déroulement et son organisation.

Cependant il est besoin d'établir quelques différences entre la montée en généralité relative aux expériences participatives brésiliennes, effectuée par Camille Goirand à partir de son ethnographie, et la forme participative extraite de la structuration mise en œuvre à travers ce théâtre rituel. Qui met en œuvre des modalités de participation un peu plus nuancées qu'une participation considérée à l'aune de la classique et dépassable polarité entre dominants et dominés. À laquelle Camille Goirand a recours en vue d'expliquer l'asymétrie des temps de parole, qu'elle considère être un effet du dispositif participatif et des disparités sociales, économiques et statutaires auto-référentiellement attribuables aux assemblées participatives. Toutefois, du point de vue du théâtre rituel ici observé, l'asymétrie des temps de paroles, se

⁶⁵¹ « Le « rituel politique » désigne ici un ensemble d'activités et de gestes qui se présentent sous la forme d'une cérémonie ou d'une séquence ordonnée et répétée. Ces dernières, par la mise en scène sur laquelle elles reposent, activent des images des représentations et des émotions qui mettent « en jeu la symbolique des relations entre le pouvoir politique et la société civile » C. Goirand, « Rituels démocratiques et mise en scène de la participation populaire dans les assemblées du budget participatif à Recife (Brésil) », *Participations*, n° 11 (mai 2015), p. 55.

⁶⁵² Ibidem

⁶⁵³ Ibidem pp.57-58

pose telle la condition nécessaire au processus d'acquisition de la disposition plurielle discursivement et kinésiquement produite par inclusion polyphonique au corps du collectif, religieusement formé.

6.7. Expressions discursives et kinésiques individuées

Avant d'entrer dans le détail des expressions, auxquelles donne lieu la forme dialogique extraite du dispositif participatif par les animateurs annoncés, je voudrais présenter les grandes lignes d'un article d'A. J. Greimas qui définit une sémiotique de la gestualité. Puis, focaliser mon attention à partir de la lecture de l'article de Camille Goirand, complémentaire au premier, sur la façon dont les corps occupent l'espace. Il est nécessaire de préciser, avant d'entamer la lecture de l'article d'A.J Greimas, la portée et la limite de certaines propositions émises à travers cet article, compte tenu des avancées que pourvoient de récents travaux d'ethnologie abordant la question des pratiques corporelles et kinésiques. Toutefois, sa lecture participe des fondements nécessaires, d'une part, à la saisie du tournant emprunté par cet auteur concernant la notion de référent, et d'autre part, à la compréhension de la gestualité entendue tel un ensemble sémiotique autonome sur lequel repose la distinction des cultures, entre elles. Puisqu'en effet, cet article commence par établir les termes d'une théorie sémiotique faisant du monde sensible l'objet d'une « *virtualité de sens*⁶⁵⁴ » dont le monde extralinguistique est le lieu de manifestation, à travers un « *ensemble de systèmes sémiotiques plus ou moins implicites*⁶⁵⁵ ». C'est de ce point de vue, que Gianfranco Marrone établit que le monde extralinguistique ne peut plus être envisagé comme « *un référent externe aux langues mais comme un autre langage ou mieux, comme un ensemble d'autres langages*⁶⁵⁶ ». Ce qui revient à considérer le monde extralinguistique comme un système de signes diversement informés par les humains, à travers la relation intersémiotique qu'ils établissent à partir de lui. A.J Greimas dans cet article dit restreindre, son étude au monde visible. Il transfigure ainsi le corps en objet-forme de cette virtualité sensible et significative. Cet objet-forme nécessite d'être saisi à travers la circonscription d'un contexte spatial devant être catégorisé. Au sein de ce contexte, A.J Greimas distingue « *un espace non humain, un ailleurs, (recatégorisé depuis en espace virtuel, Stepanoff : 2014) vers lequel l'homme prolonge sa présence à l'aide du geste ou de l'outil et l'espace humain réduit, qui est le lieu géométriquement circonscrit, un ici-là où s'exerce sa gesticulation.*⁶⁵⁷ » Il convoque à la suite, Marcel Mauss en vue de dépasser l'idée que la motricité humaine serait un simple phénomène naturel, en vue d'affirmer le caractère acquis et transmis de la gestualité, devant être considérée comme un système sémiotique à part entière. Cet ensemble sémiotique devient ainsi l'expression d'une autonomie significative, d'un point de vue culturel, sexuellement genrée et collective.⁶⁵⁸ Si bien que la transfiguration opérée par A.J Greimas sous l'impulsion initiée par Marcel Mauss, de la gesticulation naturelle en gestualité culturelle, l'amène à définir le geste naturel à travers sa virtualité sémiotique charriant l'élément constitutif de signification. A.J Greimas en vient à considérer la relation entre le phonème et le geste simultanément, et distingue, par voie d'attribution distributive de rôles aux

⁶⁵⁴ A.J. Greimas, « Conditions d'une sémiotique du monde naturel », *Langages*, vol. 3, n° 10 (1968), p. 3

⁶⁵⁵ Ibidem p. 5

⁶⁵⁶ G. Marrone, « Le monde naturel, entre corps et cultures », *Protée*, vol. 34, n° 1 (2006), p. 52

⁶⁵⁷ Ibidem pp. 10-11

⁶⁵⁸ Ibidem p. 12

acteurs du jeu gesticulatoire, la pertinence et la non-pertinence de tel ou tel trait gestuel⁶⁵⁹. La considération de la gestualité en tant qu'élément sémiotique évocateur d'une culture suppose, d'après A. J. Greimas, la mise en œuvre de procédures méthodologiques qui procèdent par réduction de la substance gesticulatoire en figures et unités minimales d'expression visuelle nécessitant la mise entre parenthèses d'un sens a priori, au bénéfice d'un inventaire des comportements naturels formant les lieux du texte gestuel. La combinatoire des unités minimales formées à partir du découpage de ce texte produirait les « *énoncés gestuels et le discours gestuel lui-même*.⁶⁶⁰ »

A.J Greimas développe plusieurs idées relatives au système de communication gestuelle défini relationnellement. Premièrement, à partir d'un code gestuel, deuxièmement, à travers le processus d'incorporation d'une gestualité pratique, rendant celle-ci automatique, et dont le sens s'avère saisissable en contexte. Et en dernier lieu, en prenant appui sur le syncrétisme occasionnel qu'opère le sujet de l'énonciation et le sujet de l'énoncé au sein de la relation entre phonème et geste. A.J Greimas, par la suite, réinscrit les discours gestuels et les pratiques kinésiques au sein desquels elles sont incluses, dans les processus de production visant la transfiguration du monde par l'homme. Après avoir défini, la notion de praxis gestuelle tel un usage du corps à des fins de production de mouvements organisés séquentiellement en programmes, selon les termes d'un projet de sens commun (Greimas : 18). Il établit parmi ces activités gestuelles programmatiques, une distinction entre une gestualité pratique, puis une seconde, qualifiée de mythique, toutes deux poursuivant le projet qui leur est commun de transformer le monde. Selon des axes de signification distincts. Une figure gestuelle, peut ainsi adopter, une signification différente sur l'un et l'autre de ces axes⁶⁶¹

Concernant les pratiques kinésiques, dont je rendrai compte par la suite, je m'appuierai sur la relation entre phonème et geste, non nécessairement en vue de les répertorier dans l'un ou l'autre des registres établis par A.J Greimas. Car l'argumentation relative, à la distinction des axes pratique et mythique, de la signification gestuelle, reposant sur la dichotomie du faire et du désir, ne m'apparaît pas en l'état convaincante. Du fait, que les exemples rattachés aux plans, mythique et pratique, de la signification, restent très largement dépendants du contexte d'effectuation de ces pratiques et du séquençage de ces actions. Aucun des éléments exposés ne permet d'établir, qu'en contexte, ces deux séquences d'action ne participent pas d'une même action rituelle. Autrement dit, d'un même plan de signification qui viserait la plénière réussite de la chasse. Si cette hypothèse est adoptée, la danse comme la chasse concourrait à la finalité de l'action rituelle. À la suite, il procède à diverses catégorisations inhérentes à la communication gestuelle à partir desquelles, il dote la gestualité d'une pluralité d'attributs. La gestualité s'en trouve ainsi être définie, à partir de sa qualité attributive, modale, mimétique et ludique. La gestualité attributive est envisagée comme une « *configuration de l'expression qui fonctionne comme une référence à une autre configuration, celle du contenu*⁶⁶² », le corps en tant qu'il compte comme signifiant du monde naturel est considéré par A.J Greimas comme une configuration dont la « *polarisation des mouvements* » aboutissent à la catégorisation parallèle des contenus. Dès lors, la sémosis⁶⁶³ incombant à la communication gestuelle « *consiste dans la mise en corrélation d'une catégorie phémique du plan de l'expression avec*

⁶⁵⁹ Ibidem pp. 12-13

⁶⁶⁰ Ibidem p.13

⁶⁶¹ Ibidem p.18

⁶⁶² Ibidem p.20

⁶⁶³ Terme qui au sein du système saussurien définit la relation d'interdépendance entre le signifiant et le signifié.

une catégorie sémiotique appartenant au plan du contenu ». Les contenus énoncés, à travers cette corrélation, informent le sujet de l'énonciation. Au travers de la gestualité modale, A.J Greimas distingue le statut de la communication du statut de l'énoncé. Le statut de la communication recouvre la structure singulière de la substance (=contenu) manifestée par les comportements gestuels, le statut de l'énoncé englobe quant à lui la totalité des modalités gestuelles de jugement potentiellement attribuable à un énoncé. La gestualité mimétique est définie à travers une « *manifestation gestuelle des contenus en vue de leur transmission communicative au spectateur-destinataire (...)*⁶⁶⁴ ». La gestualité ludique se caractérise essentiellement par le fait qu'elle n'ait pas d'incidence sur le contenu qu'elle exprime. Schématiquement, les diverses formes de gestualité du point de vue de la communication se répartissent, pour A.J. Greimas, en deux types de gestualité, la gestualité de communication directe et la gestualité de transposition. Le statut sémiotique commun, au premier type subsumé sous les « *catégories de signifiants/signifiés corrélés* », ouvre la possibilité syntaxique de formulation ou de modulation d'énoncés en gestualité attributive et gestualité modale. Le second type se subdivise « *selon les dimensions des unités transposables-signes ou énoncés-* » en gestualité mimétique et gestualité ludique. A.J Greimas, après avoir accompli son projet classificatoire des formes de gestualité, affirme le caractère signifiant de la relation entre geste et « phoné », dont la théorie de la communication semble impropre à rendre compte (Greimas : 28). C'est à travers, la constitution des formes gestuelles en codes signifiants mythiques, que celles-ci « *retrouvent une nouvelle consistance du fait de l'apparition du principe d'organisation fonctionnelle et narrative qui régit tous les discours, qu'ils soient de l'ordre du dire ou du faire*⁶⁶⁵ ».

En dernier lieu, A.J Greimas évoque la question des conditions, analytique et descriptive, de la gestualité, qu'il joint à un questionnement relatif à la sémosis et qui d'après lui est seule à même de pouvoir définir la gestualité comme présence au monde signifiante (Greimas : 29). Il considère la dimension symbolique de la gestualité « *comme un système (...) non linguistique* » à partir duquel il postule « *une forme gestuelle derrière la substance gestuelle* » obtenu à la suite de la réduction du « *volume global du geste naturel* » en « *figure visuelle minimale* ». Suite à la constatation répétée, d'une corrélation entre les figures visuelles de l'expression gestuelle et celles relatives aux sèmes nucléaires (c'est-à-dire déterminés par le contexte), du contenu linguistique il en vient à déduire l'« *apparition de systèmes sémiotiques complexes articulés sur les deux plans.*⁶⁶⁶ » Les caractéristiques relatives, aux formes d'expressions gestuelles, en tant qu'elles sont corrélées aux unités signifiantes du plan linguistique, telles qu'elles furent mises en avant par A.J Greimas, vont me permettre d'approcher simultanément ces deux plans d'expression. En tant qu'ils informent réflexivement les destinataires des énonciations, soit l'interaction corporelle et dialogique induite par la mise en place de ce dispositif.

Le premier intervenant se nomme Tião et réside dans la commune nommée Duque de Caxias, il commence par se présenter auprès des participants, tournant le dos à la table où se tiennent les précédents locuteurs. Vêtu d'une chemise blanche et d'un jean bleu, il tient de sa main droite une feuille adossée au fascicule de la semaine sociale et de sa main gauche le microphone qu'il porte au niveau de son menton. Il dit être, Diacre dissident du diocèse rattaché à sa commune de résidence et travaillé depuis vingt-cinq années avec des enfants et des adolescents des rues de Rio de Janeiro. Il opère, après cette brève présentation, une rotation de

⁶⁶⁴ A.J. Greimas, « Conditions d'une sémiotique du monde naturel », *Langages*, vol. 3, n° 10 (1968), pp.23-24.

⁶⁶⁵ Ibidem p.29

⁶⁶⁶ Ibidem p.31

son buste, afin d'orienter son regard vers l'estrade et la table où se tiennent les précédents locuteurs, qu'il félicite pour cette initiative. Il scrute un temps la feuille qu'il tient de sa main droite afin de se remémorer le nom de la personne qu'il tient à saluer (Virginia). Puis, il revient sur son positionnement corporel initial, en vue de s'adresser de nouveau aux participants : « *Tout d'abord nous sommes en train de vivre les derniers jours du mois de mars, où se commémore la journée des femmes et les femmes sont de fait une présence marquante dans la lutte pour la transformation*⁶⁶⁷ ... » Suite à cet énoncé, il est vivement applaudi par l'assemblée avant même qu'il soit arrivé au terme de cette allocution, temps durant lequel il scrute de nouveau la feuille qu'il tient de sa main droite. Après quoi, il annonce métaphoriquement vouloir adopter une position énonciative critique, à travers l'adoption d'un rôle qu'il se choisit : « (...) *je vais faire l'avocat du Diable*⁶⁶⁸ », énoncé qu'il accompagne d'un mouvement circulaire de son buste, afin de regarder fixement l'ensemble de l'assemblée, mouvement qu'il fait suivre d'un silence. Mouvement et silence auquel Tobias réagit, en présentant la paume de sa main gauche⁶⁶⁹. Geste auquel Tião n'accorde pas d'attention, malgré l'interjection qui l'accompagne. Il entame alors, un nouveau mouvement de buste, en vue de tourner à nouveau le dos aux participants, et faire de nouveau face à la table où se tiennent les précédents locuteurs. Mouvement durant lequel, il dit apprécier le thème « *du pour quoi et du pour qui*⁶⁷⁰ » inclus dans l'intitulé joint à la cinquième semaine sociale. Énoncé à la suite duquel, il scrute derechef la feuille qu'il tient de sa main droite. C'est alors qu'il convoque un énonciateur qui fut doté de son vivant d'une autorité ecclésiale et d'un charisme politique, car connu pour son engagement préférentiel pour les pauvres dans la région du Nordeste et pour ses critiques à l'endroit du régime politique durant la dictature militaire, alors qu'il était évêque du Diocèse d'Olinda et Recife. Cet énonciateur, présentifie la figure de Dom Helder Câmara, à travers un énoncé dont il cite la source et qu'il lit face aux participants, en portant alternativement son regard vers la table où se tiennent les précédents locuteurs et les participants: « *Quand je donne à manger aux pauvres, je suis qualifié de saint. Et lorsque je demande pourquoi les pauvres n'ont pas de pain, je suis qualifié de communiste.*⁶⁷¹ » Après avoir lu cet énoncé, rapportant les propos de Dom Helder Câmara qui se dit qualifié en retour de ces actions, empirique ou discursive, selon qu'il pallie à l'une des conséquences de la pauvreté ou qu'il en interroge la cause. Il s'adresse à Virginia, en lui demandant si cette observation de Dom Helder, ne lui paraît pas déplacée compte tenu du contexte d'après guerre froide, caractérisé selon lui par la chute du mur de Berlin. Sa posture corporelle, désormais, oscillera jusqu'à la fin de son énonciation entre la lecture de son texte et des regards adressés aux précédents locuteurs : « (...) *si le mur de Berlin est tombé, si la guerre froide est terminée, si il est arrivé je ne sais pas quoi au communisme socialisme. Poser cette question (ou faire cette demande) de Dom Helder aujourd'hui* (énoncé qui indique qu'il incarne la figure de l'énonciateur qu'il convoque, du fait de la nature assertive des énoncés de Dom Helder Câmara précédemment lus) *ceux qui le font, seront accusés de quoi ?* Tião suggère, à partir de la structure idéale de l'État, l'idée d'une inféodation de celui-ci, à travers l'emploi répété de la forme négative, par quelques-uns : « (...) *L'État étant une structure et une organisation des sociétés pour distribuer (...), des biens, des règles, etc., etc. Cet État n'est pas une machine publique asservi et privatisé dans les mains de quelques-uns*

⁶⁶⁷ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p.265.

⁶⁶⁸ Ibid.

⁶⁶⁹ Il s'agit d'un geste de protection contre le mauvais-œil.

⁶⁷⁰ Pour lire cet énoncé en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p. 265.

⁶⁷¹ Ibid.

qui ne sont pas seulement les banquiers et les entrepreneurs (Tião fait ainsi implicitement allusion aux politiciens corrompus). » Il adresse maintenant une question à Emmanuel Cancellà, en lui demandant à qui bénéficierait l'appropriation collective des différents biens publics qu'il énumère. Il marque tonalement le pronom possessif « *notre* » au cours de son énumération de manière à implicitement signifier à l'assemblée que le sujet collectif qui s'y rattache demande à être circonscrit. Cela apporterait au peuple, dit-il, « *ébréché par l'histoire (...)* » : « *Dire que le pétrole est notre, que le Présal est notre, que le (...) est notre (rires de l'assemblée), que le rayon est notre (rires de l'assemblée), (...), cela bénéficie à qui ? Quel bénéfice de fait cela apporte à ce peuple ébréché par l'histoire de ce pays. Si nous parlons d'égalité, de fraternité à travers une solidaire distribution de biens de rente et de valeurs. Pourquoi une campagne si intense et un lobby des états producteurs de pétrole, contre le kilo (=unité de mesure, signifiant numériquement x 1000) qui au congrès se faisait pour distribuer l'argent contre le Pré-sal du rayon (mot qui au regard du contexte, vise à qualifier métaphoriquement l'enchère leilão) entre les états producteurs, n'est-ce pas la même chose au Brésil. Quel socialisme est-ce ?*⁶⁷² » À travers son questionnement rejallit la conscience de Tião relative au fait que l'actualisation de la position de sujet « *Nous* » par Emmanuel Cancellà ne vise pas nécessairement à désigner la majorité de la population brésilienne. De laquelle le collectif en ces locaux constitué est représentatif et qu'il requalifie à travers la formule ; « *pour ce peuple ébréché par l'histoire de ce pays* ». Si bien que les participants s'en trouvent par ce biais endossés une identité statutaire complexe historiquement déterminé.

Il mobilise des énoncés rapportés qu'il prête à la figure de Jésus : « *Jésus dit que nous ne devons pas nous préoccuper (...) Jésus a dit: « personne n'a dit de ne pas travailler ». Il a dit: « je travaille et mon père travaille jusqu'à aujourd'hui pour que nous ne nous préoccupions pas excessivement de produire, produire, produire et stocker, stocker, stocker ». Il donne un exemple: « voyez les oiseaux (le terme passaro signifiant oiseau, et pouvant signifier au sens figuré, un homme fin, malin, rusé), ils ne plantent pas, ils ne stockent pas, ils ont cependant l'aliment tous les jours*⁶⁷³ » ». Ainsi le mimétisme mis en œuvre par Tião, de la position énonciative adoptée par Emmanuel Cancellà, lui sert, ni plus ni moins, de mon point de vue, à répondre aux assertions énoncées par Emmanuel Cancellà par l'intermédiaire de cette figure. Il conclut son discours en exprimant religieusement son désaccord à l'endroit de la proposition d'Ivo Amaral Lesbaupin : « *Déjà je proscriis le modèle de développement devant être pensé, il fut déjà donné, il fut indiqué par Jésus lui-même c'est le notre père, c'est le pain de chaque jour qu'il nous a donné aujourd'hui. (...) Si nous (...) Sans nous laisser tomber dans la tentation d'accumuler, accumuler qui est usurper et ou exploiter quelqu'un.*⁶⁷⁴ » L'usage qu'en ce cas, il fait de la figure de Jésus, de laquelle s'originerait un modèle de développement, à travers son corps (le pain) n'est pas sans rappeler un certain usage des dieux ancêtres des religions Tupi, auxquels étaient attribués notamment l'agriculture (Cf. Chapitre qui suit).

Tião est applaudi par les participants, puis Maria Alice demande à l'assemblée s'il est maintenant temps de lui répondre. L'assemblée lui répond négativement et sollicite la continuité des prises de parole. D'un point de vue kinésique, il est à remarquer que les interactions non-verbales de Tião avec l'assemblée ont eu quelques incidences sur le cours des énoncés.

Le second intervenant omet de donner son nom et salue l'assemblée. Il est vêtu d'un t-shirt blanc et d'un bermuda beige. Il tient le microphone dont l'a doté Maria Alice de la main

⁶⁷² Pour lire cet énoncé et ceux qui précèdent en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p. 266

⁶⁷³ Ibid.

⁶⁷⁴ Ibid.

droite, sa main gauche enserme deux feuilles, son aide-mémoire qu'il regarde furtivement avant de débiter son allocution et un chansonnier. Son regard lors des salutations s'oriente alternativement vers les participants et la table où se tiennent Virginia, Ivo et Emmanuel. Il se présente timidement comme ingénieur de la LMP (ce sigle correspond à une entreprise qui fournit de l'énergie) et dit avoir donné des leçons d'instruction et d'éducation au processus environnemental dans les favelas et les communautés de Rio de Janeiro. Se positionnant face aux participants, il commence par dire, au moyen d'une présence vocale accrue: « *Le notre père a seulement une issue, seulement une : Eduquer ! Eduquer ! Eduquer !*⁶⁷⁵ » Il arrime, de la sorte, son discours à celui de son prédécesseur. Durant l'énumération de ces verbes d'action, il s'avance vers l'estrade suite aux instructions gestuelles d'une participante du premier rang. À la suite, il critique la formation de la Promimp en se rapportant au discours d'Emmanuel Cancellà qu'il nomme président (il s'agit d'un programme de mobilisation de l'industrie du Pétrole et du Gaz naturel pour l'emploi dans ce secteur). Institution, dit-il, qui favoriserait les moins démunis. Il embraye par la suite sur une série d'énoncés informatifs qui n'ont a priori pas, d'articulation logique entre eux, à partir de la catégorisation thématique extraite de l'un des discours des trois intervenants : « *Tu as parlé d'énergies propres* ». Ainsi, il commence par aborder les dépenses de la pétrobras liées à un gaspillage du gaz inhérent à un problème de stockage. L'association d'idées qui ressort de ce récit - puisqu'après s'être présenté comme ingénieur de la LMP il fait état d'un programme de reclassement professionnel pour finir par dire qu'il a été licencié (pour avoir tenté d'agir contre le gaspillage du gaz de l'entreprise Petrobras ?) – il laisse ainsi planer quelques incertitudes quant à sa situation professionnelle actuelle: « *Tu as parlé d'énergies propres la Petrobras gaspille aujourd'hui quatre à six billions de dollars brûlant le gaz parce qu'elle n'a pas où stocker, et cela est propre. Des PCH (centrales hydroélectriques) pourraient être faites, comment Dieu cela va être fait à Belo Monte et la population ne sait pas cela. Quand tu vas faire quelque chose tu vas être licencié comme moi là tu courres pour cette maison*⁶⁷⁶ *ici, pour pouvoir (...)*⁶⁷⁷ » Cette scène discursive impute une action à l'assemblée à travers la forme d'adresse « tu ». Celle-ci met en relation les dépenses excessives de l'entreprise Petrobras liées au mésusage d'une ressource énergétique, le possible qui pourrait advenir à partir de ces dépenses, une interrogation rhétorique mobilisant la figure de Dieu, puis les locaux où se tiennent cette assemblée considérée comme une maison. À des fins de mise en récit allégorique du soi du locuteur et de transmission des informations dont il est détenteur.

Il évoque ensuite le passif écologique d'une entreprise, lié à ses acquisitions puis son implication dans le meurtre de 70 personnes à Lagos, sans que la population en ait été informée. Cet énoncé itératif, relatif à la non divulgation à grande échelle d'informations compromettant telle et telle entreprises, laisse analogiquement penser, du point de la mise en œuvre de ce théâtre rituel au sein duquel, cette mise en scène discursive s'insère. Qu'il y a là, la transmission des secrets d'un initié. Puis, il adopte une modalité similaire, afin d'évoquer les agissements d'une autre entreprise de prospections pétrolières qui aurait été condamnée à payer une amende à l'IBAMA (institut brésilien du milieu ambiant et des ressources renouvelées). Puis enfin, il clôt sa prise de parole sur l'expression d'une croyance relative à la tenue de la conférence des nations

⁶⁷⁵ Pour lire ce texte en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6 textes p.267

⁶⁷⁶ Le terme casa, en usage dans les communautés ecclésiales de Base, désigne selon la terminologie missionnaire les paroisses ou les églises. Source : A missão « da » e « na » paróquia. Um ensaio de releitura do documento de estudos 104 da CNBB na perspectiva da « missão ». Url : http://www.missologia.org.br/cms/UserFiles/cms_artigos_pdf_100.pdf, p.2

⁶⁷⁷ Afin de lire ces énoncés en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p.267

unies et sur l'idée que la position de sujet « nous » rattaché au peuple du Brésil aurait à se conscientiser en matière de recyclage : « (...) je crois que Rio+20 va être une autre régression, parce que nous n'assumerons pas notre rôle, il y a beaucoup de gens ici qui pratiquent le recyclage (...) si nous Brésiliens nous ne nous concientisons pas, nous n'assumerons pas notre rôle, notre pays ne va pas convertir, le monde va être pire⁶⁷⁸ » Cet énoncé suggère une communauté de destin, du monde et du Brésil, médiatisée par la tenue de la conférence des nations unies au sein duquel les Brésiliens, puis le corps socio-territorial du Brésil, auraient un rôle à jouer. Rôle qu'il décrit à travers l'institutionnalisation souhaitée mais non énoncée de la pratique du recyclage et l'usage d'une terminologie religieuse.

Le théâtralisme de cet orateur, s'en trouve accentué par ses postures corporelles corrélées à l'émotionnalité qui émane de sa voix. Il est à remarquer que les interactions non-verbales entre ce locuteur et les participants ont quelques incidences sur le cours des actions kinésiques et le cours de l'énonciation. Par ailleurs, il met en œuvre au cours de son énonciation une forme de condensation spatiale et temporelle, inspirée très certainement par l'écoute des chants et des discours, l'amenant à actualiser au sein de cet espace des vécus sensibles qui lui sont extérieurs.

Une fois son discours achevé, un passage de microphone s'observe entre ce locuteur, Tobias, Maria Alice et le troisième intervenant. Le cheminement de cet objet, en ce cas traduit, la répartition des rôles et des autorités qui y sont associées, induits par la mise en scène de cette *mística*. Dans la mesure où le troisième intervenant, à deux pas du second, au moment de la clôture de son discours, aurait très bien pu être doté de ce microphone, des mains de son prédécesseur.

C'est maintenant Dionesia qui prend la parole, il est vêtu d'une chemise bleue et d'un pantalon noir, il tient de sa main droite le microphone qui lui a été remis, et de sa main gauche, un cahier qui lui sert d'aide-mémoire. Toute son allocution se fera face à la table où se tiennent Virginia, Ivo et Emmanuel. Il dit être de la « *partie ouvrière* » de la paroisse de São Bento du diocèse de Duque de Caxias et se dit très anxieux et préoccupé par la communication d'Emmanuel Cancellia qui, dès l'entame de son discours, avait annoncé partager son angoisse avec l'assemblée au risque d'une possible contagion. Dès lors, il reprend à son compte le propos relatif aux limites des réserves du Pré-sal, en se remémorant la liesse populaire que la découverte de ces réserves avait suscité à travers une célébration qui se fit du sud au nord du littoral du Brésil. Il finit par adresser une interrogation en direction de la représentation politique incarnée par la table, certains des objets entreposés sur l'estrade, l'ornementation scripturale décorant l'un des murs de cet espace et les personnes qui y siègent⁶⁷⁹ : « (...) je demande à la CUT qui est la centrale unie de la petrobras et aux syndicats ce qu'ils sont en train de faire (...) je crois qu'il est l'heure pour nous de faire grand bruit de nouveau dans tout le pays (...) nous savons qu'il est difficile de barrer, mais la voix du peuple est la voix de Dieu, tous ensemble les mouvements sociaux et (...) les partis politiques engagés avec le peuple nous allons faire un grand mouvement le premier mai le sept septembre pour là que nous puissions réussir à barrer⁶⁸⁰. » Cette adresse interrogative met en exergue la personnification de l'entité syndicale CUT, objet de cette adresse, opérée par la figuration de ce sigle. De plus cette scène discursive, à travers la mise en relation entre cette centrale syndicale, les mouvements sociaux, les partis politiques, la figure de Dieu qui se confond avec celle du peuple, condense les rôles sociaux de

⁶⁷⁸ Afin de lire cet énoncé en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, texte p.268

⁶⁷⁹ L'organisation de cet espace rappelant le dispositif décrit au cours de la *mística* du feu s'étant déroulée à l'assemblée législative de Rio de Janeiro.

⁶⁸⁰ Afin de lire cet énoncé en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p.268-269

chacune des entités nommées concrètement associables, à tel ou tel participant. D'un point de vue kinésique, les adverbes et locutions adverbiales figurés par le mot "tout" sont chaque fois accompagné d'un mouvement circulaire de son bras gauche appuyant l'idée, linguistiquement énoncée, d'un rassemblement. Il conclut sur la question relative aux régions du semi-aride (le Nord-Est du Brésil) et leurs citernes, en demandant comment le collectif va réussir à les alimenter si durant une longue période, les niveaux pluviométriques sont au plus bas. De nouveau la condensation spatiale qu'opère cet énoncé contribue à l'actualisation, au sein de l'espace physique de ce théâtre-rituel, d'un vécu sensible qui lui est extérieur.

Un passage de microphone se fait entre Dionesia et Maria Alice qui rappelle au quatrième intervenant la nécessité de se présenter, et le temps de parole, qui lui est imparti. Le présent intervenant argue du fait, pour qui le connaît (il désigne d'un geste Tobias) ce temps de parole contraignant. Cet intervenant est vêtu d'un T-shirt blanc imprimé (la distance qui m'en éloigne ne me permet pas d'en déchiffrer les contours et motifs) et d'un bermuda de couleur rouge orné de bandelettes bleues. Il tient de sa main droite le microphone qui lui a été remis et de sa main gauche, un cahier ouvert sous lequel se tient le fascicule associé à la cinquième semaine sociale. Il dit s'appeler Pabloto et avoir fréquenté de nombreuses paroisses et avoir habité à Realengo, un quartier de Rio de Janeiro en compagnie du Padre Miguel, puis ensuite avoir déménagé à Botafogo quartier qu'il renomme, à travers l'expression figurée « *Bota do Diabo do lado de Fernando Boff* » (qui signifie littéralement *Botte du Diable du côté de Leonardo Boff*). Comme cet énoncé le laisse présager, il dit à sa suite avoir du mal à vivre près de Leonardo Boff, et vouloir retourner à Realengo. Il est à remarquer l'extrême rapidité de son débit vocal, puis une posture corporelle, mouvante et quelque peu singulière, que je prendrai soin de décrire par la suite. Après cette présentation, il effectue un remploi d'une citation qu'il mobilise comme énonciateur: « *Alors, je veux premièrement commencer avec une citation, du pessimisme dans la pensée et de l'optimisme dans l'agir⁶⁸¹ : nous devons penser et interroger dans ce sens parce ce que les temps sont difficiles empirant à chaque moment mais ce qui savent analyser correctement vont savoir faire des interrogations meilleures et majeures⁶⁸²* ». Cet énoncé mobilise, d'une part, un énonciateur sous la forme d'une citation qui s'inspire d'Antonio Gramsci, d'autre part, un référentiel littéraire se rapportant à ce qu'écrivit Michael Löwy, auteur connu pour sa radicalité au Brésil, à propos de Walter Benjamin, qui du point de vue de l'ethnologue en explique le choix des termes : « *Rien ne semble plus dérisoire aux yeux de Benjamin que l'optimisme des partis bourgeois et de la social-démocratie, dont le programme politique, n'est qu'un « mauvais programme de printemps ». Contre cet « optimisme sans consciences » cet « optimisme de dilettantes » inspiré par l'idéologie du progrès linéaire, il découvre dans le pessimisme le point de convergence effectif entre surréalisme et communisme. Il va sans dire qu'il ne s'agit pas d'un sentiment contemplatif, mais d'un pessimisme actif, « organisé », pratique, entièrement tendu vers l'objectif d'empêcher, par tous les moyens possibles, l'avènement du pire.⁶⁸³* » Selon Pabloto, l'assemblée aurait quelque intérêt à adopter cette inclinaison de pensée et à agir, du fait de la difficulté des temps présents (qu'il ne prend pas la peine de circonscrire), qui demande, selon lui, à être interrogée avec justesse. Il rend discursivement apparent le support scriptural à partir duquel il émet ses remarques et

⁶⁸¹ Qui est une reformulation d'une citation d'Antonio Gramsci : « *Je suis pessimiste avec l'intelligence, et optimiste par la volonté* », source wikipédia : https://fr.wikipedia.org/wiki/Antonio_Gramsci#Citations

⁶⁸² Afin de lire cet énoncé en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p.268-269.

⁶⁸³ M. Löwy, « Progrès et catastrophe la conception de l'histoire de Walter Benjamin », *Historein*, vol. 4 (avril 2003), p. 201

interrogations et dit vouloir mobiliser la situation de l'Inde : « *Il y a beaucoup de choses que j'ai écrit ici, et je vais en poser quelques-unes celle, à propos, par exemple, d'une question posée au sujet de l'Inde qui là a beaucoup (...) qu'au Brésil, beaucoup plus de paysans, beaucoup plus d'ouvriers, mais là aussi le combat de la population est pire, les soldats de l'armée meurent, les policiers sont en train de mourir et les politiques de droit aussi. Seulement ils ne parlent pas, les gens de la communication ne parlent pas de la grève générale en Inde qui est pour tout le pays*⁶⁸⁴. » Cette comparaison qu'il établit avec la situation des travailleurs en Inde dont le nombre excède celui des travailleurs du Brésil, outre la critique qu'il adresse aux médias à ce sujet, laisse supposer à un observateur extérieur que les luttes sociales menées au Brésil, auraient le bénéfice d'être parlées et médiatiquement relayées. Selon lui, le monde ne saurait trouver une issue au mode de production capitaliste, c'est alors qu'il s'affirme communiste et chrétien. Puis, il décrète Marx en vie.

Il annonce par la suite que les milices politiques sont le fait du « *monde entier* » et il mobilise les figures de Clausewitz et de Napoléon qu'il décrit comme des élèves des polices militaires. C'est alors que Tobias lui rappelle son temps de parole.

Avant de conclure son allocution et d'interroger l'un des précédents locuteurs quant à la raison du non usage des énergies solaire et éolienne par l'industrie, il mobilise une phrase dont il dit être l'auteur (et dont le sens m'échappe), puis il formule sa question en ces termes : « *une question ici pour le professeur de mon aire, plus environnementale un des faits dont j'ai entendu parlé est que le problème de l'énergie éolienne et l'énergie solaire ne servent pour l'industrie parce que la capitation, a une chose de cette, la capitation de l'énergie éolienne ne génère pas, pour vivre l'industrie a besoin de beaucoup d'énergie pour pouvoir produire les choses*⁶⁸⁵ ». Ainsi le « fait » et le point de vue qui s'y associe, qu'il rapporte, relatifs à l'enregistrement d'une plus-value par l'industrie à des fins de subsistance. Énoncé dont l'ambiguïté sémantique induite par une syntaxe ambivalente, ne permet pas de déterminer si l'impôt sur l'énergie éolienne n'accorde pas aux humains, la possibilité de vivre, ou à l'industrie. Dès lors, ces énoncés enchâssent des propositions nominalement contradictoires d'une part celle relative à la non-rentabilité économique de l'énergie éolienne subsumée sous le terme de capitation, et d'autre part, celle relative à la quantité d'énergie nécessaire à la production. Il conclut son allocution sur un énoncé usant de termes nominalement contradictoires, qu'il prête à Claudio Miraquela. Il est à remarquer que ce locuteur, au cours de la déclamation de ses énoncés, fait un usage accru de ce que Erving Goffman à qualifier de communication subordonnée.⁶⁸⁶ Type de communication qui, compte tenu de la description qu'il en donne, se retrouve dans bon nombre des prises de parole de cette interaction procédurale.

La posture corporelle adoptée par Pabloto au cours de son énonciation est la suivante: les mouvements de son bras gauche, de son buste et de sa tête compensent l'entrave causée à sa gestuelle du fait que ses mains soient occupées. De ce fait tout le poids de son corps repose sur sa jambe droite. Si bien qu'en lieu et place de mouvements giratoires⁶⁸⁷ de ses bras en vue de marquer certains termes de son énonciation, son corps entier ondule au gré de l'axe institué par les postures de son bras gauche et de sa jambe droite. Lors de l'énumération à laquelle il s'adonne, au cours de la description de la situation des travailleurs en Inde, un mouvement en

⁶⁸⁴ Afin de lire cet énoncé en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p.270.

⁶⁸⁵ Ibid

⁶⁸⁶ Goffman, Erving (1987) *Façons de parler*, Les éditions de minuit, Paris, p.143

⁶⁸⁷ Que seul son buste observe, afin de regarder chacune des personnes ou groupe de personnes auxquels il s'adresse.

avant de son bras gauche, de son buste et de sa tête ponctue chacun des énoncés constitutifs de cette énumération. Une posture corporelle spécifique semble accompagnée chacune des séquences thématiques de son énonciation, puisque lorsqu'il fait allusion à Clausewitz, Napoléon et la police militaire, la posture de son bras gauche est autre et se veut détachée du reste de son corps par une ouverture latérale excédant les 90 degrés. Au cours de cette séquence, des mouvements du bassin et des ondulations latérales de sa tête visent à marquer les termes que prosodiquement il souligne. Les apartés (ou communications subordonnées) qu'il adresse à Tobias sont chaque fois accompagnées d'un geste en sa direction, l'index de sa main gauche visant à le désigner.

C'est alors que le cérémoniel de passation de microphone reprend ses droits. Pabloto, sert ensuite, la main de Tobias que celui-ci empoigne des deux mains. Après cette empoignade chaleureuse, Pabloto pointe l'index de sa main droite vers le ciel, son visage affiche un grand sourire tourné vers cette même direction, comme pour exprimer son exaltation. Une fois le microphone en main, Divino qui est vêtu d'un polo bariolé (rose et blanc) et d'un jean bleu, dit être affilié au centre d'étude biblique (le CEBI⁶⁸⁸) et au mouvement des travailleurs chrétiens (MTC⁶⁸⁹). Il débute son monologue, en catégorisant les thématiques des discours qui furent produites par les trois intervenants qui composent la table lui faisant face. Il indique à la suite l'existence d'un mouvement national touchant la question des habitants des rues qu'un décret, promulgué en 2009 par Lula, visait à cartographier et dont la population avoisine les 40 mille habitants à l'échelle du Brésil. Dont un peu moins d'un quart est concentré sur la ville de Rio de Janeiro. Il précise que ces personnes ont besoin d'aide, en matière d'organisation, à des fins d'accession à un mieux-être. Il use par la suite d'un syntagme pronominal afin de procéder à un changement de registre : « *Autres données de nos travailleurs, quelques-uns, que d'autres ont vu (...)*⁶⁹⁰ » Ce changement de registre énonciatif concerne les entreprises prestataires de services auprès des administrations publiques, et la manière dont les personnes qui y travaillent en sont affectées : « (...) *quelque dénonciation (...) dans la question des entreprises qui dispensent des services aux entreprises publiques et quand nous voyons quelque chose nous sommes impactés nous ne sommes pas d'accords. Quand arrive dans la pratique quelque situation à résoudre, quand rompent les contrats nous voyons une situation très compliquée à résoudre là est la question du syndicalisme, des centrales syndicales, du parti n'est-ce pas, et de quelle façon cela se résout 300 travailleurs qui au minimum gagnent peu, être généreux n'est-ce pas 800 réais par mois avec diverses factures, des garçons, une famille, un loyer et là il est obligé de signer le contrat de démission et s'il ne veut pas être transféré vers Barra da Tijuca (c'est un quartier de la commune de Rio de Janeiro), oui un lieu bien distant de sa maison à lui, là il va perdre plus encore et la question est là (...)*⁶⁹¹. » Ces énoncés relatifs au changement de registre précédemment évoqué mettent en œuvre d'une part, une caractéristique observable à travers l'ensemble de son discours, l'usage soutenu et répété de la forme pronominale « *a gente* » (nous), dont les nombreuses occurrences, 14 à l'échelle de ce discours, prévalent largement sur l'emploi d'autres pronoms personnels. Au cours de cet extrait ce locuteur fait usage à quatre reprises de la forme pronominale « *a gente* » (nous) et deux fois usage du pronom personnel « *ele* » (il) et une fois usage de la contraction prépositionnelle et

⁶⁸⁸ <http://www.cebi.org.br/noticias.php?noticiaId=5833>

⁶⁸⁹ Qui se définit comme un mouvement de transformation de la société à partir des lieux de vie et d'action des travailleurs : <http://mtc-brasil.blogspot.fr/p/nossa-historia.html>

⁶⁹⁰ Afin de lire cet énoncé en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p.271.

⁶⁹¹ Ibid.

pronominale (*dele*) (à lui), qui lui est associé. Ce locuteur déploie une narration sous-tendue par une narration principale et une narration subordonnée, informées par les pronoms personnels utilisés. Au cours de laquelle, il décrit la perception visuelle comme un moyen commun d'être affecté, puis la façon dont les humains subordonnés aux actions de non-humains (contrats et lieu) auraient besoin de recourir à diverses entités (syndicat, centrales syndicales et parti).

Il évoque à nouveau les pratiques entrepreneuriales qui acculent à la démission forcée un nombre important de travailleurs de ces entreprises, à la suite de quoi il adresse une interrogation vers un destinataire non humain (« *l'institution publique* ») contenu dans les termes constitutifs de cette interrogation. Celle-ci suggère la nécessité pour ce destinataire de ne plus recourir à ces entreprises. Puis, il préconise au collectif réuni en ce lieu et figuré par la forme pronominale « *a gente* » l'adoption d'une posture réflexive : « *Nous devons réfléchir à la façon dont nous pouvons faire advenir le bien vivre*⁶⁹² ». À travers cette posture réflexive, la notion de bien vivre est considérée telle une entité non humaine sur laquelle il est collectivement recommandé d'agir. Après avoir établi le constat, déduit des discours qui précèdent, relatif à une supposée ascension sociale des personnes pauvres au bénéfice de la « classe moyenne » et du consumérisme qui lui est associé. Il conclut son discours sur une série d'interrogations qui engage la moitié du nombre d'occurrences afférent à la forme pronominale « *a gente* » (nous) : « *Quel moyen détenons-nous pour que nous puissions améliorer la vie du peuple ? Quelle militance nous faisons ? Quelle est la décision que nous prenons ? Il est important que nous cherchions... Et je discutais avec Pedro qui a beaucoup de théorie pour discuter beaucoup de chose, mais parmi le maximum de théorie quelle est la pratique que nous pouvons adopter (littéralement pouvons faire) ? C'est la réflexion que nous cherchons à avoir.*⁶⁹³ ». Ce questionnement comprend une interrogation réflexive, quant au moyen d'action du collectif, dont l'objet concerne l'amélioration des conditions de vie du peuple. Une autre relative à la nature religieuse et politique de cette action, supposée par l'emploi du terme « *militance* », puis une tierce relative à la disposition qui lui est associée. Ces thématiques réflexives qui concernent le corps dispositionnel du collectif, et son effectuation pratique, sont reprises au cours d'une quatrième question, qu'il ponctue d'un énoncé ostensif relatif à la réflexivité collective induite par son questionnement.

D'un point de vue kinésique, ses postures expressives observent un déploiement exponentiel, puisqu'il débute son allocution main dans une poche (son autre main étant pourvu du microphone dont il a été muni). Sa gestuelle, au fur et à mesure, de son énonciation adopte des mouvements d'une plus grande amplitude et s'étend à travers l'espace. Il observe par intermittence des basculements de son buste selon qu'il s'adresse aux précédents intervenants, qui se tiennent à la table, ou à la majorité des participants. Son bras gauche accompagne son énonciation qu'agrémentent des oscillations de sa tête et des flexions de ses genoux, sa main et les mouvements de son bras assurent en quelque sorte la fonction d'un énonciateur soliloque produisant une narration parallèle. Tour à tour, certains des mots prosodiquement marqués par son énonciation vocale s'en trouve kinésiquement décrit. Par exemple, la forme pronominale « *a gente* » (nous) au début de son énonciation s'en trouve être accompagnée par sa main gauche reposant sur son estomac et le syntagme « *a gente ver* » (nous voir) (deux occurrences), par sa main gauche se refermant sur elle-même, le mot mouvement par l'enserrement par cette même main de son coude droit. Il est à noter, un usage descriptif auquel procède sa gestuelle, par exemple le verbe « *assinar* » (signer) est kinésiquement accompagné par un geste décrivant

⁶⁹² Pour lire ce texte en langue vernaculaire se référer aux annexes 6, textes p.272

⁶⁹³ Ibid.

la posture de l'écriture, soit une « *activation de l'imaginaire du terme par la mouvance même de son écriture*⁶⁹⁴ » et la forme verbale « *mapeou* » (a cartographié), par un mouvement de son bras gauche, visant à former un cercle en vue de désigner l'ensemble du territoire ainsi circonscrit. Ou bien encore, il associe un geste d'éloignement, au nombre des sans-abris de Rio de Janeiro, distinguant par ce geste un « *ici* » d'un « *ailleurs* ».

Dans la première partie de l'article intitulé *Le geste, pratique ou communication ?* Julia Kristeva évoque la gestualité comme pouvant être étudiée comme une activité antérieure à « *la représentation, comme phénomène de signification (...)*⁶⁹⁵ », c'est-à-dire, comme un « *travail qui précède la constitution du signe (du sens) (...)*⁶⁹⁶ ». Au cours de sa démonstration, elle est amenée à mobiliser les travaux de Germaine Dieterlen et de Geneviève Calame-Griaule, ayant chacune travaillé auprès de populations du Mali, puisque « *les choses ont été désignées et nommées silencieusement avant d'avoir existé et ont été appelées à être par leurs noms et leurs signes*⁶⁹⁷ ». Cette phrase, extraite du contexte spécifique à l'argumentation de Geneviève Calame-Griaule, s'insère dans le cadre de la distinction instaurée par la pensée Dogon et observée par cet auteur, concernant la théorie vernaculaire relative à l'antériorité de la représentation graphique sur les choses qu'elle désigne. Théorie vernaculaire, mettant en avant la préexistence des signes sur les choses elle-même. (Calame- Griaule : 514). Pour autant, l'expression gestuelle et spatiale n'est pas absente de la société Dogon⁶⁹⁸. Dès lors, pour Julia Kristeva, du point de vue du symbolisme dogon, la nomination équivaut à un acte de monstration, puis la désignation à un acte de création du monde⁶⁹⁹. L'entendement de la gestualité, à travers le prisme anaphorique ainsi défini, génère deux types d'implication. La première suppose, la mise entre parenthèses, concernant l'étude du geste, des catégories analytiques de l'étude du signe (soit le modèle linguistique) au bénéfice d'une approche « fonctionnaliste » de celui-ci. De ce point de vue, apparaissent clairement les apports de la théorie de Michael Houseman relatifs à l'approche relationnelle de l'action rituelle, puisque pour cet auteur contrairement au modèle de Julia Kristeva, pour qui le geste élimine les entités⁷⁰⁰, le geste participe de la mise en relation avec diverses entités.

La seconde implication suppose de considérer l'irréductibilité du geste, à la voix, comme « *une particularité générale du texte sémiotique* ». Si bien que la gestualité de Divino contribue à la mise en relation des entités kinésiquement désignées, soit le collectif, le mouvement national des sans-abris et les travailleurs abusés par les entreprises prestataires de services. Entités implicitement associées aux déictiques « *ici* » et « *ailleurs* », kinésiquement figurés.

Comme pour chacun des intervenants, ce discours se clôture par des applaudissements. Une fois le cérémoniel de passation de microphone passé, c'est au tour de Padre Geraldo, figure historique du diocèse de Nova Iguaçu et de la commission pastorale de la terre de la région de Rio de Janeiro de prendre la parole. Celui-ci est vêtu d'un polo bleu ciel et d'un pantalon beige, il se tient, dos tourné à l'estrade, et sur la droite de celle-ci, tenant le microphone de sa main droite. Son bras gauche replié derrière son dos. Padre Geraldo commence par se présenter et

⁶⁹⁴ Ltr 13, « La vie terminologique de l'énonciation », dans *Benveniste après un demi-siècle. Regards sur l'énonciation aujourd'hui*, Orphys, Paris, 2013, p. 114

⁶⁹⁵ J. Kristeva, « Le geste, pratique ou communication ? », *Langages*, vol. 3, n° 10 (1968). p.50

⁶⁹⁶ Ibidem.

⁶⁹⁷ G. Dieterlen, *Signe d'écriture Bambara*, cité par J. Kristeva, « Le geste, pratique ou communication? », *Langages*, vol. 3, n° 10 (1968), p.51

⁶⁹⁸ G. Calame-Griaule, *Ethnologie et langage : la parole chez les Dogon*, Lambert-Lucas, Limoges, 2009, p.508

⁶⁹⁹ Kristeva, Julia, *Le geste, pratique ou communication ?* In: *Langages*, 3e année, n°10, 1968. Pratiques et langages gestuels p.53

⁷⁰⁰ Ibidem.

par informer la raison de sa venue en ce lieu en exposant son engagement au sein des pastorales de la terre et de la santé du diocèse de Nova Iguaçu, puis il précise que c'est le travail mené collectivement, autour de l'homéopathie dans le cadre de cette seconde pastorale qui justifie sa venue. Dès lors, les questions qu'il entend soulever sont pour lui d'une grande importance et ne concernent pas uniquement le Brésil mais l'humanité entière :

« Pour cause de deux problèmes qui sont en train d'être soulevés par là, et qui je crois sont des problèmes très importants, non seulement pour le Brésil pour l'humanité entière pour cause de ce système capitaliste, Tobias lui fait signe de venir au centre de l'espace qu'il occupe, (à Tobias, à oui merci). Pour cause de ce système capitaliste que nous sommes. Le problème de l'eau, le problème du sel. Le problème de l'eau la saleté qu'ils sont en train de faire au niveau national, j'aimerais que vous puissiez me confirmer, c'est la vérité qu'à travers le clore et le fluor ils sont en train de vouloir limiter la natalité dans le monde, de nous tuer. Faire avec, que l'excès de population ne vienne pas porter préjudice à l'humanité. Ce problème de l'eau est très sérieux tout le monde a besoin, cependant nous sommes chaque fois obligé de boire de l'eau qui nous fait mal⁷⁰¹. »

La première partie cette allocution mobilise un système de correspondances ontologiques tripartites entre le « Brésil » et « l'humanité », le « système capitaliste » et le collectif figuré par la forme verbale « *a gente esta* » (nous sommes), puis enfin, entre la forme pronominale « *a gente* » et le monde. La seconde partie de cette allocution, composée d'une interrogation adressée aux précédents intervenants et d'un énoncé relatif à l'universel recours à cette ressource, à travers le risque supposé par le prisme de son questionnement, s'avère autrement compréhensible, puisqu'il s'y donne à entendre la mémoire onirique florissante de Padre Geraldo (âgé de plus de 75 ans), qui ne permet pas de cerner ce qui, au cœur de cette séquence énonciative, participe d'un rêve ou bien d'un état de veille. L'analyse des visions d'Alphonsina Rispoli⁷⁰², analyse qui évoque l'idée d'une réélaboration des schèmes culturels, correspond en tous points au cas de figure présenté par ce locuteur. Il s'agirait, en ce cas, de thème chrétien de la natalité, à travers la vie « fantasmatique » du sujet. Il poursuit son allocution, en évoquant cette fois plus précisément la problématique qu'il associe à la question du sel : « *Un autre problème difficile c'est le problème du sel, je ne sais pas si vous savez le sel de la saline, le sel qui vient de la mer, purifié il est l'unique aliment qui, qui détient toutes les protéines, toutes les choses nécessaires aux cellules, vous avez tout 200 éléments essentiels importants. Tu sais les raffiner font retirer tous ces éléments pour faire des remèdes et les vendre aux gens en pharmacies (...) camarade⁷⁰³ »*. Ces énoncés visent à désigner le processus non visible de traitement chimique du sel marin à des fins d'obtention du sel raffiné, processus chimique qui procède par réduction des minéraux constitutifs du sel marin, parmi lesquels figurent le chlorure de magnésium et de potassium et divers oligo-éléments (comme le fluor et l'iode). Si bien que le raisonnement de Padre Geraldo se tient (malgré la confusion induite par sa méconnaissance de la composition du sel qui est un minéral qui ne saurait être confondu avec le mode de fonctionnement organique d'une protéine) compte tenu de l'appauvrissement minéral encouru par le sel raffiné et de la vente libre en pharmacie de magnésium et autre oligo-éléments. C'est

⁷⁰¹ Afin de lire ces énoncés en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p.274.

⁷⁰² S. Gruzinski, A. Molinie-Fioravanti et C. Salazar-Soler, *Visions indiennes, visions baroques: les métissages de l'inconscient*, J.-M. Sallmann, l'Amérique centrale et les A. Centre de recherches sur le Mexique (éd.), Presses universitaires de France, Paris, France, 1992, p.72

⁷⁰³ Pour lire ces énoncés en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, textes p.274.

ainsi qu'à partir de deux états de fait l'un relatif au mode de production du sel raffiné et l'autre à la vente libre de compléments alimentaires et médicaments⁷⁰⁴ en pharmacie, Padre Geraldo, et à travers lui le collectif qui participe de la pastorale de la santé, relève un usage de ressources naturelles à des fins mercantiles qui l'amène à supposer derrière ces états de fait une commune intention. Supposition qu'il adresse à l'assemblée sous la forme d'une relation interlocutive individuée introduite par la personne verbale rattachée au verbe *saber*, « sabe » : (tu sais). Il est à noter l'emploi d'un terme d'adresse politiquement connoté « *camarade* », utilisé à des fins de nomination des membres des partis politiques de gauche et des syndicats, mobilise de la sorte l'imaginaire politique qui y est rattaché⁷⁰⁵.

D'un point de vue kinésique, ses mouvements corporels, comme le précédent locuteur, observent un déploiement et une extension spatiale progressifs. Il fait, par exemple, usage d'un geste désignatif afin de marquer l'aparté induite par l'énoncé « *j'aimerais que vous puissiez me confirmer* » qu'il adresse en direction de la table et de ses occupants. Le terme « *excès* » est quant à lui corrélé à un mouvement ascendant et descendant de son bras gauche, au bout duquel de sa main il enserme une feuille imprimée (probablement un chansonnier) visant à tracer comme une sorte de pic de croissance qu'observerait une courbe. Durant cette séquence gestuelle, la tonalité de sa voix se fait de plus en plus aiguë, et ses gestes plus amples. Sa main gauche revient derrière son dos afin de marquer un moment d'accalmie tonale et le changement de registre qu'il observe, énonciativement indiqué par le syntagme « *un autre problème difficile* ». L'emploi de cette main par ce locuteur, accompagne les moments de son énonciation tonalement indiqués comme étant didactiques et souligne d'un mouvement ascendant et descendant, ponctuellement joint à une flexion de ses genoux, les termes qu'il marque prosodiquement. Comme l'a justement remarqué Geneviève Calame-Griaule à propos de la relation entre le système de représentation graphique et la parole chez les Dogon, il ne saurait exister un strict rapport de correspondance entre les gestes et les énoncés observés, compte tenu de la configuration corrélationnelle changeante (entre les gestes et les mots) d'un locuteur/énonciateur à l'autre.

Une fois son allocution terminée, Padre Geraldo est applaudi et partage une accolade avec Tobias. Maria Alice profite du cérémoniel de passation de microphone pour annoncer la présence de personnes venues de la commune de Volta Redonda située dans la région sud de l'Etat de Rio de Janeiro et demande à l'assemblée qu'elles soient applaudies. Le prochain intervenant, Zezinho, est vêtu d'un t-shirt noir sur le devant duquel est imprimé le drapeau du Brésil, sous lequel se tient l'inscription en lettres blanches Volta Redonda Rj, et sur lequel les lettres ME et VR transparaissent, une part de cet acronyme étant masqué par des lunettes de soleil accrochés à son col. Au dos de ce t-shirt figure en lettres jaunes le terme *éthique*. Ce locuteur tient de sa main droite, le microphone qui lui a été remis et de sa main gauche, un cahier qui lui sert d'aide-mémoire, qu'il consultera évasivement du regard au cours de son énonciation. Cet intervenant commence par remercier, à travers l'usage d'un énonciateur

⁷⁰⁴ Lors de mon séjour j'ai pu constater qu'il n'était pas besoin d'avoir une ordonnance pour acheter des médicaments en pharmacie.

⁷⁰⁵ À ce propos dans un intitulé *La vie terminologique de l'énonciation* un auteur arborant le pseudonyme LTR 13 écrit : Pour distinguer nettement les fonctions terminologiques, liées à l'expressivité ou à la finalité disciplinaire d'un terme, des fonctions conceptuelles que ce même terme peut véhiculer par ailleurs, nous proposons de parler de l'imaginaire d'un terme. Cet imaginaire englobe a priori, sous l'effet d'un inventaire plus raisonné, tout ce qui, parallèlement à son usage théorique, a trait aux valeurs connotatives ou rhétoriques (argumentatives, esthétiques, éthiques, sociologiques) qui peuvent aider à son émergence et à sa reconnaissance (...) In *Benveniste après un demi-siècle: regards sur l'énonciation aujourd'hui*, L. Dufaye, L. Gournay (éd.), Éditions Ophrys, Paris, France, 2013, p. 112

collectif « *agradecemos* » (nous remercions), Maria Alice d'avoir évoqué la présence des personnes issues du diocèse de cette commune dont il fait partie. Il complimente à la suite ses collègues, auquel syntaxiquement et ontologiquement il s'identifie, au cours d'un énoncé observant un passage entre la première personne du sujet « je » et l'usage renouvelé d'un énonciateur collectif, parlant ainsi en sa « voix » propre et au nom du collectif présent dans l'assemblée : « (...) *et je félicite mes collègues, nous sommes quinze à être venus, honorer et apprendre avec cette rencontre.* ⁷⁰⁶ ». Puis, il tient à complimenter la « table » se substituant symboliquement aux personnes de Virginia, Ivo et Emmanuel désignés par le terme d'adresse « *vocês* » (vous): « *Je voudrais premièrement féliciter la table vous avez convoqués beaucoup de chose même, n'est-ce pas vous avez fait le dessin de ce scénario concurrent que nous avons besoin d'entrer dans le (...) nous avons besoin d'apprendre des choses et d'échanger l'expérience* ⁷⁰⁷ ». La première métaphore, employée par Zezinho, concerne l'aspect fictionnel du récit rattaché au mode de production capitaliste (consumérisme, enchères, développement etc.) ayant socialement cours puisqu'il le qualifie de « *scénario concurrent* », la seconde métaphore est quant à elle plus ambiguë. Il voudrait à nouveau, mais il est interrompu par Maria Alice qui lui demande de se nommer chose qu'il avait omise de faire depuis le commencement de son allocution. Après cette interruption, il use d'un énoncé instituant clairement les relations de savoir/pouvoir sous tendus par les identités statutaires des participants : « *J'ai ici l'ingénieur qui a parlé de la question des petites hydroélectriques, l'ingénieur qui sait je ne sais pas* ⁷⁰⁸ ». Énoncé qu'il fait immédiatement suivre d'une contraposition introduite par la préposition « *mais* », laissant supposer que l'énoncé qui la précède, procède d'une stratégie rhétorique : « *Mais nous sommes au Diocèse enveloppé dans deux questions qui valent la peine que la table y jette un œil* ». Puis il poursuit, en décrivant le second terme de cette implication :

« *C'est la question des transpositions de la rivière Paraíba du sud, qui approvisionne quatre-vingt par le centre de Rio de Janeiro, ici nous avons le Pandu qui pourrait être appelé par un nom bien proche de la rivière Paraíba du sud. Alors São Paulo veut emmener une partie de l'eau pour là, pour pouvoir faire son processus de développement. Récemment aussi nous avons participé à une activité à Rio Preto* ⁷⁰⁹, *ils sont en train de construire des PCH, des petites hydroélectriques à Rio Preto cela va apporter un damné dérangement pour les quelques communautés riveraines. Le gouvernement qui a fait un programme de petites industries hydroélectriques, ainsi cartographié, il a pris de grands bassins et sans aucun critère scientifique, ils ont fait cela, c'est sûr que c'est une alternative importante, là je voudrais qu'il parle un tout petit peu avec les gens de ces questions de transposition d'eau et des petites industries, nous savons que la question hydroélectrique de l'énergie est importante mais, nous sommes avec un problème (...).* ⁷¹⁰ ».

À travers cet extrait de son allocution, ce locuteur fait usage d'un énonciateur collectif qui met en œuvre une condensation spatiale qui vise à actualiser métaphoriquement, deux problématiques non évoquées au cours des exposés précédents. Il requiert ainsi, l'attention de la table à l'endroit de ces problématiques qu'il énonce successivement. Dans un second temps, il mobilise l'entité protéiforme « *gouvernement* », dont il décrit le comportement à travers

⁷⁰⁶ Pour lire cet énoncé en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, texte p.276

⁷⁰⁷ Ibid

⁷⁰⁸ Ibid.

⁷⁰⁹ Il s'agit de la commune de São José do Rio Preto.

⁷¹⁰ Afin de lire ces énoncés en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, texte p. 276-277.

l'emploi des verbes d'action « *faire* » et « *prendre* ». Cette entité est, d'une part, substituée par le collectif auquel elle réfère, à travers le pronom personnel « *ils* ». D'autre part, par la personnification induite par l'usage du pronom personnel "il": « *là je voudrais qu'il parle* ». Il actualise de la sorte, l'action des politiques gouvernementales et ses conséquences, dont le corps du collectif mesure toute l'importance « *nous savons que la question hydroélectrique... est importante* ». Cette action est modalisée à travers l'emploi du pronom personnel « *nous* », instituant ainsi une coprésence ontologique du collectif et de la problématique évoquée : « *nous sommes avec un problème...* »

D'un point de vue kinésique, ses mouvements sont peu nombreux. Il pivote très régulièrement son buste afin d'adresser son allocution, soit vers la table, soit vers les participants. Il accompagne ses énoncés, en complément des pivotements de son buste, d'une ouverture et d'une fermeture de son avant-bras gauche. Qu'il ponctue d'un mouvement circulaire de son poignet, donnant ainsi l'impression d'un mouvement de rotation. Mouvement générique qui complète, chacun des termes qu'il souhaite kinésiquement souligné. De la sorte, l'organisation spatiale, ou la scénographie de ce théâtre-rituel, et les composantes matérielles nécessaires au dispositif dialogique mis en oeuvre (microphone, aide-mémoire) conditionnent les axes d'orientation et les cheminements restreints qu'empruntent les deixis, à la fois communes et distinctes, des locuteurs/énonciateurs. Puisqu'en effet, à travers la diversité limitée des postures adoptées, ceux-ci très souvent optent pour une gestualité mimétique. Par exemple, pas un seul intervenant, à l'exception du premier, ne fait le choix de tenir le microphone de la main gauche.

Après le désormais célèbre, cérémoniel de passation de microphone, c'est au tour de Noël de prendre la parole. Il dit aussi résider à Volta Redonda et participer du mouvement foi et politique. Cet énoncé est confirmé par le t-shirt qu'il porte, dont l'illustration figure un livre ouvert en flammes (très certainement une bible) aux bordures dorées dont les pages blanches accueillent l'inscription, formée à partir des lettres de couleur rouge, *la parole qui transforme*⁷¹¹. Sous ce livre, en lettres blanches, figure l'intitulé de ce mouvement. Ce motif est représenté sur chaque côté de son t-shirt, cependant sur la face arrière de celui-ci, figure au-dessus de lui un rectangle jaune duquel transparait en couleur bleue le quartier de provenance, la ville et l'état auquel ce mouvement et la personne du locuteur sont rattachés. L'encolure et les rebords de ses manches sont également de couleur jaune. La règle de composition graphique de ce t-shirt et comme celle du t-shirt du locuteur/énonciateur précédent, n'est pas sans rappeler la règle de composition hiéraldique évoqué au moment de l'analyse de la redéfinition du motif du drapeau brésilien. Après cette brève présentation, Noël définit le positionnement politique et religieux de l'entité qu'il mobilise : « *Le mouvement foi et politique tel que nous l'entendons nous sommes au-delà du parti politique. Nous comprenons que le parti politique ne va pas résoudre notre problème, ce fut avec notre pensée, aussi cherchant là dans notre religiosité qui est catholique, alors nous pensons dans la politique mais bien faite*⁷¹²» Il m'apparaît important

⁷¹¹ Outre la mobilisation de l'univers de représentations lié aux évangiles, cet énoncé renvoie pour une infime part aux dires du poète Roberto Piva prononcés au cours d'une manifestation à Sao Paulo, contre la dictature, en 1977 : J'ai le sentiment que réellement la population a été lobotomisée. Qu'il fût arraché une partie du cerveau de la population et qu'ils sont en train de tenter de replacer cette partie du cerveau. L'unique façon de la replacer -c'est à travers la parole- et la parole poétique- qui fonde et en même temps qui transforme le réel. Afin de lire ces énoncés en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, texte p.237. Extrait du documentaire Assombração Urbana com Roberto Piva visible en ligne url : <https://vimeo.com/85268754> Cette citation qui ne saurait se rapporter à la situation décrite a pour avantage de souligner l'anatomie du corps dispositionnel de la population dont il parle et la manière dont la parole agit sur cette anatomie.

⁷¹² Afin de lire ces énoncés en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, texte p.278

d'édifier la structure du raisonnement inhérent à cet énoncé, dans la mesure où il informe l'un des présupposés tacites présidant à la tenue de cette *mística* et peut-être à chacune de celles que j'ai été amené à observer. Ce raisonnement pourrait être formulé de la façon suivante : « si nous nous sommes constitués en collectif ce jour, c'est que nous avons un problème à résoudre ». Dès lors, une cause exogène serait à l'origine du collectif ainsi formé « *nous comprenons que le parti politique ne va pas résoudre notre problème* » et seule la pensée religieuse du collectif serait à même d'agir sur cette cause exogène « *ce fut avec notre pensée, aussi cherchant là dans notre religiosité qui est catholique* », c'est-à-dire à travers sa parole transformatrice située dans le ciel, autrement dit au-delà « *du parti politique* ». Pensée symbolique qui se déduit à travers le rattachement de l'énoncé, « *nous sommes au-delà du parti politique* », au contexte relationnel formé par les inscriptions figurant sur son t-shirt et sa symbolique colorée. Contexte qu'accompagne un mouvement kinésique de désignation d'une hauteur. Ces éléments seraient ainsi constitutifs d'une pensée politique « *bien faite* ».

À la suite, il évoque la difficulté collectivement rencontrée et géographiquement localisée d'une transmission générationnelle de cette pensée :

« (...) nous avons une difficulté immense, je ne sais pas ici à Rio, mais là à Volta Redonda d'apporter aux jeunes, les amis je reconnais par l'âge que j'ai eu la foi que beaucoup d'entre vous doivent reconnaître que nous sommes dans la main du capitalisme depuis que le Brésil est le Brésil. Nous rencontrons aujourd'hui des personnes croyant que notre vie va changer encore pour le meilleur encore dans la main du capitalisme. Je voudrais que nous, nous oui, mais aussi de ces conditions d'être amenant un jeune moi, par exemple, je suis en fin de carrière, chez moi j'ai une fille qui est (...) qui parle ainsi : « père le seigneur c'est sûr mais n'invoque pas, cela me décourage, c'est sûr, mais n'invoque pas » (rires émanant de l'assemblée), alors je voudrais être prenant avec vous, comment pouvons-nous faire pour amener les jeunes c'est difficile, c'est très difficile j'ai juste quelque piste étant un petit foletto moi-même... j'écris il y a à imprimer... Maintenant je suis en train de faire un, mais cela arrive... Il y a des gens qui croient encore que nous allons avoir une vie meilleure dans la main⁷¹³ du capitalisme... »

À travers cette séquence discursive il s'observe, outre la difficulté évoquée, la façon dont est orientée la disposition qui fut produite à travers le discours de Virginia Fontes. Celle-ci en vient après incorporation par ce locuteur, à être dialogiquement ré-énoncée sous la forme d'une distanciation réflexive du locuteur, vis-à-vis d'une croyance dispositionnelle rattachée au capitalisme lui-même, qu'il prête à la majorité des participants : « *je reconnais par l'âge que j'ai eu la foi que beaucoup d'entre vous doivent reconnaître que nous sommes dans la main du capitalisme depuis que le Brésil est le Brésil.* » Il décrit, à la suite, les termes de cette croyance, de laquelle il s'est distancié : « *Nous rencontrons aujourd'hui des personnes croyant que notre vie va changer encore pour le meilleur encore dans la main du capitalisme* ». La seconde partie de cet énoncé, qu'il débute en identifiant sa volonté à celle du collectif puis aux conditions d'une autoreproduction par-delà les générations, vise à illustrer la difficulté au début de cette séquence énoncée, notamment au moyen d'un énoncé rapporté qu'il prête à sa fille, qu'il incarne kinésiquement et vocalement le temps de cet énoncé, engendrant ainsi les rires répétés de l'assemblée. La succession de ces énoncés laisse supposer, d'une part, l'idée quelque peu fantasmatique qu'il se fait de la filiation comme devant s'accomplir à travers la reproduction à

⁷¹³ Ibid.

l'identique de sa personne, et d'autre part, dénote un conflit transgénérationnelle quant aux pratiques rattachées à la figure de Dieu, soit un usage invocatoire de cette figure (coutumièrement accompli, au sein de cette religion, à travers la prière) censé s'opposer à la représentation intériorisée qu'en a sa fille. Par la suite, il identifie sa volonté à un mode de préhension collectif, puis il use d'une interrogation rhétorique, qu'il adresse à l'assemblée quant au moyen d'agir sur les générations qui lui succèdent, appelant une modeste réponse de sa part, justifiée par l'usage qu'il fait à sa suite d'une représentation allégorique de lui-même, marquant ainsi un changement de registre le promouvant comme auteur. Puis, il répète les termes constitutifs de la croyance dispositionnelle rattachée au capitalisme qu'il prête à un nombre indéfini de personnes « *il y des gens qui croient...* »

D'un point de vue kinésique, il commence son allocution en glissant sa main gauche dans sa poche. La durée de cette posture est équivalente à l'énoncé durant lequel il se présente. Les mouvements de buste qui lui permettent de regarder en direction de la table seront au cours de cette allocution sporadiques. De fréquentes modifications, de la répartition du poids de son corps, causeront un régulier changement de jambe d'appui. Durant l'énoncé relatif aux positionnements, politique et religieux, du mouvement foi et politique, il accompagne celui-ci, comme je l'ai déjà précisé, d'un mouvement ascendant désignant une hauteur. L'élan de ses doigts indique le dépassement de celle-ci, puis une fois ce geste accompli, son avant-bras revient au niveau de son thorax, il forme un demi-cercle avec sa main, geste qui accompagne l'énonciation de la forme verbale « *entendemos* » (nous comprenons). Durant l'énoncé relatif à l'orientation religieuse de la pensée du collectif rattaché au mouvement foi et politique, il forme un geste d'aumône paume tournée vers le ciel, puis fait reposer cette même main (toujours la gauche) sur son ventre. Ce geste figuré par l'apposement de sa main sur son ventre, est particulièrement récurrent au cours de cet énoncé jusqu'à celui relatif à l'identité ontologique du Brésil et réapparaîtra furtivement à la fin de son allocution. Ce geste corrélé aux énoncés qui l'accompagnent me semble autorisé l'emploi de l'analyse relative à la thématique de l'ingestion décrite par Pierre Déléage. À travers le rituel d'absorption de l'ayahuasca, en tant que le symbolisme qui y est associé est étroitement lié à l'incorporation de la parole, et à l'habillement, en ce cas exoscopique, du locuteur après absorption de cette parole : « *La thématique de l'ingestion est un moyen puissant permettant au chanteur d'effectuer une autodescription avec une grande économie de moyens. L'ensemble des entités apparaissant au cours des visions est ingéré par le chanteur ; et le mode d'ingestion est consistant avec le mode d'apparition de ces entités (...) On comprend aussi progressivement pourquoi ce schème est susceptible de rendre tangible la transformation que subit le chanteur. Ingérant un monde avec ces entités décorées et chantantes, le chanteur ne peut que devenir lui-même » décoré » et « chantant » : il « devient » ce qu'il ingère (...) ⁷¹⁴ » Le processus à trois temps, d'apparition, d'ingestion, et d'incarnation des entités à partir d'une activité onirique psychoactivement stimulée correspond au phénomène de régurgitation-énonciation (kinésiquement indiqué), d'une parole préalablement ingérée (c'est à dire) incorporée et exoscopiquement (c'est à dire) corporellement figurée. Son bras gauche tendu vers l'avant paume dressée vers le ciel accompagne et rythme chacune de ces assertions. Au moment de l'annonce relative, à sa fille, il fait coïncider le dénombrement gestuel figuré à l'aide de son index et l'énonciation du pronom indéfini « *une* ». Il actualise sa présence à travers la tonalité de sa voix, (qui à plusieurs reprises est à la source des rires de l'assemblée), qui se traduit kinésiquement à travers un déhanchement prononcé lors*

⁷¹⁴ Déléage, Pierre (2009) *Le chant de l'anaconda*, L'apprentissage du shamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale), Nanterre, Société d'Ethnologie, p. 187

de l'énonciation du syntagme « *n'invoque pas* ». Cette attitude n'est pas sans rappeler ce qu'écrivit Gregory Bateson au sujet du travestissement dans la cérémonie du *naven* célébrés par les Iatmul,

« (...) on peut apercevoir dans la situation globale du naven des conditions qui peuvent inciter chaque sexe à se travestir. (...) Les hommes sont tout à fait préparés par leur vie quelque peu théâtrale (...) à l'« épreuve » que constitue une célébration publique ; mais ils ne sont pas accoutumés à exprimer librement leur affectivité personnelle. Dans le cas des femmes, la situation est inverse. Leur vie très coopérative les a rendues capables d'exprimer avec simplicité la joie désintéressée et le chagrin, mais elles n'ont pas appris à assumer un rôle spectaculaire en public. La situation du naven comporte donc deux composantes, l'élément d'ostentation publique et l'élément d'émotion personnelle ; et chaque sexe, lorsqu'il est placé par la culture dans cette situation, assume une des composantes et l'accepte facilement, tandis que l'autre composante la gêne parce qu'elle évoque plutôt les situations familières au sexe opposé. Cette gêne peut être considérée comme une force dynamique qui pousse l'individu à se travestir d'une façon acceptable par la communauté. ⁷¹⁵ »

Dès lors, cette sorte de travestissement par adoption d'une posture énonciative et corporelle qu'il prête à sa fille, reviendrait à exprimer réflexivement une émotion à travers le vécu incarné d'une relation, d'une part quant à cette relation, et d'autre part à l'endroit de la non transmission d'un engagement politico-religieux par-delà les classes d'âge, qu'il suppose.

Il ressort des descriptions et analyses des expressions discursives et kinésiques auxquelles ont donné lieu cette section, une attention accrue, orientée vers les composants invariants du texte ou des objets sémiotiques produits par chacun des locuteurs/énonciateurs. À travers le cadre du dispositif dialogique intentionnellement mis en œuvre au cours de cette interaction procédurale. Le schéma⁷¹⁶ mis en place par Joseph Courtès, dans un court texte intitulé *L'énonciation comme acte sémiotique*, qui vise à modéliser un objet sémiotique à partir de l'énonciation et de l'énoncé s'avère opératoire. Compte tenu de la corrélation simultanée des plans d'expression linguistique et kinésique, prise en charge par ce modèle. Une première dimension viendrait immédiatement s'adjoindre à ce schéma, se posant telle une extension des modalités du faire auxquelles s'adjoindraient celles du donner à voir. Celle-ci est inhérente aux champs corporels ou exoscopiques des locuteurs/énonciateurs en tant qu'ils expriment figurativement ou symboliquement des champs relationnels non nécessairement oralisés. Une seconde dimension supplémenterait ce schéma. Celle-ci résiderait dans les attitudes silencieuses ou exprimées des énonciataires interagissant avec le cours des énonciations produites par les locuteurs/énonciateurs, et pouvant possiblement influencer sur l'interprétation du sens produit par les autres énonciataires. Je pense notamment aux attitudes des énonciataires faisant face aux autres participants, n'ayant pas fait l'objet de ma description compte tenu de la maigre probabilité de cette hypothèse.

Pour en revenir à certaines des assertions énoncées, en introduction, à partir des lectures des articles d'Adelina Baldissera et de Camille Goirand, plusieurs éléments de mon ethnographie concourent, de mon point de vue, à considérer la forme participative et dialogique inscrite au sein de cette interaction procédurale telle une forme de socialisation politico-religieuse à des fins d'émancipation. Selon une modalité relativement proche de la notion de

⁷¹⁵ G. Bateson, *La cérémonie du naven*, Les éditions de minuit, Paris, 1971, p. 212

⁷¹⁶ J. Courtès et J. Fontanille, *L'énonciation comme acte sémiotique*, PULIM, Limoges, France, 1998, p.24

citoyenneté sociale, telle que la développe Étienne Balibar dans un article abordant la politique de l'émancipation de Nicos Poulantzas⁷¹⁷.

Ainsi le processus d'individualisation et de fabrication de collectifs, tel que décrit en Europe, contraste quelque peu avec la façon d'entrer en politique, observable à travers la tenue des *místicas*, décrite par mon ethnographie. Puisque celle-ci procède à partir d'une multiplicité de médiations religieuses et politiques, et le façonnement de corps dispositionnels au sein d'entités régulatrices des difficultés encourues par la matérialité des corps individués (que figurent les mouvements dits "populaires" ou sociaux, pour certains rattachés à l'Église). De ce point de vue, je n'aurai pas recours au paradigme sociologique de la domination, concernant le traitement analytique de cette forme participative, dans la mesure où l'imaginaire produit à travers le déroulement de ce dispositif, participe de la saisie réflexive du positionnement social de ce collectif et de sa libre expression. Du point de vue des relations de genre, il est à noter que les prises de paroles ont été pour l'essentiel masculines malgré, d'une part, l'intervention de Virginia Fontes ayant orienté chacune des prises de parole et, d'autre part, le rappel de Tião concernant la présence de femmes parmi l'assemblée qui sont engagées depuis de nombreuses années dans des luttes politiques et sociales (Sonia en est l'exemple). Dès lors la modalité de participation adoptée par la majorité des femmes au cours de cette interaction procédurale semble révélatrice d'un ethos différencié inclinant hommes et femmes à l'accomplissement d'actions rituelles distinctes. Ce fait ethnographique rejoint les observations de Pierre Clastres qui remarquait concernant les indiens Guayaki, une distinction entre les chants masculins et féminins qui se différencient par leurs styles et contenus. Ainsi à la manière des chants Guayaki, les chants, les danses et les discours observés au cours de la *mística*, ayant pris place dans les locaux du syndicat Sindipetro, et de l'interaction procédurale qui s'ensuivit, traduiraient des modes d'existence, des présences au monde et des systèmes de valeurs distincts selon le genre et le style auxquels ils appartiennent⁷¹⁸.

Sonia qui travaille au centre des droits humains du Diocèse de Nova Iguaçu, est adossée à un mur, tenant un pot en argile entre ses mains, à sa droite se trouve Maria Alice. Tobias, alors situé entre Marcelo et Jorge, intervient à la suite des successives prises de parole, en vue de remercier les participants. C'est alors que le musicien, vêtu d't-shirt imprimé et muni d'un microphone que lui a remis Tobias qu'il tient de sa main droite (maintenant dans sa main gauche un chansonnier). Réclame l'attention des participants, en oralisant la teneur d'un énoncé scriptural figuré à même les murs de ce local, qu'il désigne du doigt après s'être tourné vers lui: « (...) lisant ces lettres ici j'ai vu écrit là la chose suivante « *L'unique solution à la crise réside dans la réalisation immédiate par les Brésiliens de la réforme à la Base* (terme qu'il accentue prosodiquement) *dans la mesure où les groupes économiques et les privilégiés détiennent dans la main la majeure parcelle du pouvoir politique*⁷¹⁹ ». Il en vient ainsi à décrire le corps dispositionnel opposé, à celui formé, au sein de ces locaux. Puis il poursuit, en s'adressant au dernier locuteur/énonciateur de la « *file* » :

« Regarde seulement, ce que tu es en train de faire, ce que tu es en train d'invoquer, parce que moi par exemple : moi et d'autres jeunes nous sommes à l'intérieur de ce mouvement nous sommes les fruits d'exemples égaux au votre. Alors toutes les fois où tu as la volonté d'y parvenir et tu n'y parviens pas, il y a une montagne de ton côté qui y parvient. Tu as compris. Je suis un fruit de cela, je crois que Marcelo (qui manifeste

⁷¹⁷ É. Balibar, « Communisme et citoyenneté », *Actuel Marx*, n° 40 (décembre 2007), p. 144

⁷¹⁸ P. Clastres, « L'arc et le panier », dans *La société contre l'État*, Éd. de Minuit, 2011, p.96.

⁷¹⁹ Pour lire ces énoncés en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, texte p.281.

son enthousiasme à l'endroit de cet énoncé en sautant, en tapant des mains, puis en dressant ses pouces vers le ciel) *je crois beaucoup de jeunes*. (Il désigne de nouveau d'un geste les inscriptions murales) *Ils sont depuis 1963 à la date que tu as lu dans le journal nous sommes en train de lutter toutes les fois où nous voulons y parvenir et que quelqu'un n'y parvient pas, mais d'autres y parviennent, ils sont en train de continuer à lutter nous tous sommes le fruit de bons exemples de la lutte du quotidien nous n'allons pas abandonner. Nous allons continuer à donner l'exemple, il y a des jeunes qui ont été atteints. [sous entendu : par vos propos]⁷²⁰».*

Ce que ce locuteur/énonciateur donne ainsi à voir, c'est l'effet produit par l'acte d'énonciation⁷²¹ du dernier locuteur/énonciateur (Noël) qui initialement ne faisait que virtualiser une situation associée à sa commune de résidence. Dont l'actualisation, au sein de cette interaction procédurale par l'intermédiaire de sa fille, a d'après les dires du musicien sensiblement affecté les personnes représentatives de la classe d'âges qu'il évoque, et à laquelle, il donne « *voix* ». Il est à remarquer comme Tião le fit en mobilisant la figure de Jésus à la suite de l'usage qu'en fit Emmanuel Cancellia, que ce locuteur a recouru à un énonciateur en vue d'exprimer un désaccord à l'endroit d'assertions antérieurement énoncés. Toutefois, l'énonciateur mobilisé n'est pas de même nature. De ce point de vue, il apparaît utile de considérer le statut de l'énonciataire, quant à la singulière réception/restitution d'un énoncé. Les compétences requises par l'énonciataire, tel que les décrit Joseph Courtès⁷²², expliquent la raison de cette intervention et la mobilisation d'un énonciateur scriptural par ce locuteur ouvrant, une nouvelle fois, ce dispositif dialogique à des non-humains. Cette réaction, comme celle de la locutrice qui va suivre, entérine de mon point de vue la proposition de Joseph Courtès selon laquelle : « *l'énonciataire n'est pas de nature passive (comme une simple instance de réception, neutre, sans réaction), mais que tout un jeu polémique et/ ou transactionnel est possible dans son rapport à l'énonciateur*⁷²³ » (dans le cas qui m'occupe, la relation du musicien à la jeune fille incarnée par son père, censée représenter un désengagement générationnel au sein de ce qui a été présenté tout au long de cette interaction procédurale, telle une lutte sociale et politique à des fins d'amélioration des conditions de vie de la population du Brésil.)

C'est alors qu'une participante demande à prendre la parole, que Marcelo lui accorde, en la dotant d'un microphone. Une autre inscription, figurant sur une bâche blanche imprimée produite à partir de la numérisation d'un document jauni, est alors lisible : *Inactif aujourd'hui le 1^{er}. Ordonnement de la grève !* Slogan au pied duquel figure les inscriptions suivantes pour l'essentiel composé de sigles : *Administration centrale*, *Fronape* (désigne la flotte nationale des Pétroliers rattachée à la Petrobras), *Temam* (non trouvé), *Regap* (désigne la raffinerie Gabriel Passos située à Betim dans l'état du Minas Gerais), *Refap* (désigne la raffinerie Alberto Pasqualini située à Canoas dans l'état du Rio Grande do sul), *Copev* (acronyme dont je ne suis pas parvenu à trouver le sens) et *Orbel* (désigne des oléoducs).

⁷²⁰ Pour lire ce texte en langue vernaculaire se référer aux annexes p.282

⁷²¹ Le cheminement narratif emprunté par ce locuteur/énonciateur, en réaction à l'acte d'énonciation qui le précède, s'en trouve décrit par Joseph Courtès qui écrit : « La potentialisation correspondrait, nous disent A.J Greimas et J.Fontanille, à « une porte ouvert, au sein du parcours narratif, sur l'imaginaire et l'univers passionnel » du sujet. (...) C'est donc seulement l'acte d'énonciation qui, concrètement, fait passer l'énonciateur de la position de virtualisation (instauration du sujet) à celle de l'actualisation (qualification du sujet), puis à celle de la potentialisation, enfin à celle de la réalisation I (qui produit l'objet sémiotique comme tel et, du même coup, permet l'accomplissement du sujet). J. Courtès et J. Fontanille, *L'énonciation comme acte sémiotique*, PULIM, Limoges, France, 1998, p. 24

⁷²² Ibid. p.26

⁷²³ Ibid.

La participante est vêtue d'un gilet bleu. Elle porte un sac en bandoulière marron et son expression gestuelle n'est pas significative (à vrai dire, je n'y ai pas accès, car elle me tourne le dos). Elle tient à apporter une rectification quant à l'usage de l'un des univers référentiels mobilisé au cours de cette *mística* : « La femme : *Je peux dire une chose ?* Marcelo : *Tu peux, avec certitude.* La femme : (en direction des participants dont certains s'engagent vers la sortie) : *Au commencement, il parle d'une sortie de la Bible. Yahvé a vu (...) du peuple, Yahvé a entendu la souffrance du peuple et il est descendu et a dit : Moïse va⁷²⁴ ! Ce ne fut pas Dieu qui est venu faire la libération il a demandé à Moïse qu'il fasse la libération. C'est notre engagement. Merci⁷²⁵ » À travers cette rectification, elle rétablit l'identité relationnelle entre la figure de Yahvé et celle de Moïse, cette locutrice/énonciatrice en vient ainsi à redéfinir la relation entre la figure de Yahvé et le collectif. Selon les termes employés par Michel Poizat au sujet de l'identification⁷²⁶. De par leur statut d'animateurs de la *mística* (chapitre 5) et de l'interaction procédurale qui s'ensuit, Marcelo puis Tobias ont contribué aux mises en corps oralisées et interprétatives d'une voix initialement scripturale, celle de Yahvé. Cette dame, a ainsi révélé la libre interprétation qui fut faite du récit biblique, par Marcelo, selon les fins politiques poursuivies par l'entité cinquième semaine sociale. Elle rompt ainsi l'identification imaginaire à la voix de Yahvé instaurée par Marcelo, en vue de rétablir une « vox dei » légitime, selon la procédure décrite par Michel Poizat⁷²⁷. De plus, cette interaction révèle l'opposition des registres, politique et religieux, à laquelle cette passagère mésentente transgénérationnelle donne lieu. Ce point rappelant, d'un point de vue historique, la non valorisation du cumul des statuts de chef et de karaï (spécialiste rituel) dans le cadre du prophétisme Tupi-Guarani.⁷²⁸ »*

Conclusion

Je me suis basé sur les travaux de Jean-Pierre Vernant en vue d'établir une comparaison entre le système de valeurs religieuses de la Grèce du sixième siècle et celui contemporain mis en œuvre au cours de cette interaction procédurale, afin d'éclairer la façon dont ces systèmes sont amenés à collectivement transformer les corps dispositionnels individués, en vue de dépasser les disparités sociales et économiques internes à ces deux sociétés. Ces systèmes de valeurs religieuses ayant en commun de régenter des modèles collectifs de relation à soi et à autrui, par l'entremise de figures non humaines et conceptuelles. Je me suis ensuite appuyé sur les travaux d'Emmanuel Bourdieu afin d'informer le concept de corps dispositionnel qui repose sur un entendement kinésique de la croyance, soit une conception pragmatique de celle-ci, en vue d'introduire la façon dont il s'en trouve discursivement socialisé à travers les termes d'une tradition politico-religieuse alliant marxismes et religions.

C'est à travers ce prisme que j'ai analysé les inclusions polyphoniques, s'agrégeant au et se formant à partir du corps dispositionnel du collectif, notion qui rejoint celle de «

⁷²⁴ Cette forme d'adresse prescriptive se retrouve à deux reprises dans la troisième partie de l'Exode intitulée *Les plaies d'Égypte. La bible de Jérusalem* (1973) traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem, Les éditions du cerf.

⁷²⁵ Pour lire ces énoncés en langue vernaculaire, se référer aux annexes 6, texte p.283.

⁷²⁶ M. Poizat, *Vox populi, vox Dei: voix et pouvoir*, Métailié, Paris, France, 2001, p.145

⁷²⁷ «Pour qu'elle puisse redevenir vox dei, il faudra donc que la vox populi puisse se déprendre de l'identification imaginaire intermédiaire à la vox regis... » Ibidem, p.259

⁷²⁸ H. Clastres, *La terre sans-mal: le prophétisme Tupi Guarani*, Seuil, Paris, 1975, p.54

*communauté sensorielle*⁷²⁹ » en tant que cette première notion participe d'un ordre sensoriel commun au collectif constitué. Les corrélations des productions kinésiques et énonciatives de ce corps dispositionnel, collectivement formé, m'ont amené à m'intéresser aux sens et aux orientations des dispositions qui s'y expriment, aux procédés linguistiques mis en œuvre au cours de cette interaction procédurale et à revisiter les modélisations des objets sémiotiques constitués par ces corrélations, afin de les enrichir par les observations extraites de cette ethnographie. J'ai de plus dépris la forme dialogique et participative insérée au sein de cette interaction procédurale, du paradigme sociologique de la domination dans lequel cette forme a été confinée. Car de mon point de vue, ce paradigme réduit à une inefficente passivité l'activité des personnes, qui après incorporation du corps dispositionnel formé au sein de cette interaction procédurale, s'y exprime.

⁷²⁹ Source : argumentaire de l'atelier de recherche *À la croisée des sens. Synesthésies et polysensorialité dans les sociétés anciennes : approche comparée* url http://plh.univ-tlse2.fr/medias/fichier/workshop_1433768563988-pdf?INLINE=FALSE

Chapitre 7

Fondements théoriques et données ethno-historiques relatives aux mouvements religieux de restructurations culturelles du Brésil.

Ce chapitre cherche à établir les fondements ethno-historiques des modes d'expression kinésiques et énonciatifs observées dans la pratique de la *mística*. En les rattachant aux ontologies amérindienne et judéo-chrétienne touchant au corps, au collectif et à la parole. Il s'appuie sur l'idée avancée par Carlos Fausto⁷³⁰ d'une « *chamanisation de la pratique* », en tant que celle-ci participe de mouvements religieux « chrétiens » de restructurations culturelles ayant jalonné l'histoire du Brésil. Ceux-ci sont usuellement qualifiés de « messianiques » ou de « millénaristes ».

Selon la thèse princeps énoncée par divers auteurs dans les années 1950 et 1960 (Maria Isaura Pereira de Queiroz, Alfred Métraux, Vittorio Lanternari), ces mouvements « messianiques » sont corrélatifs à des « crises » historiques et politiques des dispositifs culturels, sociaux et symboliques de populations minorées. Ces crises sont occasionnées notamment par l'expansion coloniale conjointe, d'une part, à un mode de production esclavagiste, puis d'autre part, au mode de production capitaliste. Ces innovations religieuses sont constitutives des expressions politiques de collectifs généralement paupérisés⁷³¹, et d'une réponse à la déstructuration causée par l'oppression politique et/ou économique dont ces collectifs ont fait l'objet. Celles-ci comportent l'institution d'imaginaires syncrétiques, à travers la combinaison d'ontologies issues de différentes traditions religieuses. Elles contribuent donc à la restructuration des dispositifs culturels, sociaux et symboliques qui président au maintien de ces systèmes de pensée et d'action.

Dès lors, il apparaît heuristiquement malaisé de se tenir à distance des catégories de ceux qui participent à ces mouvements collectifs, en vue d'y apposer un langage sociologique de la domination. Il est surtout nécessaire de s'atteler à restituer les traits ontologiques qui se tiennent en deçà des catégories modélisées par des agents (humains et non humains) qui interviennent au sein de ces mouvements collectifs. Or, une telle prise en compte de ces points de vue suppose une reformulation d'un pan entier de l'histoire du Brésil, en la déprenant de l'idée binaire selon laquelle il y aurait d'un côté de l'Histoire, des dominants et de l'autre des dominés, au bénéfice de la constitution d'un espace historique fondé sur une pluralité d'ontologies présentes les unes aux autres.

Dans le cadre d'une interrogation sur les fonctionnements sociaux de la représentation, Dominique Julia observe que les « *mouvements messianiques et hérétiques [qui] ont récemment suscité l'attention des historiens, [...] révèlent, sur le mode religieux, les résistances que suscite l'instauration d'un ordre, surtout lorsque celui-ci subit une crise grave* ». Pour cet auteur, ces mouvements « millénaristes » « *ne seraient plus alors que des soulèvements "prépolitiques"* » et le langage (religieux) qu'ils utilisent « *ne serait qu'un trompe l'œil destiné à recouvrir ici une revendication de type politique* ». En effet, poursuit-il, une analyse qui se limite au champ du religieux « *risque de passer à côté de l'essentiel, à savoir la structure spécifique de ces mouvements (dits) marginaux. Car ceux-ci s'inscrivent dans des situations sociales déterminées*

⁷³⁰ C. Fausto, « Faire le mythe. Histoire, récit et transformation en Amazonie. », *Journal de la société des américanistes*, no 88 (2002).

⁷³¹ Le mouvement de Canudos de la fin du XIX^{ème} siècle est l'exemple d'un mouvement de ce genre par une population non paupérisée.

(...) ⁷³²». Cet extrait me semble recouvrir une intuition féconde concernant certains mouvements religieux au Brésil, ayant eu lieu du 16^{ème} siècle à nos jours, qui ne se cantonnent pas à ce seul registre. Toutefois, une considération plénière de cette hypothèse suppose d'interroger la pertinence des catégories utilisées afin de qualifier ces mouvements, et par la même occasion, certaines des causalités censées en être la source. De ce point de vue, il est significatif que parmi les causes recensées par Dominique Julia, aucune ne réfère à de possibles motifs schismatiques, émanant des acteurs de ces mouvements, qui en seraient à l'origine.

Je considère les catégories de « messianisme » de « millénarisme » comme autant de vocables dont il conviendra d'interroger les non-dits, surtout lorsqu'elles sont mobilisées pour documenter des réalités religieuses qui sont *a priori* d'ordre très différents des religions judéo-chrétiennes. Ainsi, l'historiographie de ces mouvements développée au cours de ce chapitre combine deux jalons épistémologiques distincts. D'une part, je m'appuierai sur l'ethnohistoire telle que l'ont pensé Vittorio Lanternari et Nathan Wachtel en tant qu'ils permettent un décentrement nécessaire à l'élaboration d'une « histoire culturelle » qui tienne compte de l'envers de l'Histoire comme dépris de l'hégémonie incombant à la production eurocentriste de l'endroit de l'Histoire. Il ne s'agira donc pas d'établir une lecture univoque de l'histoire de ces mouvements religieux, à partir du seul point de vue de la société européenne qui s'est historiquement imposée. Mais bien plutôt de considérer cette histoire du point de vue de la transformation, programmatiquement inscrite au sein des ontologies locales, qui s'est opérée en réponse à cette relation d'imposition, à travers diverses formes de résistances politiques et religieuses qui lui furent opposées.

D'autre part, je mettrai en œuvre une méthode mobilisant des approches textuelles inspirées par Julie Cavignac et Lorenzo Bonoli. L'une vise à informer le rapport qui s'établit entre la littérature et les faits incombant à une société. L'autre, à la suite de James Clifford, envisage l'écrit ethnographique comme pouvant être étudié telle une œuvre littéraire.

Les procédures relatives à la première approche s'en trouvent enrichir les tenants de la seconde et donnent ainsi lieu, à un registre méthodologique à plusieurs termes qui a pour point d'ancrage l'écrit ethnographique et historiographique en leur qualité de productions littéraires (péties d'intentions et de stratégies). Documentant, d'un côté, une ou plusieurs altérités culturelles, et de l'autre, des faits inhérents à des groupes humains.

Je suppose donc, dans le cadre de ce chapitre, un double statut du langage. D'une part, en tant qu'il documente la chose (des faits, des altérités lues ou vécues, en somme une réalité qui lui serait extérieure) et, d'autre part, en tant qu'il est un phénomène autonome de la chose qu'il documente, à même de véhiculer de lui-même et pour lui-même, des faits, des altérités, et cela sans référence à une réalité qui lui serait extérieure. Cette divergence statutaire inhérente au langage procède de la possibilité ou non de recoupements des faits linguistiques avec une réalité empirique (qui peut être elle-même linguistique).

L'ordre d'exposition des mouvements religieux (et des religions) qui font l'objet de ce chapitre ne suivra un fil strictement chronologique, mais celui afférent à l'histoire des idées intervenant dans les causalités imputées à ces mouvements. Ainsi, je débiterai par l'analyse de l'œuvre qui marqua de façon déterminante la terminologie utilisée afin de catégoriser les mouvements de restructurations culturelles du Brésil, à savoir l'ouvrage intitulé *La Guerre Sainte au Brésil: le mouvement messianique du « Contestado »* de Maria Isaura Pereira de Queiroz.

⁷³² D. Julia, « La religion-Histoire religieuse », dans *Faire de l'histoire (Nouvelles approches)*, Gallimard, 1974, pp. 148-149

L'auteur opérera, à sa suite une montée en généralité de cette classification⁷³³, au prix, comme l'indique la critique qui lui fût adressée (cf. Hélène Clastres), de la singularité de chacun de ces mouvements⁷³⁴. Toutefois, cet ouvrage marque de manière significative et de l'intérieur du champ des sciences sociales affiliées au Brésil, une césure avec les interprétations raciales et racistes et leurs logiques, s'immisçant dans les causes explicatives à ces mouvements religieux. Tout comme à ceux qui présentent des traits similaires à celui du *Contestado*, pour in fine s'intéresser à leurs causalités politiques, religieuses et culturelles.

Cela dit, la lecture des arguments avancés dans cet ouvrage s'effectuera à la lumière de ce qu'ils dissimulent, à savoir la rémanence d'un schéma ontologique antérieure à l'implantation du christianisme en cette région du monde. Les figures du prophétisme extraites de la lecture de l'ouvrage de Jean-Pierre Dozon correspondent un peu mieux à celles rencontrées au cours de mon ethnographie et des historiographies consultées, dont certaines s'appuie sur un prisme religieusement situé qui élude la rémanence de schémas ontologiques amérindiens au sein de ces mouvements religieux. Sachant qu'à l'inverse, l'usage de la catégorie de prophétisme afin de désigner les singularités des religions Tupi-Guarani participe, comme l'a relevé Charlotte Castelnau de L'estoile, d'un héritage colonial. Je propose donc d'appeler prophétisme les religions dont l'emprunt à la tradition judéo-chrétienne est attesté, mais selon les nuances proposées par l'ouvrage de Jean-Pierre Dozon. Puisqu'en effet, il commence à travers cette catégorie par désigner une figure négative ayant intériorisé les termes et les agissements de la violence coloniale, à l'endroit des ontologies locales, activant ainsi leurs transformations. Sorte d'identification à l'agresseur qui n'est pas sans rendre compte d'une continuité du point de vue des pratiques⁷³⁵. La seconde figure du prophétisme dont cet ouvrage rend compte vise à cristalliser une forme de conscience de classe⁷³⁶. L'usage que je ferai de la catégorie de « prophétisme », vise à qualifier la coprésence ontologique et historique induite par le phénomène d'expansion coloniale. Celle-ci ne m'apparaît donc pas adéquate afin de spécifier les singularités des religions Tupi-Guarani. Dès lors je revisiterai la tradition de pensée constituée à leurs propos depuis l'ouvrage d'Alfred Métraux intitulé la « religion des Tupinamba ».

Ce syntagme est celui qui fut usité afin de désigner la religion des Indiens de la baie de Rio qui fit l'objet des écrits d'André Thevet et de Jean de Léry, imposteur⁷³⁷ et auteur qui constituèrent les premières sources écrites en langue française au sujet de la pratique du cannibalisme, et des faits relatifs aux méthodes de conversion des missionnaires. Je me pencherai sur les méthodes des missionnaires, notamment celles des jésuites (à travers la lecture de l'ouvrage de Charlotte de Castelnau-L'Estoile) à qui furent confiée, par le roi du Portugal, la tâche d'évangéliser les Indiens. Je serai particulièrement attentif à la manière dont ces méthodes, pour une part coercitives, se sont transformées en pratiques culturelles, soit à travers leur perpétuation sous la forme de pratiques religieuses conformes à l'orthodoxie catholique, soit sous la forme de pratiques religieuses jugée par elle hérétiques.

⁷³³ À ce propos voir la préface, rédigé par Roger Bastide, de l'ouvrage de Maria Isaura Pererira de Queiroz intitulé, « Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles », Editions anthropos, Paris, 1968.

⁷³⁴ Voir à ce propos l'article d'Eduardo Diathaby B. Menezes, « Une réévaluation des mouvements soi-disant messianiques du Nord-Est du Brésil », <http://www.revues.msh-paris.fr/vernumpub/03-Menezes.pdf>

⁷³⁵ J.-P. Dozon, *La cause des prophètes suivi de La leçon des prophètes : politique et religion en Afrique contemporaine*, Éd. du Seuil, Paris, 1995.

⁷³⁶ Ibid, p.72

⁷³⁷ À propos de l'imposture d'André Thevet, se référer à la préface des « Singularités de la France Antarctique » de Frank Lestringant. Maspero, Paris, 1983.

L'objectif de ce chapitre est donc d'éclairer divers aspects, du processus historique, qui concourent à la formation d'une ontologie qui synthétise la coprésence des ontologies amérindiennes et judéo-chrétiennes au Brésil.

Puisqu'au regard des critiques formulées par divers auteurs à l'endroit des « ethnographies » des missionnaires, et des voyageurs du XVI^{ème} siècle, relatives aux religions amérindiennes, et de celle que j'exerce à l'endroit de la catégorisation non critique des mouvements religieux qui succèdent la coprésence, amérindienne et européenne, au sein de cette espace historique, à travers ce que je nomme « un courant herméneutique religieusement centré ». Prisme herméneutique aux conséquences multiples touchant, de près ou de loin, l'identification des mouvements rituels et insurrectionnels d'inspiration amérindienne. Survient alors la question, jusqu'ici non problématisée, du choix épistémologique à adopter en vue de circonscrire et de dénommer les pratiques qui les fondent. Car une même pratique, selon les périodes historiques et les acteurs qui la décrivent, peut être désignée par une pluralité de signifiants. Pluralité qui atteste de la modulation langagière des ontologies, amérindienne et judéo-chrétienne, à laquelle cet espace historique donne lieu.

7. 1. Le Contestado, d'après Maria Isaura Pereira de Queiroz

L'ouvrage de Maria Isaura Pereira de Queiroz mérite d'être étudié pour lui-même – indépendamment de ce que l'auteur, et d'autres, rédigeront à sa suite – en tant qu'il fut après les écrits de Roger Bastide, l'une des sources des catégorisations relatives aux mouvements religieux de restructurations culturelles du Brésil, à travers les catégories de « messianisme » (dont j'interrogerai la structure et le texte) et de « millénarisme »⁷³⁸. Puisque l'usage non critique de ces catégories m'apparaît nier les singularités ontologiques de ces mouvements qui composent avec des altérités religieuses, qui précèdent l'advenue, en cette région du monde du christianisme.

- Compositions sociologiques et religieuses du mouvement du Contestado

Deux extraits de cet ouvrage peuvent servir pour introduire mon exposé : « *La domination se reflète dans le langage (...). L'amour de la lutte se reflétait dans la religion (...)* »⁷³⁹. L'un justifie la plurivocité langagière censée caractériser les mouvements religieux de restructuration culturelle évoquée par Dominique Julia, l'autre atteste de l'idée que le Contestado, en particulier, puise l'entièreté de ses ressources dans le registre religieux qui le fonde.

Après diverses considérations relatives aux structures économiques et au mode d'habiter inhérents à la vie quotidienne *cabocla* et aux types physiques prêtés aux *caboclos*⁷⁴⁰, l'auteur se

⁷³⁸ Je pense notamment à l'ouvrage de Duglas Teixeira Monteiro, *Os errantes do Novo Século*, qui développe une approche Wéberienne du Contestado en établissant un dialogue avec les auteurs qui l'ont précédé, mais qui, comme l'atteste son utilisation de ma notion de « millénarisme », s'inscrit au sein d'une mouvance favorisant l'usage, abusif selon moi, de ces catégories.

⁷³⁹ M.I. Pereira de Queiroz, *La « guerre sainte » au Brésil: le mouvement messianique du « Contestado »*, École Pratique des Hautes Études, 6^{ème} section, Paris, le 26 juin 1955, pp. 57-78

⁷⁴⁰ Ibidem p.283: « *Caboclo- métis de blanc et d'indien pendant les premiers temps coloniaux. Puis l'expression s'étendit à tous les habitants de l'intérieur brésilien, en opposition à citadin et à étranger ou immigrant; le terme a aussi une connotation de « rude », « rustique », « paysan »* ».

penche sur les relations qu'ils entretiennent avec les propriétaires fonciers dans la région de Santa Catarina, située en cette époque dans le Sertão⁷⁴¹, recouvrant ainsi une large part du Brésil et ce du sud au nord. On voit bien la relation d'inféodation qui régnait entre propriétaires fonciers et travailleurs agricoles au début du 20^{ème} siècle en cette région : le parrainage du travailleur agricole par le propriétaire foncier s'accompagne d'une exploitation du travailleur agricole, son s'installation sur ses terres se faisant en contrepartie d'un travail servile. Ainsi, le patriarcat actif en cette époque, réunissait, le plus souvent en une seule et même personne les figures du père de famille, du parrain et du « coronel » (le « coronel » du Sertão est le personnage coutumier de l'oppression et de l'exploitation, aussi bien dans l'imaginaire attendant au monde rural brésilien que dans l'historiographie de l'auteur).

À la suite de cette exposition des conditions macro-sociologiques du mode de production agraire, l'auteur procède, dans un premier temps, à la description des fêtes religieuses « rustiques »⁷⁴², qui semblent, sous sa plume, très clairement référer au Moyen-Âge européen. Selon cette description, il est à supposer que le catholicisme populaire tel qu'il se vit dans le Sertão participe du réaménagement ou de l'importation de la culture religieuse des colons portugais et européens. Pour l'heure, la question du syncrétisme ne se pose guère, si ce n'est, au niveau des figures patrimoniales (les saints), historiques (les rois) et antagoniques (les maures) mobilisées et comme témoignant d'une hybridation des cultures européennes entre elles.

Dans un second temps, l'auteur décrit la pratique religieuse cabocla. La religion cabocla apparaît comme le fruit d'une hybridation des imaginaires religieux attendant, d'une part, à l'histoire culturelle amérindienne, et de l'autre, à l'histoire culturelle européenne à travers le christianisme. La liturgie de cette dernière est réadaptée, d'après moi, au moyen d'un schéma relationnel inhérent aux religions amérindiennes, tel qu'il apparaît à travers la connaissance des sociétés Tupi. Puisque l'adhésion à ce schéma relationnel, par toute personne qui lui est extérieure, lui vaut la sympathie du caboclo. Il est possible de percevoir, en ce trait, la façon qu'ont les sociétés Tupi de composer avec l'altérité, selon un horizon d'affinités potentielles qui définit leur religion⁷⁴³. De la même manière, l'inégale répartition des pouvoirs sacrés et des « charismes » selon, cette fois, des modalités qui relèvent de la « foi », à travers la figure du pèlerin ou du pénitent n'est pas sans rappeler celle du « karai »⁷⁴⁴. Nonobstant les discours religieux, de nature « prophétique », émis par la figure « charismatique » de ce mouvement. La description de Maria Isaura Pereira de Queiroz établit une compatibilité entre les pratiques curatives des « chamanes » et les pratiques curatives issues du christianisme. Sous l'égide de cette analogie, la foi et la pratique religieuse cabocla sont considérées comme des remèdes à la « maladie » et aux « jours difficiles », auxquels une messe, au sens traditionnel du terme, n'offre aucun recours⁷⁴⁵.

Si l'on suit le raisonnement de l'auteur, la cléricatisation tardive ou bien insuffisante ou bien encore disproportionnée du territoire brésilien, expliquerait que des laïcs, dotés d'une

⁷⁴¹ Terme employé pour désigner des terres éloignées du littoral, désormais géographiquement situé, dans le Nord-est du Brésil.

⁷⁴² M.I. Pereira de Queiroz, *La « guerre sainte » au Brésil: le mouvement messianique du « Contestado »*, École Pratique des Hautes Études, 6^{ème} section, Paris, le juin 1955, pp. 84-97

⁷⁴³ Voir à ce propos, E. Viveiros de Castro, « Le marbre et le myrte: de l'inconstance de l'âme sauvage », dans *Mémoire de la tradition*, Société d'ethnologie, Nanterre, 1993.

⁷⁴⁴ M.I. Pereira de Queiroz, *La « guerre sainte » au Brésil: le mouvement messianique du « Contestado »*, op. cit., pp. 100-102.

⁷⁴⁵ Ibidem p.111

connaissance religieuse limitée, aient pu « *diriger les prières et chanter les neuvaines*⁷⁴⁶ », leur autorité se basant sur la structure patriarcale héritée de la période coloniale. Ceci expliquerait du même coup, l'avènement d'un « catholicisme populaire », lequel suppose la ré-interprétation d'une pratique liturgique à laquelle la population du Sertão pourtant croyante n'avait pas accès⁷⁴⁷.

Dès lors, la présence des Franciscains et leur volonté de re-christianisation de cette région du Brésil selon l'orthodoxie du dogme catholique, amenèrent l'évêque de Curitiba à condamner João Maria, et les autres « *prophètes et pénitents* », comme hérétiques. Cette condamnation ne parvint à emporter l'adhésion de la population qui réclamait une pratique religieuse similaire à celle mise en œuvre par leurs « saints populaires ». De plus, l'économie ecclésiale relative aux biens du salut était mal acceptée. Si bien que la pratique religieuse cabocla reléguée au rang de paganisme du fait de la condamnation de l'évêque de Curitiba, s'affirma sous l'égide d'une reconnaissance de celle-ci par ses adeptes, en tant que religion à part entière, bien plus authentique, que celle prêchée par le corps ecclésial⁷⁴⁸. C'est sur ces bases, que cette pratique religieuse va former son propre système de valeurs en conformité avec le métissage culturelle dont elle issue⁷⁴⁹.

Suite à cette description, l'auteur évoque les conditions économiques et sociales, qu'elle suppose être la source de l'insatisfaction de la population de cette région. La religion jouant le rôle de remède vis-à-vis des maux du corps et des maux sociaux, elle en vient à énoncer les griefs et les raisons du sentiment de mauvaise gouvernance de la République, en commençant, par l'oppression que font subir les coronels (colonels) à la population, puis en terminant, par l'intrusion des prêtres au sein de leurs pratiques religieuses.

Maria Isaura Pereira de Queiroz divise en plusieurs séquences historiques, le mouvement du Contestado et ses préalables, qui s'étendent de la fin du XIX^e siècle jusqu'au début du XX^e. Afin de les associer à diverses figures "charismatiques" et de dresser une typologie de la figure du "pénitent"⁷⁵⁰. Puis, elle fait usage du champ sémantique afférent au « messianisme » pour qualifier le rôle de l'un de ces protagonistes, le second moine José Maria, alors qu'elle préfère le champ sémantique incombant au « prophétisme » relativement au premier moine João Maria. Ce découpage séquentiel permet à l'auteur d'ordonner la pluralité des figures historiques qui animent ce mouvement religieux. Concernant le choix d'ériger en messie la figure de José Maria, celui-ci paraît d'après son récit quelque peu arbitraire, en effet Maria Isaura Pereira de Queiroz semble de cette façon confondre le « messie » et son « apôtre » puisque c'est João Maria qui est érigé en sujet d'une possible résurrection. José Maria jouissant simplement d'un charisme et d'une autorité similaires.

Dans ce chapitre, l'auteur décrit la vie quotidienne dans les redoutes ou « cadres saints ». Le premier fut fondé par le moine José Maria à Taquarussu, et à sa suite Euzebio Ferreira dos Santos en fonda deux autres à Taquarussu puis une autre à Caragoata. Plusieurs redoutes ont été par ailleurs, à Tamandua, Santo Antonio, Pedras Brancas, Corisco, Timbozinho et Perdizes Grandes⁷⁵¹ ; d'autres encore surgirent sous l'impulsion de divers protagonistes du mouvement, dont la plus célèbre fut Santa Maria décrite par l'auteur comme la « Mecque » des jagunços.

⁷⁴⁶ Ibidem

⁷⁴⁷ Ibidem p.112

⁷⁴⁸ Ibidem p.114

⁷⁴⁹ Ibidem p.115

⁷⁵⁰ Ibidem pp. 102-103-104

⁷⁵¹ Ibidem p.123

L'auteur y observe ainsi les composantes des redoutes, en termes de population, mais aussi selon les expertises religieuses ou ésotériques qui s'y tiennent⁷⁵². De la même manière, une distinction, fondée sur une division du travail sexuée, est établie entre les femmes⁷⁵³, les jagunços et les enfants. De même, au sein de « l'armée » était édifée une hiérarchie, dont les jagunços rendaient compte à travers leurs tenues vestimentaires. De plus, l'auteur passe en revue les activités quotidiennes et les modes alimentaires, qui en période de pénurie, nécessitaient le pillage des fazendas (fermes) situées aux alentours.

Maria Isaura Pereira décrit ainsi l'hétérogénéité des raisons et des intérêts à la fois thérapeutiques, politiques, territoriaux, militaires, et religieux des protagonistes. C'est à partir de la représentation « charismatique » du Moine et de son autorité que s'établit le dénominateur commun du mouvement du Contestado, par-delà l'hétérogénéité des intérêts et la diversité des agents qui s'y agrègent⁷⁵⁴. L'enrôlement, soit volontaire, soit coercitif, qu'elle décrit n'est pas sans rappeler certaines méthodes de conversion des jésuites.⁷⁵⁵

L'avènement de ce mouvement donne lieu à des stratégies opportunistes, n'émanant pas de celles et ceux qui accordaient une pleine adhésion à la tenue de celui-ci, consistant selon les circonstances, soit à appuyer la République fédérale, soit le mouvement insurrectionnel du Contestado, selon des fins qui leur étaient personnelles.

Les descriptifs physiques de l'auteur, reposent sur les capacités mentales qu'elle prête aux protagonistes qu'elle y présente, ou bien à partir de la valeur, qu'elle accorde à leurs aspects physiques. Valeur qui informe bien plus l'idéalité que se fait l'auteur de la femme et l'homme « jagunço », qui se doivent semble-t-il, d'être beaux, intelligents et bien habillés. Outre ces jugements de valeurs qui procèdent à partir d'aspects physiques supposés, il se pose d'après moi, la question du corpus sur lequel elle s'appuie pour établir ces descriptions, car l'auteur évoque l'existence de documents photographiques sans pour autant indiquer le fait implicite qu'elle en ait eu usage.

D'après l'auteur, le positionnement religieux commun aux protagonistes de ce mouvement contribua à la non-singularisation ethnique et sociale de ce mouvement. En ce sens, ce mouvement religieux n'aurait été le fait d'une classe ou d'un groupe ethnique particuliers, paupérisés ou au contraire socialement et économiquement favorisés. L'auteur note, tout de même, que les positionnements sociaux des protagonistes de ce mouvement, antérieurs à leurs engagements, étaient reproduits à l'intérieur de celui-ci. L'indistinction de classe semble démentie par des travaux récents, notamment ceux de Tarcísio Motta de Carvalho, qui dans sa thèse *Coerção e consenso na primeira república: a guerra do Contestado* envisage le mouvement du Contestado comme l'expression de classes « populaires » inscrites au sein d'une région où les pratiques coutumières sont collectives et rattachées à la terre et à la nature. La religion prêchée par les figures de « moines » errants, se présente, d'après cet auteur, telle une réponse au projet politique ruraliste corrélatif du processus de formation de l'État du Brésil qui « incorporait une vision déterminée de l'agriculture moderne et rationnel liée au marché⁷⁵⁶ ».

⁷⁵² Ibidem p.130

⁷⁵³ Dont il n'est pas précisé si toutes ou seulement certaines étaient considérées telles des « vierges » et selon quels critères religieux, interrogation à laquelle répond l'article collectif: A.E. Trento, V.M. Ludka et N.C. Fraga, « Guerreiras Imortais do Contestado, as que tudo viam e faziam durante a Guerra de extermínio », *Geographia Opportuno Tempore*, vol. 1, especial (2014), p.5

⁷⁵⁴ M.I. Pereira de Queiroz, *La « guerre sainte » au Brésil: le mouvement messianique du « Contestado »*, École Pratique des Hautes Études, 6ème section, Paris, le 26 juin 1955, p.119

⁷⁵⁵ Ibidem p.120

⁷⁵⁶ T. Motta de Carvalho, *Coerção e consenso na primeira república: a guerra do Contestado*, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009, p.169

Puis à l'implantation d'entreprises internationales imposant un processus de « modernisation ». Chacun de ces facteurs ayant constitué un risque de déperdition des pratiques coutumières cabocla.

Maria Isaura Pereira de Queiroz aborde la question du manifeste monarchiste à partir du niveau d'instruction des jagunços⁷⁵⁷. Pour elle, le manifeste ayant été le fait de personnes ne partageant pas l'expérience des jagunços occupant les « cadres saints » (ou redoutes), dont la vie quotidienne était parsemée d'enjeux, et de luttes, de pouvoir générant des dissensions au sein de ceux-ci, donnant ainsi lieu à des renversements d'autorité, ou à la constitution de nouveaux "cadres saints". L'auteur décrit la cruauté dont faisait l'objet ses habitants qui ne pouvaient répondre aux exigences de la lutte qui s'y menait.

Ce mouvement en tant qu'il véhicule une forme d'innovation religieuse donne lieu à l'institution d'un ordre mythologique et social calqué sur le principe de verticalité imputable aux religions de la transcendance dont le « saint » occupe le point culminant, les « vierges » et les « chefs suprêmes », y occupent quant à eux, une place d'intermédiaire entre le « saint » et le « peuple ».

Il est, cependant, difficile de ne pas déceler à travers la description des actions imputées aux jagunços par cet auteur, la rémanence du modèle cognitif propre aux sociétés Tupi assurant la reproduction et la perpétuation des pratiques guerrières de ces sociétés. Puisque Maria Isaura Pereira de Queiroz, après avoir décrit le degré et le type de maniement des armes affectionnés par les jagunços, la structuration de leur corps armé, leurs stratégies et tactiques guerrières, consistant à mener bataille de front ou dans des forêts où ils se trouvaient embusqués afin de se rendre invisibles à leurs adversaires. Elle joint à ces descriptions, celles relatives aux pratiques thérapeutiques en usage lorsqu'ils se trouvaient blessés, ainsi que les pratiques funéraires qu'ils observaient pour eux-mêmes et pour leurs adversaires. Certains des traitements réservés à ces derniers ne sont pas sans rappeler le traitement Tupi infligé au cadavre de l'ennemi, consistant à le dévorer, ou à le déterrer afin de lui pourfendre le crâne⁷⁵⁸. Ainsi, « *Ils enterraient soigneusement les cadavres de leurs « frères » tombés au combat; ceux des adversaires étaient toutefois abandonnés aux porcs et aux vautours et quiconque les enterrait était puni de mort. Ils prirent l'habitude de déterrer ceux qui était déjà ensevelis pour les hacher en morceaux et les abandonner sur le sol.* »⁷⁵⁹ De cette façon, ce mouvement donne l'impression malgré son hybridité politico-religieuse affichée d'un réaménagement silencieux de pratiques coutumières qui sur ce territoire lui préexistaient.

À la lumière des descriptions de l'auteur, on peut se demander si la raison d'être de ce mouvement, indépendamment des cérémonies religieuses qui façonnent divers moments de la vie sociale de ses participants, ne rejoint pas « *la condition de la condition de possibilité* » des sociétés Tupi selon les termes d'Eduardo Viveiros de Castro, à savoir la guerre, ici sainte, qui n'aurait de valeur qu'en soi et pour soi, à partir du moment où elle assure l'autonomie de pratiques politiques et religieuses que n'admettaient pas la République Fédérale et l'Église⁷⁶⁰.

⁷⁵⁷ Ibidem p.284: « *Jagunço - les guerriers religieux de l'intérieur brésilien* »

⁷⁵⁸ Voir à ce propos E. Viveiros de Castro, « Le marbre et le myrte: de l'inconstance de l'âme sauvage », dans *Mémoire de la tradition*, Société d'ethnologie, Nanterre, 1993.

⁷⁵⁹ Ibidem pp. 158-159

⁷⁶⁰ Et ce malgré, les interprétations contradictoires de Maria Isaura Pereira de Queiroz soutenant d'une part la thèse d'une guerre sainte inspirée par des intérêts divins p.198, et d'autre part celle d'une lutte, qui ne serait pas à elle-même sa propre fin p.201, bien que ce mouvement lutte afin d'implanter la Loi de Dieu dans le monde. p.199 C'est en ce sens qu'il m'apparaît que la « condition de la condition de possibilité » du mouvement du Contestado est la guerre « sainte », en tant qu'elle est une lutte en faveur de la réalisation d'une essence: la loi de Dieu.

Ainsi l'idéologie politique monarchiste se trouvait, en ce cas instrumentalisée, en tant qu'elle concordait avec l'ordre mythologique et social mis en œuvre par ce mouvement.

Considérée comme un paganisme par l'Église, la pratique religieuse du *Contestado* tend, à s'instituer en religion « authentique » condamnant toute pratique religieuse "autre", qui d'emblée ne saurait être que l'émanation du malin. Dans ce cadre, la prière est à la fois obligation, acte de dévotion et pratique thérapeutique.

De nouveau, plusieurs éléments structurels de la pratique religieuse du *Contestado* me font penser au mouvement de « la terre sans mal », laquelle serait une modélisation aboutie des religions Tupi et Guarani⁷⁶¹. On notera tout d'abord l'équivalence homme-dieu, invoquée dans le "cadre saint" à des fins d'autorité, visible au sein du texte de l'ordre du jour relatif à la « formation »: activité qui participe de l'organisation sociale du "cadre saint". À l'intérieur de cet écrit la figure de Dieu est assimilée à celle du Commandant Général. Cette équivalence s'accorde, de mon point de vue, avec la volonté de dépassement de la condition humaine inhérente à la religion de "la terre sans mal" et à l'idée qui lui est corrélative, selon laquelle, les karais sont les égaux des dieux. Cette rémanence ontologique expliquerait que le commandant général, à travers ce texte, ait pu être invoqué tel l'égal de Dieu et que l'écrivain public ait pu s'instituer tel l'écrivain de l'ordre de Dieu. Puisqu'il est à noter, qu'au début de cette missive, le Commandant Général est non pas l'intermédiaire du moine João Maria mais son égal, lui-même égal à Dieu. Le commandant général occupe de la sorte une fonction politique similaire, à celle occupée par le karai dans le cadre de la religion de la "terre sans mal".

Il est important de noter, compte tenu de l'extrait de l'« ordre du jour » à suivre, que je me base dans un premier temps sur l'hypothèse qu'il y a une équivalence, entre Saint Sébastien et Sebastião José de Campos. Puisque d'une part ce prénom est tantôt retranscrit selon la phonétique de la langue française, tantôt selon celle de la langue portugaise, et d'autre part, compte tenu de la sanctification implicite des figures charismatiques à laquelle procède ce mouvement : « *Par l'ordre de Dieu et S. João Maria de Agostinho et St. Sebastien, (...) qui désobéiront à l'Ordre de Dieu et du Commandant Général seront exécutés par l'Ordre de Dieu et l'ordre du Commandant Général Sebastião José de Campos. L'écrivain de l'Ordre de Dieu Conrado Grobi.* »⁷⁶²

Si l'on en suit cette hypothèse, probable compte tenu du grand nombre d'erreurs typographiques jonchant le manuscrit de Maria Isaura Pereira de Queiroz. La première partie de cet extrait, dévoilerait la mise en présence d'un seul ordre pour trois entités distinctes, dont deux d'entre elles, compte tenu du contexte inhérent à la rédaction de cette missive, sont physiquement absentes, si bien que l'incarnation de la volonté divine par St Sébastien, et de l'autorité qui s'ensuit, ne semblent par quiconque récusables. Dès lors, il ne me paraît pas étonnant que la figure du moine disparaisse dans la seconde partie de cet extrait, selon l'idée clairement établie que l'ordre du Commandant Général est substituable à l'ordre de Dieu. Dans l'hypothèse que l'erreur de retranscription ne soit pas effective, seule la première partie de l'extrait s'en trouverait changée, mais non la seconde, ce qui signifierait que la nomination du commandant d'un piquet exécutif s'assurant que les « frères » viennent à la formation, objet de cette missive, reviendrait uniquement à des figures mythiques, Dieu et ses Saints. Il serait alors difficile de comprendre la logique inhérente au rôle du Commandant Général, en cet écrit et en dehors, ni celle relative à la substitution de l'autorité de Dieu par cette figure. Ainsi, seul

⁷⁶¹ Voir H. Clastres, *La terre sans-mal: le prophétisme Tupi Guarani*, Seuil, Paris, 1975

⁷⁶² Maria Isaura Pereira de Queiroz, *La guerre sainte au Brésil: le mouvement messianique du « contestado »*, Bulletin num. 187, Universidade de Sao Paulo, 1957, pp.164-165

l'écrivain de l'ordre de Dieu aurait autorité quant à l'énonciation de la volonté de Dieu. Ce qui du point de vue du Christianisme ne semble pas impossible, compte tenu du caractère lettré de cette religion⁷⁶³.

Deux autres éléments viennent rappeler ceux inhérents aux religions amérindiennes. La question de l'ascèse relative à sa quête, tel qu'en parle Hélène Clastres, n'est pas sans rappeler l'ascèse prônée dans le cadre de la religion du Contestado (l'ascèse, dans le Christianisme, étant généralement le fait du protestantisme dont ce mouvement ne se revendique pas). Par ailleurs, la question de l'onomastique tel que l'évoque Eduardo Viveiros de Castro à propos des Tupinamba, est mise en œuvre dans un rite exercé dans le cadre de la pratique religieuse du Contestado⁷⁶⁴. Ainsi les rites et cérémonies religieux pratiqués dans les "cadres saints" sont ceux du catholicisme coutumier, qu'il s'agisse du baptême, du mariage de la repentance en tant qu'ils sont ré-élaborés selon la structuration sociale interne à ce mouvement religieux et ses fins. Ceux-ci sont joints, à des formes de vie décrites par l'auteur comme orgiastiques, pédophiles, tyranniques et meurtrières.

En résumé, les différences statutaires entre femmes et jeunes femmes sont établies à travers les catégories de « vierges » et de « sœurs » : quant aux différences entre hommes, elles procèdent du fait qu'ils soient Commandant Général, pair de France ou bien Frère. Vierges et commandants Généraux ayant succédé au moine João Maria, après sa disparition, à la tête de ce mouvement.

Je tends donc, à considérer la pratique religieuse du Contestado, pensée comme hérétique par l'institution ecclésiale, comme une religion à part entière mettant en œuvre une modulation entre les ontologies Amérindiennes et Judéo-Chrétiennes. Forme d'innovation religieuse où se donne à voir les traits d'une restructuration « culturelle ».

Par la suite, l'auteur revient sur la thématique de la guerre sainte, et rend compte du lien établi par Euclides Da Cunha, entre le mouvement du Contestado et celui de Canudos. Elle évoque, sans en avoir immédiatement conscience, l'indistinction des sphères de rationalité qui font de ce mouvement, un mouvement à la fois religieux, social et politique.⁷⁶⁵

C'est ainsi que le mouvement du Contestado se pense à travers sa volonté d'instituer sa pratique religieuse sous l'égide d'une autonomie vis-à-vis de l'autorité ecclésiale, ce mouvement s'auto-instituant comme religion schismatique au sein du catholicisme. Ainsi João Maria s'auto-proclame quatrième figure de la Trinité, et ce qu'il semble important de remarquer, c'est que chaque changement de figure charismatique de ce mouvement donne lieu à la transformation de la formule afférente à l'énoncé de la sainte Trinité, par ajout du nom de la figure charismatique du moment.

7.2. Critique relative à l'usage de la notion de messianisme visant à classer le mouvement religieux du Contestado sous l'égide de cette notion

Cette critique procède à partir du fait que cet auteur opère par analogie⁷⁶⁶ et non par comparaison en vue de qualifier le mouvement religieux du Contestado de messianique. Cette

⁷⁶³ Dès lors, seul l'accès à la version portugaise de cette missive, qui n'est pour l'heure accessible qu'en langue française, me permettrait de trancher.

⁷⁶⁴ Ibidem pp. 165-166

⁷⁶⁵ Ibidem pp. 198-199

⁷⁶⁶ En cette idée, relative à la description de ce mode de raisonnement par Philippe Descola dans son ouvrage intitulé *Par delà nature et culture* p. 159, que l'auteur ramène des éléments disparates à un même schème ici culturel.

analogie se base sur les éléments de structuration hiérarchique interne à ce mouvement, exposés au cours de la précédente section, ainsi que sur une description succincte du judaïsme antique et des traits sémantiques qu'elle extrait de la définition du messianisme. Selon une argumentation qui résume assez bien le style de l'ouvrage de Maria Isaura Pereira de Queiroz qui malgré la richesse des informations relatives au mouvement du Contestado et la description qu'elle en offre, faillit quant à la rigueur logique qui l'anime et qui me semble insatisfaisante.

En effet, outre le fait qui lui semble nécessaire d'en revenir au fondement du messianisme occidental, laissant ainsi supposer qu'entre son avènement et celui relatif au mouvement du Contestado, à l'exception de Canudos, il ne s'est rien passé. Cet auteur ne tient pas compte des limites et des effets d'occultation de sa méthode, qui procède par négation de l'histoire du Brésil en ne faisant pas le moins du monde référence aux mouvements religieux amérindiens.

Sachant que la structuration hiérarchique d'un mouvement religieux intrinsèque aux religions de la transcendance, sous l'égide d'un messie ou de quelque autre leader charismatique ne saurait en forger la singularité puisqu'en effet, le propre même des monothéismes procède de l'idée d'une subordination à l'un. Ainsi il ne semble pas étonnant ou particulier qu'un mouvement religieux rattaché aux monothéismes soit hiérarchiquement structuré selon cette idée, alors que d'autres éléments de sa description renvoient à une ontologie extérieure au principe qui fonde cette structuration. D'autant que les structurations hiérarchiques ne sont pas absentes des sociétés amérindiennes⁷⁶⁷.

D'ailleurs je pourrais selon la logique afférente à l'auteur, en revenir à l'étymologie du terme de "messie" qui signifie l'oint⁷⁶⁸ et affirmer qu'il y a autant de messies que de personnes ayant fait l'objet d'une onction, à travers la question du baptême par exemple. C'est alors que disparaîtrait le lien d'affinité qu'elle semble avoir manquée entre les ontologies amérindiennes et judéo-chrétiennes, donnant une assise historique à ce qui s'observe au cours de mon ethno-historiographie, c'est à dire, à l'homologie structurale entre la fonction des « moines » et celle des « karais ».

L'extrait qui va suivre, me paraît significatif de la prévalence accordée à la structuration hiérarchique de ce mouvement religieux, à des fins de catégorisation théorique, au détriment des autres aspects pourtant nombreux qui en sont parties prenantes. Ainsi cette catégorisation entraîne, d'après moi, un effet d'occultation à l'endroit des histoires culturelles des pratiques et des représentations, des protagonistes de ce mouvement religieux. L'ontologie cabocla comme l'établit l'auteur en début d'ouvrage étant le fait d'un métissage des personnes et des cultures présentes au Brésil:

« Dans les mouvements qu'aucun contact avec d'autres peuples n'explique, nous trouvons un désir de renouvellement social et religieux, qui prend parfois pour modèle les églises chrétiennes primitives (car ces mouvements ont été étudiés surtout dans le christianisme). Les revendications sociales sont le point important de ces mouvements, la valeur de l'ordre existant est mise en question et les rapports sociaux tendent à se simplifier, en se réduisant à deux termes principaux, le leader et les fidèles; la mise en

Nous faisons pour notre part l'hypothèse que ces éléments réfèrent à plusieurs schèmes culturels qui se trouvent en un même mouvement religieux imbriqués. Et qu'il s'agit de distinguer du système de relations dont nous feront usage à travers ce terme au cours de notre ethnographie.

⁷⁶⁷ P. Descola, « La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique », *Revue française de science politique*, vol. 38, n° 5 (1988).

⁷⁶⁸ Voir à ce propos l'article Messianisme, de l'encyclopédie universalis, rédigé par Henri Desroches et Roland Goetschel (date non précisée).

commun des biens accompagne généralement l'effacement de classe et de rang. P. Alphandery note l'existence, autour du leader, d'un collègue « messianique », d'un groupe d'adeptes que le messie a choisi entre les plus fervents et qu'il transforme, soit en gardes du corps, soit en sous-chefs, soit en apôtres, grades conférés autocratiquement par lui, pour montrer que c'est bien lui l'autorité suprême, le maître de la hiérarchie qu'il a ainsi créée. »⁷⁶⁹

De mon point de vue, il n'y a là aucune création hiérarchique mais simple reproduction de la structure hiérarchique immanente aux monothéismes et au Christianisme en particulier, à travers son versant institutionnel. Outre l'insistance sur la structuration hiérarchique du mouvement du Contestado, l'auteur, à partir d'un questionnement sur le choix du recours à un mouvement de type religieux, plutôt qu'à un mouvement d'une toute autre portée, établit une détermination de l'attribut rapporté à ce mouvement selon la croyance qui lui pré-existe⁷⁷⁰, et de ce point de vue je suis pleinement en accord avec l'auteur, ce n'est que là où il y a religion que peut se développer un mouvement religieux, là où je diverge, quant à son point de vue, c'est lorsqu'elle établit l'idée qu'« *un mouvement de réaction contre une situation de privations (...) prendrait la forme religieuse toutes les fois qu'un groupe, ayant un mythe et une croyance messianiques, trouve fermées devant lui les autres voies d'action politiques, économiques, guerrières, etc*⁷⁷¹ ». Sachant que cette assertion, de mon point de vue, contredit pleinement l'objet même de son ouvrage et de sa description, puisque en effet les ressources de ce mouvement ne sont pas strictement religieuses, du fait de l'indistinction entre les sphères de rationalité qui règne au sein de ce mouvement. Dès lors, une ressource religieuse, à travers ce cadre, est concomitamment politique, sociale et guerrière. Cette distinction de l'auteur n'incombe donc qu'à sa pensée sécularisée. D'ailleurs, le principe de séparation politique entre l'Église et de l'État, qu'invoque cet auteur, n'opère aujourd'hui encore qu'à un niveau institutionnel et formel, et non du point de vue de l'imbrication permanente entre religion(s) et politique(s) au Brésil.

Il me semble alors que la condition relative à la condition de possibilité de ce mouvement religieux est justement la guerre, selon le modèle qui régit les religions Tupi. Par conséquent, les alliances politiques (notamment à travers le recours à l'idéologie politique monarchiste) qui y sont liées participent tout autant de cette condition, tout comme l'économie afférente à l'achat des armes et aux besoins relatifs à la vie quotidienne dans les "cadres saints". Donc les ressources et les usages des objets du monde profane sont simplement codifiés selon les termes et les fins de cette religion, qui revendique l'exercice de sa singularité, au moyen de la guerre sainte.

J'observe, à travers l'absence de médiation entre le leader charismatique et la figure de Dieu, autre que celle de l'écrivain établissant les termes de cette équivalence, de nouveau, que cette absence de médiation participe du postulat ou du présupposé afférent à la religion de la Terre sans mal, qui établit une équivalence entre les karais et les dieux, en tant que cette équivalence est instituée par, et ne vaut que pour, le leader charismatique et ses successeurs. Dès lors, la religion du Contestado en affirmant une non-médiation entre le leader charismatique et la figure de Dieu, en tant qu'elle établit une claire équivalence entre les autorités charismatiques et la figure de Dieu, actualise un trait de l'ontologie Tupi-Guarani.

⁷⁶⁹ Maria Isaura Pereira de Queiroz. La « guerre sainte » au Brésil: le mouvement messianique du « Contestado ». Mémoire présentée à l'École Pratique des Hautes Études, 6ème section, Paris, le 26 juin 1955 p.211-212

⁷⁷⁰ « *Ce n'est que là où il y a croyance messianique que peut se développer un mouvement de ce type* ». Ibid, p.212

⁷⁷¹ Ibid. p.213

L'auteur par la suite en vient à définir la figure du messie parce qu'il peut, en tant que le messie à la différence du prophète ne prêche pas, mais agit. Ce qui accroît la difficulté relative à la spécification de ce mouvement et de la figure « charismatique » censée l'incarner. Selon moi, l'auteur passe très largement à côté de ce qui fait la spécificité de ses descriptions qui auraient pu lui permettre une modélisation théorique des singularités religieuses et ontologiques dont ce mouvement est porteur, et ce au détriment d'une platitude théorique consistant dans le emploi non critique de la catégorie de messianisme, ce qui permet d'une certaine façon, au point de vue religio-centré de l'auteur de se retrouver lui-même. Ce qui a pour conséquence, à travers cette étude d'éluder les histoires culturelles, qui précèdent la colonisation et qui sous des formes renouvelées lui survivent. Celles-ci participent pleinement, de mon point de vue, de la singularité religieuse de ce mouvement.

À ce stade de mon argumentation l'on pourrait m'objecter que la théorisation qui fut faite de mouvements religieux similaires, mais dans une autre région du monde, revendique justement l'emploi de la catégorie de messianisme afin de s'éviter les travers d'un prétendu culturalisme. Alors que justement, la critique opérée à l'endroit de la catégorie de messianisme est très largement extensible aux mouvements politico-religieux africains dans la mesure où ces travaux s'inspirent, sans aucune distance critique, de la taxinomie de Roger Bastide, au même titre que Maria Isaura Pereira de Queiroz, tout en reconnaissant les singularités de ces mouvements vis-à-vis des mouvements messianiques occidentaux. Ceux-ci ayant " *trouver des moyens d'adaptation et de lutte dans la réponse religieuse*" à "*la situation coloniale*"⁷⁷².

Les travaux de Jean-Pierre Dozon, des plus critiques quant à l'emploi d'une multiplicité de néologismes afin de rendre compte de ces "*phénomènes où le télescopage de deux civilisations différentes a produit des "mélanges" culturels et religieux*"⁷⁷³. Prône une forme de religio-centrisme théorique en la défense du prisme religieusement centrée induit par la notion de messianisme, et ce au détriment de la rémanence des schèmes ontologiques des religions vernaculaires que pourtant il reconnaît. Et dont la prise en compte à travers des catégories, qui viseraient à se détacher des catégories de messianisme et de millénarisme prêtent à l'emploi, consisteraient à "*river l'analyse au système clos du culturalisme*"⁷⁷⁴. Argument pauvre d'un religio-centrisme à peine voilé. Car en effet si la croyance messianique tel que la rapporte Jean-Pierre Dozon est bien présente, au cours de mon ethnographie, elle ne constitue pas la pierre angulaire des croyances et des adhésions rencontrées au cours de celle-ci. Si bien que faire prévaloir la catégorie de messianisme au détriment des adhésions qui lui sont co-présentes, perpétuerait le point de vue religio-centré qui fait l'objet de ma critique. C'est là tout l'intérêt de considérer les pratiques associées à ces mouvements religieux sous l'égide de l'action rituelle. Celles-ci en effet permettent le maintien, la perpétuation et la transmission de la co-présence décrite à travers les éléments ontologiquement hétérogènes qu'elles condensent⁷⁷⁵.

Ce qu'il est intéressant d'observer: à l'exact endroit de l'emploi de la notion de messianisme, c'est que la modulation ontologique dont rend compte la notion de syncrétisme, justement attesté par les mouvements religieux africains, perd tout contenu, au bénéfice d'un retour du refoulé religio-centrique, signifié par l'emploi de la catégorie de messianisme. Éludant

⁷⁷² M. Augé, *La construction du monde: religion, représentations, idéologie*, François Maspero, Paris, France, 1974, p.80.

⁷⁷³ Ibid.p. 82

⁷⁷⁴ Ibid.

⁷⁷⁵ C. Severi, *Le principe de la chimère : une anthropologie de la mémoire*, Éd. Rue d'Ulm : Musée du quai Branly, Paris, 2007, p.330

ainsi la coprésence de schémas ontologiques distincts au sein de ces mouvements religieux. Compte tenu que cet emploi revendiqué, de la notion de messianisme, les subsume.

Ces remarques et critiques à l'endroit de l'emploi tout azimuth de la notion de messianisme n'ont qu'une visée épistémologique, l'emploi réfléchi des catégories en vigueur permet de spécifier la singularité ontologique qui y participe⁷⁷⁶.

Pour en revenir à l'ouvrage de Maria Isaura Pereira de Queiroz, celui-ci opère une recension des interprétations relatives aux causes supposées de mouvements dits « messianiques », par-delà le monde, par des anthropologues l'ayant précédé et comme reflétant les points de vue « politiques » de leurs auteurs. Points de vue qui sont divers et contrastés, allant du revivalisme culturelle⁷⁷⁷ à la monstration d'une forme exacerbée d'irrationalité ou de folie collective. À la suite de cette brève recension, l'auteur fait état des diverses interprétations relatives aux mouvements « messianiques » brésiliens, l'une d'elles impute une causalité biologique à ces mouvements et vise à remettre au goût du jour le racisme charrié par les débuts de l'anthropologie brésilienne. Celle-ci associe les caractères, les tempéraments et les facultés mentales des protagonistes de ces mouvements à une classification hiérarchisée des types physiques. Une seconde fait intervenir des facteurs environnementaux, et une tierce une causalité sociale.

Elle évoque ainsi les idées fausses et infondées, qu'elle critique, relatives à la prétendue « instabilité émotionnelle du métis » ou bien encore à sa soi-disant incapacité à comprendre le catholicisme et la république compte tenu de son développement mental. La seconde interprétation, quant à elle d'ordre environnemental ou « géographique » pour reprendre le terme employé par l'auteur, suppose que des facteurs climatiques sont la cause de ces mouvements religieux. Une autre, des causalités géographiques selon l'auteur, consisterait dans la différence de niveau qu'observeraient les cultures matérielles du littoral et de l'intérieur du Brésil. Le développement des moyens de communication entre ces deux pôles serait ainsi à l'origine de ce mouvement, qui se serait senti menacé quant à ses manières de vivre rattachées à la culture rustique de l'intérieur, selon l'auteur. La troisième pourtant sociologique, réfère de nouveau à la question du développement mental des populations de l'intérieur, comme engrangeant de nouveau un présumé raciste, pour à la suite s'intéresser aux causalités sociales relatives à la formation d'une communauté religieuse.

Pour l'heure, l'auteur se contente d'une analyse faussement culturelle en vue d'expliquer celle-ci, éludant les contextes religieux, économique et politique, en tant que les ontologies en présence dans le cadre du Contestado y interviennent. De plus, elle déduit de manière paradoxale la conséquence de la dernière interprétation sociologique qu'elle mobilise, dès lors que le mouvement du Contestado compense certain des manques qui y sont figurés, du fait de la posture qu'elle assigne aux participants de ces mouvements religieux qui, selon elle, endosseraient une position de victimes. Car pour le lecteur de son ouvrage ces populations sont

⁷⁷⁶ À ce propos Lorenzo Bonoli écrit: "*La réflexion herméneutique (...) a bien relevé les enjeux relatifs à une telle appartenance en soulignant l'historicité, le caractère linguistique et la nature projective de la compréhension. Toute compréhension humaine -et toute connaissance- a lieu dans un horizon historique et linguistique déterminé qui la conditionne et, en même temps, la rend possible. Il la conditionne dans la mesure où notre approche des objets est inscrite dans des attentes et des possibilités de sens qui se dessinent à un moment donné dans une tradition historique et linguistique particulière.*" L. Bonoli, *Lire les cultures: la connaissance de l'altérité culturelle à travers les textes*, Kimé, Paris, 2008, p. 50.

⁷⁷⁷ Point de vue dont elle a donc connaissance, mais dont elle ne fait usage afin d'expliquer certains des éléments constitutifs du Contestado.

tout aussi « victimes » du manque d'institutions qu'elle décrit que des mouvements religieux qui y suppléent⁷⁷⁸

À ce stade de son ouvrage, cet auteur synthétise l'ensemble des interprétations relatives aux causalités par ses soins recensées des mouvements « messianiques » ainsi que les traits sémantiques propres aux usages sociologiques de la notion de « messianisme », afin d'établir une grille de lecture nécessaire à son analyse du mouvement du Contestado. Quelques éléments constitutifs de cette grille retiennent l'hypothèse des plus intéressantes du revivalisme culturelle (thèse que développera par la suite Vittorio Lanternari) émanant de mouvements de type religieux et comme opérant une synthèse entre des éléments exogènes et endogènes aux populations qui du fait de situations d'oppression, comme ce fut le cas dans le cadre de la colonisation du Brésil, s'en trouvent menacées. Ainsi pour cet auteur, il se pose la question du heurt entre civilisations, dans le cadre des rencontres entre le Brésil de l'intérieur et le Brésil du littoral distinction qui procède de l'époque colonial.

Ce qui comme je vais le montrer ne paraît pas évident, en effet, pour l'heure la différence culturelle entre l'intérieur du Brésil, et le littoral, s'appuie sur une différence de niveaux du point de vue de la culture matérielle comme en lien avec les existences sociales propres aux milieux urbains et ruraux. Ce que confirme la thèse de Tarcísio Motta de Carvalho. Car les cultures populaires issues du heurt causé par la colonisation et les esclavages qui s'ensuivirent, qu'un Roger Bastide érigea en Folklores, n'est a priori pas le fait exclusif ou la spécificité de l'intérieur, le littoral ayant lui-même ses folklores. De plus, l'unification linguistique concomitante à l'avènement d'un État national avait déjà cours au moment du Contestado, donc la différence de niveaux, concernant le littoral et l'intérieur s'observe uniquement du point de vue de la vie matérielle et des modes de production, en tant que ceux-ci génèrent des disparités, et matérielles, et cognitives, en divers endroits du Brésil. D'autant que son étude n'engage pas, par exemple, des groupes amérindiens vivant aux confins de l'Amazonie mais des populations qui à mesure du temps se sont métissées tant physiquement que culturellement et dont les différences relatives aux conditions matérielles d'existence expliquent les disparités des conditions sociales et économiques de vie, en tant que ces disparités produisent elles-mêmes des différences, du point de vue des conditions matérielles d'existence⁷⁷⁹.

D'ailleurs, l'hypothèse du heurt telle que la développera Lanternari n'engagera quant à elle que des civilisations distinctes à tout point de vue (linguistique, religieux, politique, économique, etc.), autrement dit des cultures radicalement autres, les unes vis-à-vis des autres.

Dès lors, des quatorze points constitutifs de sa grille de lecture, pour l'heure quasiment aucun ne me semble pertinent, à l'exception de celui afférent à l'idée d'une interrelation du mythe et des pratiques religieuses en tant que les mouvements religieux classés sous la notion de « messianisme » sont producteurs de mythe.

D'autant qu'elle introduit dans sa grille de lecture la question des affects, pour n'envisager ceux-ci qu'à travers le prisme du ressentiment⁷⁸⁰, et comme référant à mon avis, à l'emprunt de l'interprétation d'Alfred Métraux quant à l'affect pâti par les amérindiens du fait de la déperdition et de la déstructuration de leurs cultures causées par la situation coloniale. On

⁷⁷⁸ Ibidem p. 219

⁷⁷⁹ La thèse du choc culturel s'en trouvera démentie par l'auteur p.228

⁷⁸⁰ Elle en énoncera la cause p.230: « *Au ressentiment qui avait de tous temps existé dans la région « serrana », provenant de la structure sociale d'autres facteurs de mécontentement s'ajoutaient. (...)* » Cependant l'énonciation de cette cause ne contrevient à l'idée d'un monolithisme affectif attribué par l'auteur aux habitants de cette région, puisqu'elle en vient à confondre ressentiment et sentiment d'injustice dans le cadre des expropriations dont elle fait mention.

peut alors se demander pourquoi cet auteur privilégie la question du ressentiment, à travers les choix relatifs à sa grille de lecture, sans évoquer, d'une part, la possible reproduction de ce sentiment tel l'effet induit par la déstructuration des cultures amérindiennes entraînées par la perte des pratiques coutumières qui y sont associées, et d'autre part, le possible sentiment d'injustice causé par la déperdition des pratiques de l'intérieur du Brésil, au bénéfice du mode de production capitaliste et d'une évangélisation coercitive, ou bien encore, l'allégresse et les joies que pouvaient susciter en eux, les cérémonies religieuses ? D'autant que ces dernières figurent parmi sa description.

Fort heureusement, l'auteur entame son analyse par la critique de la causalité biologique, autrement dit raciale, imputée au mouvement du Contestado en établissant une comparaison avec le mouvement des Muckers qui ne regroupaient parmi eux aucun métis mais des colons européens allemands, et dont le mouvement fut tout aussi religieux et tout aussi sanglant que celui du Contestado. Elle se montre tout aussi critique vis-à-vis des jugements a priori quant à l'intelligence et la folie supposées de ce mouvement, dont elle établit l'étiquetage, tel le fruit d'une construction de la presse du littoral (bien qu'il semble que ce ne soit pas le fait que cette presse soit du littoral qui importe dans le cadre de cette construction, mais bien plutôt qu'elle médiatise le point de vue des partisans de la République, et non un point de vue produit par les intéressés eux-mêmes, quant à telle ou telle figure charismatique).

En guise de conclusion, quant à la salve des critiques qu'elle émet à l'endroit des présupposés qui lui fallut relayer, elle fustige la prétendue instabilité émotionnelle des métis pour en arriver à la formulation, au bout de la 224^{ème} page tout de même, d'un point de vue qui corrobore certaines hypothèses formulées tout au long de la lecture de cette ouvrage:

« Quelques auteurs prétendent que la religion de l'intérieur du Brésil est un mélange d'éléments catholiques avec des éléments des religions noires et indigènes. Nous n'avons pas décelé l'influence de la religion des tribus autochtones (pour sûr car son influence ne s'établit pas selon un mode explicite mais structurel, c'est à dire que certains des schémas de pensée et d'action des religions Tupi sont reformulés à travers les termes du catholicisme. C'est ainsi, que le principe d'horizontalité propre à ces religions, s'y trouve exprimé à travers un vocabulaire catholique) ou de celle des noirs esclaves sur la religion rustique du Contestado. Il se se peut qu'une étude plus approfondie en révèle quelques traits, de peu d'importance puisqu'ils sont noyés dans la masse de caractère d'origine catholique et portugaise ».

Ainsi se trouve confirmé, le point de vue religieusement centré et européenisé de l'auteur, à travers la dévalorisation des survivances ontologiques produites par l'hétérogénéité culturelle constitutive du Brésil. Choix caractéristique de Roger Bastide selon Julie Cavignac. Pour ma part, n'ayant pas une connaissance suffisante des schémas inhérents aux religions africaines, je n'ai pas cherché à les déceler.

Le point de vue de Maria Isaura Pereira de Queiroz procède donc d'un parti pris qui ne lui permet une plénière mise en exergue de la singularité ontologique de ce mouvement et de cette religion. Par conséquent, l'emploi de la catégorie de messianisme ne fait sens que du point de vue du lien d'affinité qu'elle noue entre les ontologies amérindiennes et judéo-chrétiennes, que cette nomination même n'explicite pas. C'est pourquoi je privilégierai pour ma part, l'intitulé suivant: "mouvements religieux de restructuration culturelle du Brésil" (intitulé qui s'inspire de l'ouvrage de Nathan Wachtel, "la vision des vaincus"), en tant que cet intitulé tient compte de la singularité ontologique modulée que ces mouvements recouvrent. Je n'aurai pas l'occasion dans le cadre de cette thèse d'en faire la démonstration concernant les mouvements religieux afro-brésiliens, il est utile pour cela de se référer à l'ouvrage de Stéfania Capone.

7. 3. L'acomodation du catholicisme portugais du XVIème et du XVIIème siècle

Comme précédemment évoqué, selon Maria Isaura Pereira de Queiroz le catholicisme « caboclo » s'apparenterait au catholicisme portugais du XVIème et XVIIème siècle. De ce fait, elle en vient à qualifier l' « ontologie » cabocla, selon une perspective évolutionniste, d' « arriérée » par rapport à celle du littoral. « Arriération » qui expliquerait selon l'auteur, reprenant l'argument d'auteurs l'ayant précédé, que les caboclos ne puissent avoir quelque entendement de l'idée de République en tant qu'ils s'avéraient inaptes à l'abstraction. Assertion qu'elle nuance selon l'idée qu'ils n'avaient pas l'expérience de ce qui pourrait soutenir leur compréhension de l'idée de République, contrairement à la Monarchie parfaitement intégrée à leur système de croyance⁷⁸¹. Ainsi l'auteur en vient à énoncer l'idée selon laquelle les caboclos ne pouvaient comprendre la République, tout en faisant état du fait que l'iconographie qui se rapporte à la monarchie matérialisait le système de représentations de leurs fêtes et légendes. Si l'on en suit le raisonnement de Claude Levi Strauss quant à la nomination des espèces végétales par certaines populations dites primitives, lisible dans la *Pensée Sauvage*, je dirais non pas que les caboclos étaient inaptes à comprendre l'idée de République, car inaptes à la pensée abstraite, ou bien, qu'ils n'en avaient pas l'expérience. Puisque le système de représentations religieuses rapporté par l'auteur atteste de la capacité d'abstraction des caboclos (le Sebastianisme dont l'auteur fait d'ailleurs mention en début d'ouvrage en est l'exemple) et il semble, par ailleurs, que c'est justement à partir de l'expérience qu'ils en avaient, qu'ils réprouvaient l'idée de République⁷⁸², décrétée en 1889 soit vingt-sept avant l'avènement du mouvement religieux du Contestado. L'ordre politique Républicain aurait contrevenu, d'après cet auteur, à l'ordre de représentations de leurs saints et au fondement statutairement inégalitaire de leur religion qui légitimerait les disparités socio-économiques de cette région. Ils ne pouvaient donc, selon la logique religieuse qui les anime que diaboliser l'ordre politique portant atteinte à leur système de représentations religieuses. C'est donc, en tant que le système monarchique de représentations fut intégré au système de représentations religieuses caboclo, qu'ils devinrent adeptes de ce régime politique.

Je vais montrer à ce stade de mon exposé, que l'hypothèse d'un maintien des disparités socio-économiques en cette région en vue d'expliquer l'adoption d'une idéologie monarchiste paraît peu probable, puisque ce mouvement se constitue en défense des pratiques coutumières collectives et égalitaires ayant trait à la terre. Pratiques intrinsèques à l'ontologie cabocla qui repose en sa forme sur la modulation entre les ontologies judéo-chrétiennes et amérindiennes, modulation qui fait l'objet du présent chapitre et que corroborent les éléments suivants. L'adhésion à la monarchie participait initialement d'un projet d'autonomie religieuse que la répression par le gouvernement aurait renforcée. Fait rapporté par un survivant du premier combat qui opposa le mouvement du contestado à la jeune république⁷⁸³. La monarchie était associée à deux notions celle de « irmandade » (terme polysémique signifiant fraternité, relation d'union et confrérie) et celle de « sainte religion ». Ce triptyque notionnel fait ainsi une place à

⁷⁸¹ Ibidem pp.225-226

⁷⁸² On retrouve en ce débat l'actualisation indirecte de la confrontation entre les sociétés sans États et celles avec États décrite par Pierre Clastres.

⁷⁸³ T. Motta de Carvalho, *Coerção e consenso na primeira república: a guerra do Contestado*, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009, p.171

l'accomplissement de pratiques collectives et la constitution de nouvelles institutions au sein des redoutes. Comme le montre la thèse de doctorat intitulée *Coercition et consensus dans la première République : la guerre du Contestado (1912-1916)* de Tarcísio Motta de Carvalho qui développe une section de sa thèse relative à l'ontologie cabocla. Il la définit « *comme un ensemble de valeurs et de représentations (...) qui comprennent comme éléments fondamentaux une forme déterminée de relation avec la terre et la nature (...)*⁷⁸⁴ ». Malgré les précautions qui semblent nécessaires à cet auteur, en vue de ne pas homogénéiser a fortiori semblables traits, les habitants du plateau catarinense ont élaboré une « représentation du monde » au sein de laquelle est inclus, un sens de la justice, établi à partir de leurs pratiques sociales. Ainsi il s'y observait des « *pratiques d'usage commun de la terre et des ressources naturelles dans les campagnes, les pinèdes et les bois natifs du plateau*⁷⁸⁵ ». Ces pratiques ont contribué à façonner l'égalitarisme caboclo durant la guerre du Contestado. Il est intéressant de constater que les parcours itinérants des moines constitutifs de la religiosité cabocla ne sont pas sans rappeler l'« errance » des karais, qu'aborde Hélène Clastres, à travers son ouvrage au sujet du *βrophétisme Tupi-Guarani*." Ces moines accordent, dans le cadre de la cosmologie qu'ils professaient, une place à Dieu, à la terre mère et à la nature. De même que la nature « prophétique » des discours qu'ils énonçaient n'est pas sans actualiser le caractère négateur des discours religieux des karais motivant la quête de la Terre sans mal.⁷⁸⁶

Maria Isaura Pereira de Queiroz à ce stade de son ouvrage en vient à formuler l'idée d'une continuité historique entre le mouvement religieux et insurrectionnel du Contestado, et des mouvements insurrectionnels qui lui sont antérieurs. Elle formule de plus l'idée d'une stabilité quant à ses valeurs culturelles et sa morale, qui semble démentir sa thèse d'un choc culturel imputable à la distinction qu'elle établit entre le Brésil du littoral et le Brésil de l'intérieur. Puis elle en vient à énoncer un fait qui instaure un lien avec certaines revendications des mouvements religieux et politiques qui occupent ma recherche. Fait et revendications en lesquels s'ancrent et se rattachent les questions de la propriété foncière, de sa délimitation et de la permanence du sentiment d'injustice, qui lui est intrinsèque compte tenu de son inégale répartition.⁷⁸⁷

L'une des interrogations de l'auteur suscite, en retour, une interrogation quant au lien qui s'établit entre la pratique relative à l'évangélisation ou la méthode de conversion telle qu'elle fut mise en œuvre par les jésuites, par exemple à travers la question de l'accommodation, et le soudain surgissement de mouvements insurrectionnels : « *Pourquoi tout un coup l'accommodation ne fonctionnait plus et un mouvement messianique avait lieu* »? L'interrogation de l'auteur laisse entr'apercevoir les résistances des populations locales, qui n'acquiescent pas à l'idée d'être les sujets passifs d'une évangélisation sur laquelle elles n'auraient aucune prise, ainsi le catholicisme devient objet d'appropriation selon un schéma ontologique qui ne lui appartient pas a priori.

L'auteur par la suite tente de résoudre la question que je pourrai formuler comme suit: pourquoi un mouvement religieux plutôt qu'un mouvement politique afin de régler des questions qui ont une pleine assise dans le monde profane ? En établissant un différentiel à partir de deux révoltes, précédemment mentionnées, engageant des protagonistes accoutumés

⁷⁸⁴ *Ibid*, p.165

⁷⁸⁵ *Ibid*, p.166

⁷⁸⁶ *Ibid*, p.168

⁷⁸⁷ Maria Isaura Pereira de Queiroz. La « guerre sainte » au Brésil: le mouvement messianique du « Contestado ». Mémoire présentée à l'École Pratique des Hautes Études, 6ème section, Paris, le 26 juin 1955 p.230-231

à l'idée de République et ayant très certainement un niveau d'instruction non équivalent à celui des jagunços, par conséquent que je suppose plus distants vis-à-vis d'une représentation du divin comme agissant.

De mon point de vue, l'auteur commet à travers cette comparaison une double erreur. D'une part, en tant qu'elle n'use pas du bon référentiel afin d'établir ses comparaisons, d'autre part, en tant que la question en elle-même paraît absurde, puisqu'il est logiquement acceptable ou point étonnant, que des personnes religieuses mobilisent des ressources religieuses afin de répondre à, ou de résoudre, des questions afférentes à leur vie quotidienne. Puisque la religion au même que titre que le mythe se veut « *un type d'explication qui cherche à expliquer tout à la fois (...) qui cherche à dégager un schème d'articulation qui rende compte de la totalité de l'expérience d'une société depuis ses rapports avec le monde (...) et puis l'ordre social lui-même, tel que cette société le conçoit, tel qu'elle le vit et tel qu'elle l'a créé* »⁷⁸⁸. Dès lors, je doute, concernant la population constitutive de son objet, d'un usage en derniers recours des ressources religieuses à des fins de résolution d'une problématique d'ordre existentiel. J'ai ainsi l'impression d'un recours, à ces figures charismatiques, similaire à celui d'usagers (accordant crédit à ces pratiques) sollicitant un guérisseur, un sorcier ou bien un marabout⁷⁸⁹.

Il s'établit dès lors une différence de degré de l'intérieur de cet usage du religieux, selon la gravité du problème auquel tel ou tel caboclo est confronté et l'autorité conférée à l'intermédiaire, ou bien, au saint sollicité.⁷⁹⁰

De nouveau, il aurait suffi à l'auteur de s'intéresser à la place et au rôle des karais dans le cadre des religions amérindiennes ou bien des marabouts dans le cadre des religions africaines, en vue de comprendre l'usage qu'ont les caboclos, population culturellement métissée, du religieux. Ainsi la fonction transcendantale que prête l'auteur à cette religion, compte tenu de l'approche spiritualiste qu'elle en a, contraste avec l'usage pragmatique que les caboclos ont de la religion.

L'auteur pose maintenant les termes de la généralisation que suivra l'hypothèse sociologique qu'elle défend, et qui serait selon elle la cause des mouvements religieux qualifiés par ses soins de « messianiques », en tant que son hypothèse met en lien le caractère utilitariste de la religion à travers les usages que les caboclos en ont et la rigidité structurelle, qu'elle prête à la société en laquelle cette religion s'inscrit. Pour l'auteur, ces deux facteurs sont le fait du Brésil en son entier. De mon point de vue, le fait qu'elle admette à la fin de son ouvrage l'hypothèse d'un possible revivalisme culturelle, selon les termes d'Eduardo Viveiros de Castro, d'une reformulation de la structure et du schéma ontologiques qui précèdent l'implantation du christianisme. Cela permet de cerner la scène primordiale d'une oppression, qui se rejoue d'après moi, à partir du schéma structurel de la société coloniale portugaise ayant suscité des

⁷⁸⁸ Claude Levi Strauss, in Claude Levi Strauss de Pierre Beuchot, Arte France, I.N.A, 1972

⁷⁸⁹ Maria Isaura Pereira de Queiroz. La « guerre sainte » au Brésil: le mouvement messianique du « Contestado ». Mémoire présentée à l'École Pratique des Hautes Études, 6ème section, Paris, le 26 juin 1955 p.230-231

⁷⁹⁰ « À la nécessité qu'avait le caboclo d'un parrain pour le défendre, étant donné l'accaparement du pouvoir par quelques-uns et le genre de rapports paternalistes qui existaient entre les chefs et les autres individus, s'associait donc la fonction utilitaire de la religion, à laquelle on s'adresse pour résoudre des problèmes qui ne trouvent pas de solution dans la dimension humaine, que ce soit dans le domaine individuel ou dans le domaine collectif. Ces deux conditions persistant dans la région, tant que les « caboclos » auront à se plaindre d'une justice inaccessible et inopérante, tant que la religion aura pour eux, au lieu d'une fonction d'élévation de l'âme ou de jouissances spirituelles, une fonction de remède pour toute sorte de maux, nous aurons toujours un climat social propice à la germination de mouvements messianiques. » Ibidem p.233

adaptations et des résistances de la part des populations ayant fait l'objet de cette oppression.
791

La pensée religieuse du Contestado ayant de manière significative, les atours et les limites de la pensée mythique, telle que l'a défini Claude Levi Strauss, en tant qu'elle s'exprime « à l'aide d'un répertoire dont la composition est hétéroclite. »⁷⁹².

Ainsi le mouvement du Contestado perpétue deux pratiques aux référents ontologiques distincts que sont la guerre (en tant qu'elle est la condition de possibilité d'une pratique religieuse et de son maintien) et la fête (en tant qu'elle fut le mode de conversion auquel les amérindiens adhéraient le plus aisément).

7.4. La question du « prophétisme » : à propos des religions Tupi.

Cette section a pour but de souligner les formes religieuses qui préfigurent ce que j'ai identifié sous l'intitulé "mouvements religieux de restructuration culturelle". Pour autant, il ne saurait être question d'établir une relation de stricte similitude entre ces formes religieuses, compte tenu de la nature ontologiquement modulée des mouvements religieux de restructuration culturelle du Brésil. Je poursuivrai ainsi ma critique à l'endroit d'un usage conceptuel religieusement situé en vue de rendre compte de la réalité de religions ontologiquement « autres ».

Avant d'aborder la question du « prophétisme », en tant qu'il promeut une désorganisation sociale qui le rend difficilement classable, d'après Hélène Clastres, sous la notion de « messianisme ». Je voudrais rendre compte de la dimension thérapeutique prêtée aux agents qui y sont liés afin d'établir un lien avec les paragraphes qui précèdent, dès lors que la religion y est évoquée comme un remède. Point à partir, duquel je suppose une continuité entre la religion amérindienne de la Terre sans mal et celle, chrétienne et modulée, du Contestato (en complément des similarités ontologiques précédemment soulignées).

À ce propos Hélène Clastres écrit:

« Le terme pajé (...) se réfère à ce qu'on entend traditionnellement par chamane: celui chargé de guérir le mal ou, à l'occasion de l'infliger et qui, du seul fait de l'ambiguïté de ses dons, est un homme toujours craint et respecté, sachant fort bien au demeurant faire rémunérer ses services. Cardim fait la même distinction et ajoute que les indiens ne croient pas spécialement aux chamanes; simplement ils les jugent capables de guérir. Il veut dire qu'on ne les considère pas comme des êtres surnaturels, qui seraient honorés comme tels; ceci n'est le cas que pour quelques-uns d'entre eux: ceux qui portent le titre de caraïba, c'est à dire, selon Cardim, saint ou sainteté. (...) »⁷⁹³.

⁷⁹¹ « C'est toujours un groupe opprimé qui déclenche le mouvement. Celui-ci représente une solution constructive offerte aux souffrances collectives, il vise l'établissement d'un nouvel équilibre social. Nous ne pouvons pas l'interpréter comme un mouvement autistique, une fuite du réel ; il est, au contraire, une force vivante qui agit sur le réel pour le modifier. Dans le cas du Contestado, de nouveaux rapports socio-politiques doivent s'établir pour que cessent les souffrances collectives. Il paraît que c'est le secteur que c'est le secteur culturel proprement dit qui demande une solution, dans le cas des mouvements contre acculturatifs. L'équilibre que les mouvements messianiques ont à rétablir sera alors différent suivant les conditions spéciales qui amènent son déroulement. Ils seront des moyens de renaissance culturelle ; ils réaliseront un équilibre culturel différent et intégrant des éléments nouveaux dans une configuration culturelle diverse. » Ibidem p.259

⁷⁹² Claude Levi Strauss. La pensée sauvage. Plon (édition de poche). Paris (1962) p.30

⁷⁹³ Hélène Clastres. La Terre sans mal: le prophétisme tupi-guarani. Seuil. Paris. 1975. p.46

Les moines fondateurs du mouvement du Contestado, en tant qu'ils leur étaient prêtés des vertus thérapeutiques, étaient donc vénérés tels des êtres surnaturels qui occupent une place similaire à celles des caraïbas ou karaïs des religions Tupi.

Hélène Clastres émet une critique radicale à l'endroit de l'usage de la notion de messianisme⁷⁹⁴ afin de classer les mouvements afférents aux religions Tupi, tout en distinguant la teneur strictement religieuse ou bien strictement politique des mouvements sociaux amérindiens. Cependant il est à noter une imbrication différenciée du religieux et du politique dans le cadre du Christianisme, et celui des religions Tupi. La configuration qui m'intéresse au sein de ce chapitre procède d'une hybridation entre le Christianisme et la religion de la Terre sans mal, en tant que cette seconde y est réélaborée afin de contrevenir à la désagrégation culturelle et sociale qui se posent telle la conséquence de la situation coloniale⁷⁹⁵.

Ainsi à travers les interprétations qui sont faites concernant les mouvements religieux de restructuration culturelle, j'ai le sentiment d'une transposition du modèle (ou de la structure) du Christianisme à des contenus qui lui sont extérieurs. Pour autant je fais l'hypothèse que ce modèle ou cette structure fit l'objet, d'un point de vue historique, d'une appropriation (selon l'idée émise par Marshall Sahlins dans son article intitulé *Cosmologies du capitalisme*) par les populations significativement contraintes (du fait de la colonisation) afin de renouveler les contenus ontologiques qui étaient les leurs. En somme l'élan de restructuration culturelle procède, de ce point de vue, de l'activité des populations produite en réaction à la volonté de puissance qui leur est imposée, et qui, je suppose, les réduirait à une totale absence si celles-ci ne faisaient rien.

Je peux, à ce propos, citer en guise d'exemple le mouvement religieux de la Santidade de Jaguaripe, en tant qu'il préfigure, selon moi, les mouvements religieux de restructuration culturelle du Brésil. Je mentionnerai à sa suite un mouvement insurrectionnel amérindien donnant a priori raison à l'interprétation d'Hélène Clastres, en tant qu'il paraît d'une part pleinement religieux, d'autre part pleinement politique⁷⁹⁶

L'épisode relatif à la Santidade de Jaguaripe illustre d'un point de vue historique, des pratiques rituelles associées à la modulation des ontologies amérindiennes et judéo-chrétiennes⁷⁹⁷. Dès lors, l'extrait de texte référencé donne l'impression, à travers les exemples choisis d'une réponse des amérindiens équivalente à l'oppression qu'ils ont enduré, en somme le contexte violent (sachant que les jésuites aussi pratiquaient l'esclavage) d'une déstructuration sociale, culturelle et symbolique, à la suite d'un regroupement de population, appelle un mouvement de restructuration culturelle à partir de l'usage et/ou de l'appropriation des ressources se posant telle la cause de cette déstructuration. Le contexte quant à lui des plus violents d'une guerre et d'une mise en esclavage de ces populations appelle en retour une réponse violente de rejet vis-à-vis de ce contexte d'oppression. Et il n'est pas établi, à travers ce second exemple, si les amérindiens en appellent à la religion de la Terre sans mal, et à vrai dire, son évocation ne pourrait que justifier, a priori ou a posteriori, cette légitime réaction. Et il faudrait, par ailleurs, s'intéresser au motif ou bien plutôt au prétexte ayant servi à cette guerre dite « juste » vis-à-vis des indiens Carijo, qui semble-t-il, s'étaient adonnés à un cannibalisme

⁷⁹⁴ Ibidem p. 72

⁷⁹⁵ De ce point de vue, la fonction critique des religions Tupi, mise en exergue par Hélène Clastres, semble s'y reproduire.

⁷⁹⁶ C. de Castelnuovo-L'Etoile, *Les ouvriers d'une vigne stérile: les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil*, Centre culturel Calouste Gulbenkian, Paris, France, Portugal, 2000, p. 117

⁷⁹⁷ Voir à ce propos les chapitres 3, 4, 5 de R. Vainfas, *A heresia dos Índios: Catholicismo e rebeldia no Brasil colonial*, Companhia das Letras, 2005.

rituel en lien avec leur religion en dévorant l'évêque de leur région. Ainsi il est possible d'interpréter ce fait tel un élan de restructuration d'une pratique rituelle, réprimée à la suite de l'évangélisation, qui était le fait de ces amérindiens avant leur entrée et leur détention dans les aldéias.

Ainsi la critique d'Hélène Clastres donne lieu ou est le fait d'un procédé méthodologique deux registres analytiques a priori distincts⁷⁹⁸. Hélène Clastres, à travers sa critique du « messianisme » en vient donc à distinguer deux systèmes conceptuels non moins distincts, d'une part celui relatif à la notion de « messianisme » comme ne correspondant pas au mode de fonctionnement des religions Tupi, rattachée à la notion de « prophétisme », qui à l'inverse du « messianisme » tel qu'Hélène Clastres le restitue, ne vise pas à restructurer un ordre culturel déchu mais se pose tel l'envers critique et négateur de changements à venir⁷⁹⁹. Le schéma dépeint par Hélène Clastres, des mouvements « messianiques », correspond trait pour trait au projet des jésuites à travers la constitution des aldéias. Donc la notion de mouvement « messianique » semble mieux correspondre au projet des représentants de l'expansion coloniale du Portugal, en tant qu'il fut religieux et politique.

Pour autant, je ne saurais me satisfaire du champ sémantique associé à la notion de « prophétisme », qu'elle singularise cependant, afin de rendre compte de la spécificité ontologique des religions Tupi-Guarani.

En effet, pourquoi Hélène Clastres n'affirme-t-elle pas l'absolue singularité du karai ? Terme qu'elle traduit préalablement par « saint ou sainteté » afin de le distinguer du pajé, terme qu'elle traduit par « chamane ». Sachant que le terme de saint, et la sainteté qui lui est afférente, réfèrent à un point de vue religieusement situé. Elle eût pu, semble-t-il, tout aussi bien rendre compte de cette distinction à travers les termes de spécialiste rituel à vocation thérapeutique, ou de guérisseur, afin de rendre compte de la fonction du pajé, puisque le pajé est effectivement guérisseur. Et de spécialiste rituel à vocation politique afin de traduire la fonction du karai, puisque le karai est un certain type de « chamane⁸⁰⁰ ». Dès lors, l'usage des termes de « saint », de « sainteté » ou de « prophète » en vue de rendre compte de la dimension religieuse (ontologiquement distincte des « monothéismes ») inhérente à la structuration des sociétés Tupi-Guarani semble distancié de leur réalité.

Dans la continuité du questionnement relatif à l'usage de la notion de « prophétisme⁸⁰¹ », dans la mesure où l'emploi de ce terme participe de mon point de vue d'une adhésion a priori à un système de pensée religieusement situé, terme qui lui permet par ailleurs de faire l'économie d'une analyse linguistique rigoureuse, puisqu'en effet, elle ne fait qu'évoquer le contexte méta-discursif associé à l'énonciation des termes de cette religion, à travers l'idée que les discours religieux des Tupi-Guarani seraient concomitants aux conditions « super-structurelles » de leurs existences.

Dès lors, je voudrais interroger la pertinence de cette redéfinition de la notion de « prophétisme », sachant qu'il ne s'agit pas à travers l'intention de l'auteur de rendre compte

⁷⁹⁸ Hélène Clastres. *La Terre sans mal: le prophétisme tupi-guarani*. Seuil. Paris. 1975. p.65

⁷⁹⁹ « *Loin du schéma classique des mouvements messianiques où le religieux et le politique convergent dans la réalisation d'un projet commun: la survie d'une société qu'une autre menace dans son existence propre. Parce qu'autour d'elle se cristallisent toutes les valeurs culturelles traditionnelles, la religion est alors la force de cohésion qui peut le mieux répondre à une mise en question qui vient du dehors. Le prophétisme tupi est l'inverse d'un messianisme: issu d'une culture qui secrète elle-même sa propre mise en question et où la religion, parce qu'elle est le lieu de cette critique, engendre la dispersion.* »

⁸⁰⁰ Terme dont j'indiquerai la provenance un peu plus loin. Celui-ci assume au besoin le rôle de chef guerrier.

⁸⁰¹ Ibidem p.141

d'une réalité syncrétique. Je m'appuierai pour cela sur les éléments sociologiques afférents à la religion de la Terre sans mal dès lors que les discours qui s'y rapportent se rattachent aux empirismes du vivre ensemble des sociétés Tupi et Guarani, et à leurs éventuels devenir (ou non devenir). Ainsi qu'à leur dimension religieuse, à travers la question de l'inaccessible salut que cette religion suppose, ou bien celle, de la croyance en l'avènement d'un homme-dieu (trait que certains lecteurs pourraient interpréter tel un emprunt au christianisme). Ce qui n'explique pas le choix effectué par Hélène Clastres de la catégorie de « prophétisme » en vue de rendre compte de la singularité religieuse, nomade et mobilisatrice de la Terre sans mal. Si ce n'est comme je l'ai précédemment remarqué, concernant la notion de « messianisme », en vue de souligner un trait d'affinité historiquement contraint entre les ontologies amérindiennes et judéo-chrétiennes. Et somme toute, l'usage d'une toute autre catégorie structurée ou sémantisée en dehors des termes constitutifs de cette singularité aurait été, d'un point de vue formel, tout aussi arbitraire.

Cependant le choix d'Hélène Clastres de mon point de vue n'est pas tout à fait innocent, en effet, la traduction du terme de karai, et l'usage de la notion de « prophétisme », lui viennent des traductions de ce terme effectuées par des missionnaires. À propos desquelles Charlotte de Castelnau-l'Estoile écrit, dans un article intitulé *Les frontières religieuses dans le Brésil du XVIème siècle*, la chose suivante:

« Quelle est la frontière par rapport à laquelle se définissent les missionnaires ? Dans le cas du Brésil, les missionnaires se définissent par rapport à la religion tupinamba, qui n'est pas une donnée mais qui est construite par ces mêmes missionnaires. La religion tupinamba est problématique pour les religieux occidentaux qui ont du mal à cerner la nature de la religion des Indiens qu'ils définissent tantôt comme des hommes sans religion, tantôt comme des hommes soumis à leurs « Karai » ou Caraiba, personnages ambigus, figures positives dotés de nombreux pouvoirs mais aussi négatives qui apportent maladie et mort. Les religieux traduisent ce terme par « prophètes », « sorciers » ou « saints ». Ce que les anthropologues et les historiens d'aujourd'hui désignent par l'appellation commode de chamanisme tupi est cette religion tupinamba définie par les missionnaires. »⁸⁰²

Ce fait établi par Charlotte de Castelnau l'Estoile, ainsi que la référence mentionnée par Hélène Clastres, renvoient implicitement à l'ouvrage d'Alfred Métraux, intitulé la religion Tupinambá et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani. Cette commune référence m'oblige à me pencher sur la manière dont furent abordés et remaniés les mythes Tupi.

7.5. De la religion des Tupinamba à la diversité dénomminative des dieux et de leurs actions

Au cours de cette section, après une critique de la lecture des mythes Tupinambá par Alfred Métraux, je soulignerai les effets mytho-logiques de la coprésence des Européens et des Amérindiens en cette région du monde.

L'ouvrage d'Alfred Métraux débute sur la présentation des dieux ancêtres rattachés, sûrement par commodité, à l'intitulé religion Tupinamba (bien que l'on pourrait s'attendre comme le signifiait Hélène Clastres à ce qu'il ne soit question que de mythologie.)

⁸⁰² C. de Castelnau-L'Estoile, « Les frontières religieuses dans le Brésil du XVIe siècle : le chamanisme colonial des missionnaires jésuites et des Indiens tupinamba », *Cahiers des Amériques latines*, 2011/2, n° 67 (mai 2012), pp.89-113.

Ainsi Monan, l'un des dieux ancêtres de cette mythologie, est ainsi affublé des termes de « dieu civilisateur » en vue d'être distingué d'un « dieu transformateur » qui renverrait a fortiori, d'après Alfred Métraux, à l'idée d'un seul et même dieu⁸⁰³.

L'attribut critiquable de « civilisateur », concernant le dieu-ancêtre Monan semble imputable à André Thevet (comptant parmi les sources d'Alfred Métraux). Cette figure est ici à entendre du point de vue de la création de la vie⁸⁰⁴ et du moyen de perpétuer celle-ci, à travers la création de la végétation nécessaire à l'agriculture transmise par Maire-monan aux ancêtres, figure qui est à l'origine de la façon qu'ont les Tupi de s'organiser socialement et de se gouverner. Maire-monan et Monan étant des personnages identiques selon Alfred Métraux, bien que l'on puisse supposer que l'adjonction du substantif « Maire » (je base mon assertion sur la traduction de ces termes en langue française) ait un sens d'un point de vue vernaculaire car ainsi, semble-t-il, s'en trouve distinguer une première figure divine d'une seconde. Maire-monan s'étant transfiguré en enfant durant une période de famine⁸⁰⁵.

Alfred Métraux, à la suite d'André Thevet, raisonne selon l'idée que le dit « dieu civilisateur » et le « dieu transformateur » sont les deux attributs d'une seule et même substance. Ces dieux sont définis selon les termes de leurs actions respectives, il est possible de poser l'hypothèse qu'il s'agit de deux attributs, relatifs à deux séries finies d'attributs exemptes de l'idée d'une commune substance⁸⁰⁶, c'est à dire d'une infinité d'attributs. Ainsi, il y aurait au minimum deux dieux (si ce n'est plus) qui seraient pour eux-mêmes les référents que sont les possibles de leurs actions à l'origine de la mythologie Tupi et non deux dieux qui se fondraient en une seule et même substance, à la manière du christianisme comme le supposent Alfred Métraux et André Thevet.

À réduire ainsi diverses figures du divin, distinctes d'un point de vue linguistique, en une seule et même figure revient à éluder l'idée d'une multiplicité des figures du divin, en tant que les dieux sont nominalement multiples.

Je voudrais partir du principe d'équivalence entre les hommes et les dieux (à travers la figure du karai), mis en exergue par Hélène Clastres, et y joindre l'idée que les dieux s'équivalent entre eux du point de vue de la finitude de leurs attributs. Ainsi les dieux s'en trouveraient nominativement distincts du fait de la finitude des attributs qui les fondent et qui se déduisent de leurs actions. Ce qui n'empêche pas que les dieux puissent avoir des attributs semblables. Dès lors, la dénomination des dieux s'en trouve étroitement liée à des schémas d'action. Les noms des dieux désignent des schémas d'action dès lors que les dieux sont définis à travers le possible de leurs actions.

Ainsi pour distinguer les dieux entre eux, il suffit d'avoir recours à la finitude de leurs attributs. C'est à dire, à ce que tel dieu fait et ce tel dieu ne fait pas. Sachant qu'une identité d'action est toujours envisageable, dès lors que les attributs des dieux sont déduits de leurs

⁸⁰³ « *Ehrenreich suppose avec raison que Maire-Monan et Monan ne sont qu'une seule et même personne (...)* » A. Métraux, *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani / thèse complémentaire...par A. Métraux ; Faculté des lettres de l'Université de Paris*, E. Leroux, Paris, 1928, p.9

⁸⁰⁴ La terre, le ciel, les oiseaux et les animaux, dus à Monan. Puis par la suite, l'océan et les rivières, éléments qui ne sont le fait de Monan.

⁸⁰⁵ A. Métraux, *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani / thèse complémentaire...par A. Métraux ; Faculté des lettres de l'Université de Paris*, E. Leroux, Paris, 1928 p.10

⁸⁰⁶ Voir à ce propos la définition donnée par Spinoza de la substance: « Par Dieu j'entends un être absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs (...) » in G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, France, 1985, p.9.

actions, sans qu'il soit nécessaire d'avoir recours à l'idée que des attributs semblables réfèrent à l'identité d'un seul et même dieu, comme le suppose Alfred Métraux.

Puisque deux séries distinctes d'attributs finis ne supposent pas leur exclusion mutuelle, elles peuvent ainsi entretenir des similitudes du point de vue des attributs qui les constituent. Ainsi à l'endroit de l'identité supposée entre Maire-noman, Sommay et Maire Ata, décrite p.11-12 et 13 de l'ouvrage d'Alfred Métraux, je suppose au contraire trois figures distinctes, semblables du point de vue des attributs qui sont les leurs, c'est à dire semblables du point de vue des actions qu'elles accomplissent (en tant que l'action détermine l'attribut). Point de vue qui expliquerait le lien de parenté que Thevet leur prête (l'identité d'action fonderait la parenté des dieux) en tant que Maire-Pochy est considéré comme un familier et non comme un parent, puisqu'il symbolise une série distincte d'attributs. Marie-Pochy est de plus identifié à deux autres dieux qui lui sont semblables, du point de vue de certains de ses attributs, relevant d'une part de sa morphologie et d'autre part du symbolisme associant divinité et soleil. Autrement dit, à Tatu-Tunpa parce qu'hideux et défiguré, malgré sa dissemblance de forme, en effet, l'un est homme et l'autre animal, et à Caroubsouz parce qu'identifié au soleil.

Ces faits donnent ainsi lieu à une série distincte de mythes, de la série incluant Maire-noman, Sommay et Maire Ata. Mythes qui ne signifient pas que l'on puisse confondre Marie-Pochy, Tatu-Tunpa et Caroubsouz et les assimiler à un seul et même dieu.

Il est pour le moins surprenant, au regard de l'extrait à suivre au cours duquel Alfred Métraux usa très certainement d'un principe méthodologique le distanciant des catégories des agents, qu'il n'est pas pris à la lettre les écrits réunis par André Thevet, et les indiens eux-mêmes, qui pourtant établissent ces distinctions. Car l'omission de ces distinctions s'effectue au bénéfice des versions unanimes des missionnaires visant à établir l'existence d'un dieu unique sous l'égide de versions mythiques par leurs soins rapportés, selon une terminologie incombant à leur propre religion ou sous l'effet de récits par leur présence générés.

Ainsi Alfred Métraux, sous couvert d'une critique de la méthode d'André Thevet, en vient à corroborer la version historiographiquement établie par les missionnaires, et ce, à leur avantage en supposant que les indiens Sipaia calquent la méthode d'André Thevet alors que c'est peut-être André Thevet qui calque, à travers son récit, la méthode des Indiens, ce qui lui vaudrait, par ailleurs, d'agir en bon ethnographe⁸⁰⁷.

Pour se résumer, selon Alfred Métraux, André Thevet procéderait par unicité du récit et une multiplicité des personnages alors que pour lui la multiplicité des personnages serait révélatrice de l'unicité d'un seul et même dieu parmi une pluralité de dieux dits « civilisateurs » nominalement distincts. Comme je l'ai précédemment montré, l'identité des attributs ne signifie pas que l'on puisse en référer à une seule et même série d'attributs. C'est à dire qu'il me semble improbable d'ajuster le nombre des dieux à l'identité de leurs attributs, car cela équivaldrait à supposer leur nombre en fonction de l'identité de leurs actions et reviendrait à dire que deux personnes distinctes sont une parce qu'elles agissent de la même façon.

Ainsi selon ce raisonnement, tout dieu constitué du point de vue d'une série finie d'attributs équivaut, mais n'est pas substituable, à tout autre dieu constitué de ce même point de vue. En tant que les attributs constitutifs de leurs séries finies d'attributs peuvent être identiques.

⁸⁰⁷ Cette appréciation est à dire vrai, totalement contraire à l'appréciation de Frank Lestringant dans sa préface des Singularités de la France Antarctique, pour qui l'ethnographie d'André Thevet totalement est quasi nulle. Toutefois l'usurpation dont se rendit coupable cet auteur l'amena à recueillir des récits de premières mains auprès de commerçants qui avait noué alliance avec les tribus amérindiennes de la baie de Rio.

De plus, l'identité des attributs ne peut supposer l'idée d'un dieu unique puisque deux dieux sont nécessaires pour établir les termes de cette identité. Il y a donc là multiplicité, le raisonnement serait le même si l'on était en présence de trois ou N (lettre désignant un multiple indéterminé) dieux qui s'avéraient semblables ou identiques du point de vue des attributs constitutifs de leurs séries finies d'attributs.

Bien que je n'accorde pas de crédit à l'origine soi-disant démoniaque de l'ancêtre Sipaia, filiation symbolique supposée par les missionnaires, assimilant les religions ou les mythologies amérindiennes à l'œuvre du malin. Il me semble nécessaire de devoir prendre au sérieux la question de la multiplicité des dénominations des dieux, sous tous les angles d'approche possibles, d'autant qu'elles peuvent, si celles-ci réfèrent à une seule et même substance comme le suggère Alfred Métraux, procéder d'un changement de statut. Telle l'entrée en paternité du dieu, point de vue que corrobore l'idée d'une diversité des récits et de l'unicité supposée du personnage par-delà la multiplicité de ses dénominations, en tant que cette multiplicité rendrait compte d'une diversité statutaire, autrement dit multisituée, du dieu. Cependant, en l'état de ma lecture du texte d'Alfred Métraux, ce sens s'avère implicite, et demanderait à titre d'hypothèse d'être étayé.

Maintenant, compte tenu des remaniements successifs des mythes et récits rendant compte de l'hétérogénéité ontologique Tupi (sous couvert d'homogénéisation culturelle), à des fins d'intérêt religieux, ou éditoriaux et littéraires, le missionnaire devenant la figure « héroïque » du genre incombant aux récits de voyage. Il me faut supposer, à des fins de déconstruction de ces filtres successifs, les religions Tupi telles des altérités religieuses radicales, c'est à dire comme ayant été totalement déprise de l'idée d'un Dieu transcendant et unique, au bénéfice de l'hypothèse d'une multiplicité de dieux, de demiurges, ou de héros culturels révélateurs de la pensée immanente des Indiens Tupinamba. Chaque version de mythes, attestant selon cette hypothèse, d'une variation, d'une discontinuité ou bien d'un parallèle que cette pensée établie entre des faits visibles et le monde des invisibles, entre une distribution identique d'attributs constitutifs de séries finies d'attributs, par-delà la diversité des formes (principe au fondement du multi-naturalisme amérindien).

Ainsi l'extrait que je vais maintenant retranscrire, induit deux hypothèses, par adjonction de filtres successifs et distordus. Cet échantillon mythologique Tupinamba, dont je voudrais restituer la logique, au moyen de l'interprétation des missionnaires, rapporté par Alfred Métraux, qui assimilent Saint Thomas⁸⁰⁸, Zomé, Sumé et Maire-monan à un seul et même personnage, afin de me figurer la manière dont les missionnaires vécurent leur expérience à proximité des Indiens Tupinamba. Ce vécu expérientiel participe de l'idée d'une projection de leur propre mythologie à travers les termes de leur présence, en ces Terres-Neuves. Puisque ces terres nouvelles ont déjà été foulées par leur saint qui s'avère être l'ancêtre fondateur des Indiens (selon le principe d'équivalence établie entre Saint Thomas, Zomé, Sumé et Maire-monan), ainsi il se noue une parenté spirituelle entre les missionnaires en charge d'évangéliser les Indiens et ces mêmes Indiens qui s'en trouvent ainsi former, de manière implicite, le contingent évangélisable d'un christianisme en puissance, au sens téléologique du terme, puisque descendants d'un saint. En cette idée empruntée à la lecture Deleuzienne de la morale⁸⁰⁹, que la

⁸⁰⁸ L'assimilation à Saint Thomas, Sumé et Thomé étant qualifiée par Alfred Métraux de fantaisie. A. (1902-1963) Métraux, *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani / thèse complémentaire...par A. Métraux ; Faculté des lettres de l'Université de Paris*, E. Leroux, Paris, 1928, p.21

⁸⁰⁹ Extraite de son cours du 09/12/1980 consultable sur internet à l'adresse: http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php?id_article=137

fin du missionnaire est de réaliser l'essence du christianisme. Je suppose, dès lors, le moralisme du missionnaire tel un processus de réalisation de cette essence. Par ailleurs, il est possible de déceler à travers cet extrait, une sorte d'allégorie de la fuite de Moïse, moins son peuple, du désert du Sinaï⁸¹⁰, suite à l'hostilité dont les Indiens font preuve vis-à-vis du « saint » - ancêtre (autre allégorie, rendant très certainement compte de l'hostilité légitime des Indiens vis-à-vis des missionnaires au regard de la forme d'imposition coloniale de cette présence). Les Tupinambá occuperaient ainsi, à travers l'allégorie sous-tendue par le récit des missionnaires, prêté aux Tupinambá, une place similaire à celle des Égyptiens de l'ancien testament, représentant dans l'imaginaire de ces missionnaires une figure de l'oppression. Ainsi, selon cette hypothèse et l'extrait rapporté par Alfred Métraux, découle l'idée, certes interprétative, que pour les missionnaires les Tupinambá sont à la fois des parents spirituellement proches forgeant le socle d'un christianisme en devenir et des figures hostiles contre lesquels se retourne la puissance d'oppression dont ils sont les émetteurs. Cette sorte d'autolégitimation du fait missionnaire procède ainsi par inversion du réel afférent à la situation coloniale, figure inversée en laquelle les opprimés (les Tupinambá) sont transfigurés en oppresseurs et les oppresseurs, en opprimés religieusement légitimés.

Ainsi le récit d'Alfred Métraux relatif aux mythes des Indiens Tupi, m'apparaît parsemé de récits mythiques « à figures inversées » qui procèdent, à titre d'hypothèse d'une possible légitimation du fait missionnaire et colonial par réélaboration des sources mythiques par les missionnaires. Voici un extrait du texte d'Alfred Métraux qui me semble à ce sujet des plus parlants: « *Les Tupinamba cherchèrent tout naturellement à s'expliquer par la tradition du dieu civilisateur la différence qui les séparait des Européens. L'arrivée de ces étrangers mystérieux et les objets merveilleux qu'ils apportaient enrichirent l'ancien mythe d'un nouvel épisode: « Ces dictes Prophètes présentèrent à notre Père, dont nous sommes descendus, deux espées; l'une de bois l'autre de fer, et lui en baillèrent le choix. Il trouva l'espée de fer trop pesante et esleut celle de bois. À son refus le père dont vous êtes sortis qui fut plus avisé prit celle de fer. Et depuis nous fusmes misérables.*⁸¹¹ »

À travers ce récit « mythique » prêté aux Indiens, ceux-ci en présence des Européens, s'en trouveraient conscients de la condition matérielle de leur être au monde, différemment constituée de celle des Européens, confortés dans l'asymétrie armée que leur culture matérielle pourvoit. Dès lors, il est possible d'y voir, soit une forme de condensation mythique dont je rapporterai, plus loin, la manière dont ce concept a été défini par Carlos Fausto, soit un récit mythique à « figures inversées ». Autrement dit un récit réélaboré par les missionnaires à des fins de légitimation du fait missionnaire, d'autant que ces récits sont formés à partir d'énoncés rapportés, dont j'ai montré, au cours de mon ethnographie, l'instrumentation à laquelle ils sont sujets (cf. chapitre 6).

Sachant pour finir, qu'il est possible d'entrevoir à travers ce récit, le thème mythique de la prédestination relative aux conditions matérielles des êtres au monde, telle qu'elle existe dans l'ontologie chrétienne.

Une seconde hypothèse suggère une réduction des mythologies Tupi à travers le prisme de la mythologie des missionnaires, leur permettant ainsi de transformer l'inconnu de ces terres

⁸¹⁰ En cette idée inspirée le commentaire de Frank Lestringant à propos de la posture littéraire de Polydore Vergile, F. Lestringant, « Préface », dans *Les Singularités de la France Antarctique*, La Découverte/Maspéro, 1983. pp. 24-25

⁸¹¹ A. Métraux, J.-P. Goulard et P. Menget, *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani*, Presses Universitaires de France, Paris, France, 2014, p.50

nouvelles, en connu. Selon un procédé quelque peu similaire à celui employé par Mathurin Héret, reliant les Indiens Tupinamba aux figures historiques et mythologiques de la Grèce antique.⁸¹²

Cette remarque une fois énoncée ne vise qu'à souligner l'ethnocentrisme implicite des faits rapportés par les missionnaires, et non à stigmatiser la procédure comparative, propre à l'anthropologie qui opère, par-delà l'espace et le temps. D'autant que l'ethnocentrisme qui opère à travers ces récits mythiques à figures inversées, à des fins de légitimation de l'évangélisation des Amérindiens par ces mêmes missionnaires, comme je vais le montrer à travers l'extrait qui fait l'objet de mon commentaire depuis plusieurs paragraphes. Celui-ci rend compte du bricolage opéré par la pensée missionnaire qui procède par réduction d'une mythologie méconnue, à travers les termes, d'une mythologie qui leur est propre:

« Les Indiens », écrit le père Nobrega, « disent que saint Thomas, qu'ils appellent Zomé, passa par ici et cela leur fut transmis par leurs ancêtres. Ils disent aussi que ses traces sont marquées sur les bords d'une rivière. Pour me rendre compte de la vérité de ces assertions, je fus les voir et je distinguai de mes propres yeux quatre empreintes de pieds avec les orteils que la rivière couvre de ses eaux lors des crues. Ils racontent qu'il laissa ces traces lorsqu'il fuyait devant les indiens qui voulaient le tuer à coups de flèches. Arrivé en cet endroit, la rivière s'ouvrit et il la franchit sans se mouiller. De là il se rendit aux Indes. Ils ajoutent que les flèches qui lui étaient décochées rebondissaient contre ceux qui les avaient tirées et que les arbres s'écartaient devant lui pour lui faire place. Les indiens disent aussi qu'il leur a promis de revenir les voir. »

Une tradition semblable existait chez les Tupi de la région de Bahia: Saint Thomas (Sumé) était venu parmi eux et leur avait fait connaître les vertus du manioc, mais les hommes, au lieu de lui en être reconnaissants, voulurent le manger. Le saint, acculé contre la mer, dut pour sauver sa vie faire un bond extraordinaire qui lui permit de retomber sur l'Ilha do Maré. Il laissa à l'endroit où il avait pris son élan les traces de ses pieds. Cet épisode de la vie du héros civilisateur, tel qu'il nous est relaté par ces deux missionnaires, constitue un pendant fidèle du passage de Thevet où nous est rapporté l'hostilité croissante des hommes vis-à-vis de Maire-monan (qui compte tenu de l'équivalence karai-dieu telle que l'a mise en exergue Hélène Clastres et de l'hostilité dont les Tupi-Guarani peuvent faire preuve vis-vis de leur karai, n'est pas étonnant) et la ruse à laquelle ils ont recours pour le tuer. Là aussi, le dieu acculé à la mort est obligé de faire un saut. Le motif est le même, quoique les détails diffèrent sensiblement. »⁸¹³

L'interprétation relative aux inscriptions rocheuses d'empreintes de pieds, prêtée par les missionnaires aux Indiens, semble peu probable comme l'a relevé Alfred Métraux, compte tenu du schème perceptif qui leur est propre.

Dès lors, cette forme de réduction de la mythologie des indiens Tupinamba à travers le prisme de la mythologie des missionnaires confirme la thèse d'un entrecroisement interprétatif: des Amérindiens quant à la présence des Européens, et des Européens quant aux pratiques et à la tradition mythologique des Amérindiens. Cette thèse débute l'article de Carlos Fausto, intitulé *Faire le mythe. Histoire, récit et transformation en Amazonie*. Ainsi cet entrecroisement

⁸¹² F. Lestringeant, « Préface », dans *Les Singularités de la France Antarctique*, La Découverte/Maspéro, 1983, p. 21

⁸¹³ A. (1902-1963) Métraux, *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani / thèse complémentaire...par A. Métraux ; Faculté des lettres de l'Université de Paris*, E. Leroux, Paris, 1928, p.17

donne lieu, d'une part, à un principe de condensation que relève Carlos Fausto à propos des récits mythiques Parakanã, qui s'inscrit dans la continuité des observations d'Alfred Métraux, concernant l'assimilation des Européens à la mythologie Tupinambá⁸¹⁴. Celle-ci consiste en un nouvel arrangement du mythe à travers l'inclusion de motifs, telle la figure du « blanc ». Et d'autre part, selon l'hypothèse qui régit mon interprétation des récits des missionnaires, à des « mythes » dont les figures inversées adviennent à des fins de légitimation du fait missionnaire. Ces deux formes de récits donnent lieu à une condensation mythique, au sens de Carlos Fausto, c'est à dire à une procédure de mythification entrecroisée de la coprésence historique de ces groupes humains en cette région du monde, de part et d'autre de chacun des termes de cette coprésence.

Au passage, je voudrais souligner le fait attendant aux récits relatifs aux héros culturels Tupinambá, en lesquels ceux-ci s'avèrent caractériser par des verbes d'action: les héros culturels créent, enseignent, transmettent, transforment, montrent, donnent, commandent. Ce qui va me permettre, d'une part, de faire le lien avec l'action mythique telle que la rapporte Carlos Fausto à travers l'article précédemment cité en tant qu'il la relie aux mouvements « messianiques » et « millénaristes » du XVIème siècle (il fait à ce propos référence à l'ouvrage de Ronaldo Vainfas dont je rendrai compte de certains des aspects plus loin), et d'autre part, d'éclairer la théorie de l'action sous-jacente aux premiers chapitres de mon ethnographie. Puisque, d'après Carlos Fausto, l'action transformatrice requiert l'actualisation d'un temps mythique. Afin que celle-ci soit effective, l'action créatrice engage des capacités non humaines.

L'un des paragraphes de fin de son article synthétise mon intention de considérer le point de vue des amérindiens à travers la dynamique instaurée par les mouvements religieux de restructuration culturelle⁸¹⁵.

Les Amérindiens, selon Alfred Métraux semblent réinterpréter leurs mythes à la lumière du heurt causé par l'altérité européenne venue jusqu'à eux, les assimilant ainsi à l'un de leurs dieux-ancêtres. Simplement, il est à noter que le premier critère d'évaluation relatif à cette affiliation symbolique, entre l'ancêtre et l'altérité européenne, telle que la rapporte André Thevet est une fois de plus l'action.⁸¹⁶

En somme la terre, la foudre, le feu, les eaux, la végétation, les oiseaux, les animaux, les hommes, les femmes, l'agriculture: soit la technique relative à la culture de la terre, l'organisation sociale et politique sont le fait, selon les Tupinambá, des actions des dieux-ancêtres. Ce que dit la mythologie Tupinambá (et les mythologies qui y sont apparentées) pourrait se résumer de la façon suivante: au commencement était l'action, autrement si l'ontologie catholique fait primer le verbe en tant qu'il crée ce qu'il nomme. L'ontologie Tupi-Guarani fait primer un préalable au monde et à sa création: l'action, en tant qu'elle est à la fois humaine et non humaine, c'est à dire, historique et mythologique.

Je voudrais clore ce détour par l'ouvrage d'Alfred Métraux, qui demanda d'être brièvement revisité dans le cadre de ce chapitre, afin de faire contrepoids à l'effet d'occultation qui m'est apparu à travers l'étude de l'ouvrage de Maria Isaura Pereira de Queiroz, et le courant herméneutique auquel elle s'associe (d'autant que cet ouvrage figure parmi ses sources).

⁸¹⁴ Ibidem, p.21

⁸¹⁵ C. Fausto, « Faire le mythe. Histoire, récit et transformation en Amazonie. », *Journal de la société des américanistes*, n° 88 (2002), pp. 69-90.

⁸¹⁶ Alfred Métraux, *La religion des Tupinamba et ces rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Librairie Ernest Leroux, Paris, 1928, p.21

Maintenant la manière caractérisée dont Alfred Métraux⁸¹⁷ s'en trouve interpréter les mythes en supposant l'unicité d'un personnage là où les mythes en rapportent plusieurs, d'autant que cette interprétation procède à partir de la prise en compte de similitudes quant aux détails relatifs à ces différentes versions, pour ne retenir que ce qu'elles ont en commun. Alors qu'il me semble que c'est justement à partir du différentiel qui s'y observe que ces mythes (et peut-être les groupes humains qui y sont apparentés) se singularisent. Si bien que la figure du magicien créateur d'univers, ou du démiurge, participe très probablement d'une construction a posteriori.

D'autant que les détails afférents aux mythes, qui singularisent les dieux des cultures amérindiennes qui peuvent entretenir une identité d'action sans pour autant se confondre, attestent du moyen à titre d'hypothèse, que les groupes amérindiens: Tupi et autres, ont de se distinguer.

Il paraît donc nécessaire de penser les mythes afférents aux groupes Tupi à la manière de l'horizontalité énoncée par ces mythes (en tant qu'ils pourvoient, certes, des similitudes, mais aussi des dissemblances). Ce qui suppose de considérer chaque mythe, en lui-même et pour lui-même, comme reposant sur un même plan d'immanence et non selon une superstructure qui essaierait a fortiori de tous les englober, et ce au prix de l'effacement des variations qui font leurs dissemblances.

Les traces historiques de la coprésencialité ontologique et épistémologique, qui fait l'objet de l'ensemble de cette thèse, s'observe donc de part et d'autre de l'entrecroisement interprétatif qui émane à la fois des indiens et des européens. Donnant ainsi prise à l'idée, non d'une « acculturation » univoque, mais à celle d'une « acculturation réciproque » sous l'effet de l'interrelation de ces groupes humains historiquement et asymétriquement mis en présence.

7.6. De l'ontologie des religions Tupi

Je me baserai sur le chapitre, d'un ouvrage collectif, rédigé par Eduardo Viveiros de Castro intitulé *Le Marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage*, afin de restituer les termes et schématiser les atours de cette ontologie. Ce texte explicite la modalité adoptée par la pensée amérindienne, en cette région du monde, afin d'intégrer le christianisme à son système de représentations.

L'auteur après une série d'arguments visant à déconstruire l'inconstance prêtée aux indiens Tupinambá, en vient à énoncer deux faits qui animèrent subrepticement la rédaction de ce chapitre⁸¹⁸.

Ainsi la relation à l'autre, et non un principe d'identité qui se voudrait immuable, pose le fondement de l'ontologie Tupinambá. Il est de plus à souligner, qu'à travers la désignation nominative des karaiba et des paje, qualifiés de saints ou de prophètes par les européens, et celle des européens par les Indiens. Chacune des altérités en présence, en vient à identifier l'Autre (l'altérité), sous l'égide d'une figure mythique. De la sorte, la découverte de l'Autre (pour l'une et l'autre des altérités en présence) procéderait par son inclusion dans une filiation symbolique d'ordre mythologique ou spirituel. La situation du Brésil colonial, en fut de manière asymétrique la scène ouverte, à travers l'espace de nomination réciproque que suppose le heurt

⁸¹⁷ Ibidem p.29-30

⁸¹⁸ E. Viveiros de Castro, « Le marbre et le myrte: de l'inconstance de l'âme sauvage », dans *Mémoire de la tradition*, Société d'ethnologie, Nanterre, 1993.pp. 372-375

ou le contact interculturel. Dès lors cet espace exemplifie la découverte de l'altérité de l'altérité⁸¹⁹.

L'auteur à partir du commentaire de l'ouvrage d'Hélène Clastres en vient à poser les termes de la structure ontologique⁸²⁰ des religions Tupi, se singularisant des religions dites révélées, à travers la non séparabilité de l'humain et du divin. La notion d'humanité en ce cas s'avère être le terme d'une condition.

Il décrit ainsi un comportement à la fois rationnel en finalité (bénéfices économiques) et rationnel en valeur (le « grand honneur » recherché par les Indiens). Celle-ci laisse penser le caractère quelque peu désuet du registre catégoriel auquel fut associé le discours religieux Tupi-Guarani, à travers l'emploi de la notion de théologie. Car le champ sémantique de cette notion est impropre à rendre compte de l'altérité religieuse vécue par ces populations. Malgré la précision de l'auteur qui en extirpe de sa définition toute idée de transcendance. Cet usage laisse néanmoins supposer un souci d'équité quant à la prise en compte des religions différemment constituées de celles rattachées aux monothéismes. Ainsi la théologie Tupi-Guarani, n'aurait d'autre objet que la tradition Tupi-Guarani elle-même ou celle de ses ennemis-affins. L'ennui c'est que le terme de théologie fait largement écho à la construction par les missionnaires de la religion de la Terre sans mal. Dès lors, si l'on en suit le raisonnement d'Hélène Clastres, le terme de théologie qui étymologiquement signifie discours sur Dieu reviendrait à établir un discours sur l'Autre de l'homme, toutefois l'altérité, si l'on en suit la pensée des Tupi-Guarani telle que la restitue Eduardo Viveiros de Castro n'est pas unique mais multiple. Unique comme peut l'être le Dieu des monothéismes, point culminant d'une verticalité ascendante comme le suppose l'idée de transcendance. Les composantes multiples de l'ontologie Tupi participent d'un même plan d'immanence ou d'« affinité potentielle ». Ce qui explique, dans le cas des Jésuites, que les figures de l'altérité soient hiérarchisées alors que pour les Indiens, celles-ci participent d'un même plan d'horizontalité.

Ainsi, le changement de statut qui s'opère pour les Européens auprès des Indiens considérés à leur arrivée tel des karaïba puis tels des ennemis kojawa, laisse penser une trajectoire représentationnelle inverse à celle suivie par les Tupi-Guarani. Trajectoire qui vise à les affranchir, à travers l'ascèse imposée par la quête de la Terre sans mal, de leur humaine condition. Dès lors, au procès de déification de l'humain, décrit par Hélène Clastres, succède le procès d'humanisation du divin, prenant les atours de la figure de l'ennemi. Hélène Clastres mentionne que les Européens au même titre que les ennemis-affins étaient dévorés.

L'auteur, à la suite, déplace le fondement de la notion de religion, à savoir la croyance telle que les sociologues, Durkheim en tête, ont été amené à la poser. Celle-ci forge le sédiment de la catégorie de culture. Il y loge le sédiment social s'établissant pour les Tupi-Guarani à travers leur relation aux autres. Ce sédiment suppose une porosité des frontières entre l'intériorité et l'extériorité du groupe, l'intériorité et l'extériorité du soi. Ainsi s'incorporer à l'autre suppose d'être hors de soi et donc l'incorporation de l'autre en soi, une mise hors de soi, du soi incorporé par l'autre. La pratique du cannibalisme requiert, en effet, un préalable consistant à s'incorporer dans l'autre (à l'humaniser selon les termes de l'ontologie en vigueur), avant incorporation de l'autre en soi. Et c'est bien cette structure ontologique implicite, qu'il est

⁸¹⁹ Point de vue qu'Eduardo Viveiros de Castro développe dans son ouvrage intitulé *Les Métaphysiques Cannibales*. Puf. 2010

⁸²⁰ E. Viveiros de Castro, « Le marbre et le myrte: de l'inconstance de l'âme sauvage », dans *Mémoire de la tradition*, Société d'ethnologie, Nanterre, 1993, p. 377

possible d'observer, lors de l'incorporation et de la socialisation de nouveaux membres au mouvement des sans terre. (cf. Chapitre 1 et 2)

Pour les Tupinambá l'une des composantes du rituel anthropophage, à savoir son préalable dialogique, entretient une forme de parallélisme entre la modalité temporelle du langage (à la manière du langage sacré des Guarani) et le cycle temporel de la vengeance instituée en mémoire. Ainsi les trois temps du devenir cannibalisé du cannibale assurent la reproduction de cette institution, et peut être celle des sociétés tupi elles-mêmes⁸²¹. À travers la joute dialogique entre le tueur et son captif. De la sorte, s'entre-dévorent des êtres de paroles et de mémoire.

Ainsi l'interprétation, ou la traduction, de la relation à l'autre⁸²² en incomplétude ontologique dont les manières d'être au monde des populations Tupinambá seraient caractéristiques, établit un différentiel métaphysique du point de vue de la lecture Deleuzienne de l'œuvre de Spinoza. Puisque celle-ci stipule que le mode d'accession à l'être en tant qu'être (termes constitutifs de l'ontologie), est l'existant. Ce qui suppose que là où il y a de l'existant, il y a de l'être. Et qu'en soi, toute manière d'être ou de l'être, se trouve limitée par les deux attributs dont elle s'avère être le support, le corps en tant que mode de l'étendue, et l'âme en tant que mode de la pensée. Ainsi du point de vue de la lecture deleuzienne de Spinoza, chaque existant est constitutif de l'être, et toute manière d'être s'équivaut du point de vue des attributs.

Il me semble donc important de saisir la différence de degré entre une ontologie qui fonde l'être au niveau de l'étant, ou de l'existant, et une ontologie qui s'établit à partir d'un devenir autre collectivement institué.

Eduardo Viveiros de Castro en vient ensuite à évoquer le fait irréductible⁸²³ de la société Tupinambá, à savoir la guerre, en tant qu'elle est sa condition de possibilité et satisfait son mode d'être. Ainsi s'énonce la singularité des Tupinambá qui se distingue de l'être au monde d'autres sociétés du fait que la condition, de sa condition de possibilité, soit à la fois fin et moyen de sa perpétuation (à travers les alliances matrimoniales qu'elle suscite). Donc dire que l'être Tupinambá n'existe que par et pour les ennemis revient à dire, qu'il n'existe que par et pour la guerre, et peut être le prestige qui s'y associe. La vengeance en tant qu'institution et mémoire n'admet pas que la guerre prenne fin. Celle-ci s'en trouve d'autant plus nécessaire, qu'elle assure aux sociétés tupi la mise en œuvre du principe d'exogamie qui les régit. Ce principe est étroitement associé au devenir cannibalisé, potentiel des tueurs, et assuré des captifs.

L'auteur atteste, pour finir, du renoncement sans difficulté des pratiques cannibales par les Tupinambá (compte tenu de son substitut symbolique, l'eucharistie). Renoncement qui sembla beaucoup moins évident quant à la guerre en tant que telle. Ainsi la substitution de la figure de l'ennemi par les Européens, ou bien plutôt de l'endossement du rôle social de l'ennemi par les Européens, et les métissages qui s'en suivirent, permit de perpétuer le principe d'exogamie qui régit les sociétés Tupi, et d'ériger sur un mode symbolique, le système d'auto-transformation par l'altérité. C'est donc de ce point de vue qu'il est possible de comprendre la modulation qui s'opère entre les ontologies amérindiennes et judéo-chrétiennes, qui s'actualise par ailleurs au cours de l'accomplissement d'une *mística*.

⁸²¹ En effet, une phrase du texte d'Eduardo Viveiros de Castro semble suggérer qu'il existe une descendance des ennemis-affins légitimement mariés aux femmes Tupinambá: « sans la vengeance c'est à dire sans les ennemis, il n'y aurait pas de morts mais pas non plus d'enfants, de noms et de fêtes. » p.398

⁸²² En tant que l'altérité incarne un devenir.

⁸²³ Ibidem p.401

7.7. Aspects politiques et religieux de l'évangélisation du Brésil

Je m'appuierai dans le cadre de cette section sur la lecture et le commentaire, de la thèse, en sa version éditée, de Charlotte Castelnau de l'Estoile intitulé *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil 1580-1620*. Afin de rendre compte de la « complétude » ontologique qui s'observe à travers la rencontre historiquement provoquée entre les Jésuites et les Indiens Tupinambá. « Complétude » à l'origine de pratiques associées à la modulation ontologique qu'adopta la Santidade de Jaguaripe et, possiblement, nombre de mouvements religieux chrétiens de restructuration culturelle, qui au Brésil, lui succédèrent.

Ainsi l'auteur se propose de faire l'ethnographie et l'historiographie, du point de vue des Jésuites, du projet d'évangélisation qui leur fut confié, en tant que les jésuites y recherchèrent à travers la quête du salut des Indiens, la quête de leur propre salut. De ce point de vue, les ontologies, jésuite et Tupi, semblent entrer en résonance, puisque toute deux participent de l'idée s'énonçant sur un plan symbolique, d'une transfiguration de soi par le biais d'une altérité transfigurée.

L'évangélisation du Brésil, débute en 1549 avec l'arrivée des jésuites, qui furent néanmoins précédés par les franciscains, dont l'auteur n'évoque pas si ceux-ci avaient pour mission d'évangéliser les populations locales, ou bien d'accompagner les colons. Car de la manière dont sont présentés les jésuites, ceux-ci semblent avoir été spécifiquement choisis pour accomplir cette mission⁸²⁴. L'objectif lié à l'évangélisation, dont il est fait mention, à travers l'extrait qui restitue les termes de cette mission telle que l'engageait le roi du Portugal (sous l'impulsion du Pape, semble-t-il) stipule une évangélisation de gré ou de force, puisqu'il fut donné comme ordre aux officiers de bien traiter, celles et ceux des Indiens qui ne se montreraient pas revêches à cette entreprise.

Ce qui est pour le moins surprenant, c'est que le roi du Portugal « anticipe » le fait que les Indiens ne se montrèrent pas hostiles à la présence des colons portugais et européens, bien qu'ils aient été quelque peu hermétiques à l'action des jésuites visant à faire d'eux des chrétiens⁸²⁵. Dans la mesure où la question de l'évangélisation, au XVIème siècle est inhérente à la situation coloniale il est logiquement possible de déduire que tout acte d'évangélisation établi, dans ce cadre, un fait de colonisation.

⁸²⁴ « Les jésuites ont été choisis par le roi pour mettre en œuvre la conversion des Indiens, qui est à la fois la justification originelle, théologico-politique de la domination portugaise sur ces terres, et le principal objectif, constamment réaffirmé, des politiques royales. (...) Voici en quels termes João III justifie la présence portugaise au Brésil, dans le Régimento de Tomé de Sousa: « Parce que la principale chose qui m'a poussé à envoyer peupler les dites terres du Brésil, ce fut pour que les gens de là-bas se convertissent à notre sainte foi catholique, je vous recommande grandement de discuter avec les dits capitaines et officiers de la meilleure façon que cela peut se faire, et vous leur direz de ma part que je leur saurai fort gré d'avoir particulièrement soin de les amener à être chrétiens, et pour qu'ils soient plus contents de l'être, de bien traiter tous ceux qui seront pacifiques. » » C. de Castelnau-L'Estoile, *Les ouvriers d'une vigne stérile: les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil*, Centre culturel Calouste Gulbenkian, Paris, France, Portugal, 2000, p.10

⁸²⁵ « Pour les jésuites, il manque à ces Indiens les deux dimensions essentielles, politique et religieuse, qui structurent la culture des Européens (en somme les Jésuites estimaient qu'ils manquaient aux Indiens le Christianisme) du XVIème siècle, et qui précisément fondent le projet missionnaire outre-mer. La conversion, dont le sens évoque un complet changement de vie, implique donc à la fois de transformer les coutumes des Indiens et de leur apprendre les éléments essentiels du dogme chrétien. Les jésuites du Brésil inventent alors l'aldeamento, c'est à dire un village d'évangélisation où sont rassemblés des indiens d'origine diverses au milieu desquels résident les missionnaires. » Ibidem p.11

D'autant que le fait, pour le moins majeur, relatif à la constitution d'aldeamentos à des fins d'évangélisation semble recouvrir une bonne part du Brésil colonial et du Brésil post-colonial (en une forme quelque peu renouvelée). En effet, je ne peux m'empêcher de mettre en lien les aldeamentos des jésuites et les vilas santas des protagonistes du mouvement du Contestado. Cette relation laisse supposer que les regroupements de populations inhérents à la situation coloniale du Brésil du 16^{ème} siècle semblent à mesure du temps s'être transfigurés en pratique culturelle.

Maintenant, d'un point de vue strictement stratégique, liant les deux facettes de la situation coloniale, à savoir la colonisation en tant que telle, qui engageait des forces armées et un projet d'évangélisation par le truchement des missionnaires. Ces villages ont, semble-t-il, permis en plus d'y saisir les corps des Indiens afin d'y convertir leurs âmes, d'asséner un coup aux organisations politiques et sociales des Indiens, en les « détribalisant ». Ce type de procédure, ici non exclusivement militaire puisque missionnaire, appelle une comparaison avec d'autres contextes coloniaux⁸²⁶.

Car contrairement à l'idée, imputable aux jésuites, d'une absence d'organisation politique et religieuse des Indiens, la littérature ethnologique relative aux Indiens du littoral atteste des dimensions politique et religieuse de ces sociétés comme reposant sur un ordre symbolique différent des agents en charge de les évangéliser.

L'auteur atteste ainsi de la déstructuration des sociétés indiennes⁸²⁷. Pour autant, cet auteur considère, à la suite des travaux dirigés par l'anthropologue Manuela Carneiro da Cunha et de l'article d'Eduardo Viveiros de Castro, dont j'ai fait précédemment le commentaire, qu'il n'est plus envisageable de considérer les Indiens telles les victimes passives de la colonisation.

L'auteur débute son ouvrage par « *la visite d'une province du Brésil* », à travers le regard d'un jeune jésuite nommé Fernão Cardim, qui donne lieu à la description de la vie quotidienne dans les aldeias. Toutefois, cette quotidienneté contraste, comme l'observe le commentaire qu'en fait Charlotte Castelnau de l'Estoile, avec la crainte qu'inspirait la perpétuation des pratiques coutumières amérindiennes que l'évangélisation n'éluait.⁸²⁸

L'auteur pose ensuite les termes de la vision du monde entretenu par ces mêmes jésuites, qui distinguent, un entre-soi et une extériorité, au groupe qu'il constitue. Celui-ci s'inscrit dès lors sous l'égide d'une double relation, d'une part avec l'ensemble de la société coloniale au sein de laquelle les jésuites sont préalablement inclus (relation qui se complexifiera avec le temps), et d'autre part avec les amérindiens, dont ils sont pour une bonne part distancés et qu'ils ont pour mission d'évangéliser⁸²⁹.

⁸²⁶ Je pense à ce propos, au premier chapitre de l'ouvrage intitulé le déracinement d'Abdelmalek Sayad et Pierre Bourdieu, chapitre intitulé *Les regroupements de populations et la logique du colonialisme*. Bien que les époques, les aires géographiques et les temps économiques ne correspondent et que la question de la délimitation des propriétés foncières au Brésil ne soit à ce jour réglée (laissant ainsi libre cours à leur arbitraire appropriation selon un rapport de force qui ne va pas toujours dans le sens d'une équitable répartition des terres, c'est à dire qui s'établisse, en fonction des besoins des populations locales) la lecture de ce chapitre suggère a posteriori, le fait que la création des aldeamentos participa de la dépossession des terres des amérindiens et de la déstructuration de leurs cultures. Comme l'affirme par ailleurs Charlotte Castelnau de l'Estoile.

⁸²⁷ Charlotte de Castelnau-l'Estoile. Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil 1580-1620. Centre culturel Calouste Gulbenkian. Lisbonne-Paris 2000 p. 11

⁸²⁸ Ibidem p.41

⁸²⁹ Ibidem p.49

Les jésuites entretiennent des pratiques ambivalentes (à la fois de légitimation et de délégitimation) quant à l'usage d'une main d'œuvre esclave à laquelle ils avaient recours⁸³⁰ car ils étaient alors engagés dans l'économie sucrière.

L'auteur décrit la figure narrative de l'Indien, qui se dégage des textes de Cardim comme finalement peu enclin à se déprendre de ses pratiques coutumières, au point que le christianisme, d'après l'auteur, ne semble y avoir prise. Elle y établit la manière dont se vit et se pense l'ordre institutionnel jésuite, sous l'égide, à la fois de la métaphore Weberienne relative à l'ordre bureaucratique, en tant qu'il produit des documents et tant que le document, détenant des informations ou des instructions, institue une médiation entre administrés et administrateurs, et de la métaphore corporelle que les jésuites eux-mêmes tisse à propos de leur institution, métaphore que l'on retrouve au cours de mon ethnographie et de mes entretiens⁸³¹.

L'auteur détaille ainsi le rôle réflexif de la correspondance entre les membres de la Compagnie de Jésus, qui s'y trouve définie, tel un corps sans frontières, et en tant qu'elle constitue une praxis jésuite et un mode de vie religieux. Dès lors, l'une des fonctions de la correspondance consiste dans la gestion des rapports constitutifs du centre et de la périphérie, de la tête et du corps, en tant que parties prenantes du corps allégorique de l'ordre jésuite, la visite instituant un moyen physique de contrôle de la périphérie par le centre. La visite ayant pour fonction de veiller au respect ou à la bonne conduite de la pratique liturgique et à l'application des règles et des ordres afférents aux Constitutions.

L'auteur remarque que la création des aldéias participe de l'institution d'une ségrégation entre populations indiennes et européennes et décrit à la suite, à travers la quête d'un salut réciproque qui définit leur mission, le schème afférent à l'ontologie jésuite qui, d'une part, a pour point commun avec l'ontologie Tupinambá d'être orienté vers le monde extérieur⁸³² et, d'autre part, comme particularité d'être orienté par un défaut de présence au monde⁸³³.

Je vais maintenant retranscrire un extrait du dialogue de la conversion (dialogo da conversão do gentio) rédigé par un père jésuite nommé Nobrega, rencontré lors de l'évocation de *La religion des Tupinambá* d'Alfred Métraux. Cet extrait figure dans l'ouvrage de Charlotte Castelnau de l'Estoile et rejoint la logique symbolique des extraits de textes des missionnaires relayés par Alfred Métraux, dans son ouvrage la religion des Tupinambá, quant à la perception des missionnaires à l'endroit des populations indiennes considérées tel le contingent d'un christianisme en puissance. Puisque ceux-ci sont détenteurs de l'attribut qui les prédispose à remplir ce rôle historique. Ainsi ces deux jésuites à travers l'extrait de ce dialogue établissent une égalité d'attributs entre les étant (les hommes) du point de vue du mode de la pensée :

« MN- *J'ai la vision de toutes les âmes des hommes qui n'en font qu'une, toutes d'un seul métal, formées à l'image et à la ressemblance de Dieu, et toutes capables de gloire et de créées pour elle ; ainsi par nature, l'âme du pape vaut, devant Dieu, celle de votre esclave Papana.*

GA- *Ceux là ont une âme comme nous ?*

MN- *Cela est évident, l'âme ayant trois puissances, l'entendement, la mémoire et la volonté qu'ils ont tous.* »⁸³⁴

⁸³⁰ À ce propos voir : C.A. de M.R. Zeron, *Ligne de foi: la Compagnie de Jésus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise, XVIe-XVIIe siècles*, H. Champion, Paris, France, 2009.

⁸³¹ Ibidem p.60

⁸³² L'une afin d'y nourrir le cannibalisme inhérent à son devenir cannibalisé, l'autre afin d'y accomplir son salut.

⁸³³ Ibidem pp.89-90

⁸³⁴ Ibidem p.97

À cette équivalence d'attributs est conjointe la primauté d'une éducation civile et politique dont Charlotte de Castelnau-l'Estoile rend compte dans une note⁸³⁵ de son ouvrage. Ce qui est pour le moins intéressant d'observer à travers cette note, c'est que l'éducation civile et politique précède l'éducation religieuse dans l'ordre de l'énonciation. Le travail d'évangélisation était donc concomitant à un travail de politisation des populations. Traits qui se retrouvent à ce jour dans la pratique des agents pastoraux qui se revendiquent de la théologie de la libération. Pourtant, le projet de conversion de ces populations par imprégnation fut semble-t-il un échec compte tenu de la capacité des Indiens à adhérer au christianisme sans y croire. Ainsi l'échec probant des premières tentatives jésuites d'évangélisation des Indiens, accentuèrent l'éducation civile de ceux-ci. La transformation sociale et politique des Indiens devint ainsi prioritaire pour les jésuites et le gouvernement. Dès lors, l'atteinte au fondement des pratiques culturelles Tupinambá fut déclarée et touchait tout aussi bien l'anthropophagie rituelle, fondement de leur religion, leurs mœurs sexuelles que leurs façons de se vêtir. Imposition à laquelle ils résistèrent. Ainsi, comme Charlotte de Castelnau-l'Estoile l'écrira peu après « *l'histoire de la conversion des Indiens* » se présente « *comme celle d'un rapport de force qui se joue entre le pouvoir civil (le gouverneur au niveau local, et au Portugal, le roi), les Portugais, les Jésuites et les Indiens.* »⁸³⁶

7.8. Idolâtries, millénarismes et Santidades

Je vais dans le cadre de cette section avoir recours à l'ouvrage de Ronaldo Vainfas intitulé *A heresia dos índios : Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. Je souhaiterais, d'une part, décrire l'usage conceptuel et taxinomique, qu'il fait, des notions d'« idolâtrie » et de « millénarisme ». Afin de parachever, en conclusion de ce chapitre, ma critique à l'endroit de catégories religieusement situées visant à qualifier le "réel" de religions distinctes des monothéismes. D'autre part, je voudrais rendre compte de rituels ontologiquement modulés auxquels les amérindiens s'adonnaient dans le cadre de ce que les Portugais de la fin du XVIème siècle, qualifiaient de Santidades. (« saintetés ») Désignés à travers le terme : caraimonhaga, en langue Tupi.

L'ouvrage de Ronaldo Vainfas débute sur une interprétation d'une « célébration », épousant la forme d'une représentation théâtrale de la vie quotidienne des Indiens Tupinambá, au moyen d'un texte de seconde main rédigé par Ferdinand Denis et intitulé *Une fête brésilienne célébrée à Rouen en 1550*. Il est à noter que la description détaillée de cette représentation est exempte de cette source. Ce court texte a pour principal caractéristique de condenser les lumières et les préjugés de cette époque à l'endroit des Amérindiens et de leurs pratiques coutumières. Cette célébration⁸³⁷ rassembla deux cents cinquante marins, pour la plupart normands, rompus qu'ils étaient aux mœurs et à la langue de leurs hôtes amérindiens (compte

⁸³⁵ « *Le principe d'éducation politique semble déjà défini dans le Dialogo da conversão: c'est là l'argument fondamental de Nobrega: la sujétion de l'Indien se précise dans le Dialogo comme sujétion à la tutelle du missionnaire vertueux. « Quels sont les modes d'exercice de cette tutelle ? Ce sont l'éducation politique ou civique et l'éducation religieuse, la sédentarisation et l'imposition d'un travail discipliné, et enfin la présence constante de l'exemple incarné par le missionnaire vertueux » Ibidem, note 48 p.99*

⁸³⁶ Ibidem p.110

⁸³⁷ Pour plus d'informations quant aux enjeux locaux de ces festivités voir : B. Perrone-Moisés, « L'alliance normando-tupi au xvie siècle : la célébration de Rouen », *Journal de la société des américanistes*, vol. 94, n° 94-1 (juillet 2008).

tenu des relations commerciales qui liaient les côtes normandes et le littoral du Brésil), une cinquantaine d'amérindiens de langue Tupi et diverses personnalités de la cour du Royaume de France, diplomatiques, et d'autres, rattachées aux notables de la ville de Rouen. Celle-ci consista, comme dit précédemment, en une mise en scène théâtralisée, sur une scène aménagée pour l'occasion, de la vie quotidienne Tupinambá, à quelques inexactitudes près quant à la façon dont furent rapportés l'habitat, les danses et l'habit de tradition Tupinambá. Ainsi cette représentation organise de façon séquentielle des extraits de la vie quotidienne, du troc avec les normands puis une scène guerrière menée par des indiens Tabajaras (substantif Tupi signifiant ennemis) à l'encontre des Tupinambás, alliés des normands, à la suite du discours d'un morubixaba (= chef guerrier ou cacique). La simulation de cette scène guerrière auréolant le triomphe des indiens Tupinambá, fut qualifié par les sources de « scyomachie » ou de « scyomachie sauvage » terme polysémique signifiant à la fois le récit de festivités, d'un combat contre un adversaire fictif puis en dernier lieu, compte tenu de son étymologie, combat contre une ombre. Sens que retient Ronaldo Vainfas afin de qualifier métaphoriquement la nature de l'inter-relation entre les amérindiens de langue Tupi et les Européens compte tenu de la coprésence qui s'est physiquement et historiquement imposée, à partir du XVIème siècle, en cette région du monde nommée Brésil. Après une brève comparaison entre les modes de colonisation, ibérique et « lusitanien », qui en passe par un plus ou moins grand degré de « diabolisation » des pratiques et des populations amérindiennes. Cet auteur a recours au concept d'idolâtrie tel que l'envisage Serge Grunzinski afin, d'une part, d'opérer un décentrement des observations, focalisées sur les systèmes de représentations, en direction des pratiques, des objets et des affects, d'autre part, afin de restituer les termes d' « un jugement de valeur » religieusement situé, à l'endroit de pratiques et de croyances extérieures aux canons de la religion à partir de laquelle est établi ce « jugement de valeur ». En somme, afin de qualifier la relation entre européens et amérindiens en contexte d'asymétrie. L'idolâtrie, à travers la lecture de Ronaldo Vainfas du texte de Serge Grunzinski, établit que ce nom est, à la fois, issu de la situation coloniale et qualifie une résistance opposée à celle-ci. Dès lors, une question me taraude, en quoi l'attention accordée aux pratiques, aux objets, aux affects, à la résistance qu'opposèrent les amérindiens à la situation coloniale, c'est à dire la plénière prise en compte des relations pratiques, matérielles, affectives et asymétriques au sein du contexte dressé par cette situation, nécessite-t-elle, du point de vue des sciences historiques, le remploi de la notion religieusement centrée d'idolâtrie, une fois établi que ce substantif réfère en son étymologie aux objets matériels et à l'affect ?

Ronaldo Vainfas choisit d'opérer une classification de ces manifestations « idolâtres », sous-classées en manifestations « adaptées », c'est à dire « dociles », et « insurrectionnelles ». Genre de manifestations auquel est joint une rhétorique négative afin de qualifier certains traits de celles-ci. Cette rhétorique fut déjà rencontrée au cours de la lecture du texte de Maria Isaura Pereira de Queiroz à propos du Contestado.⁸³⁸ Ainsi, Ronaldo Vainfas associe l'Europe à l'exploitation coloniale, au christianisme et à un plus ou moins grand degré de maîtrise socio-colonial-territoriale. Manque de maîtrise, selon cet auteur, qui aurait permis la survenue de mouvements insurrectionnels. L'hostilité à l'encontre de l'exploitation coloniale et de ses agents, s'y trouve catégorisée sous l'égide d'un sectarisme a fortiori, et la défense des traditions amérindiennes comme englobée par la notion d'idolâtrie. Dès lors, il semble possible d'interroger la pertinence de cette catégorisation qui semble relever d'un parti-pris historique.

⁸³⁸ R. Vainfas, *A heresia dos Índios: Catholicismo e rebeldia no Brasil colonial*, Companhia das Letras, 2005, pp. 33-34

Car je ne vois a priori pas, ce qui pourrait relever d'un comportement « sectaire », dès lors qu'un groupe humain se montre réfractaire à l'endroit, d'un autre groupe humain qui occupe manu militari ses terres et l'exploite. Et dont les principes religieux légitiment cette dépossession et cette exploitation.

De plus, cette classification en complément du parti pris historique duquel elle participe mobilise des conceptions exogènes aux ontologies Tupi-Guarani tels que les rapporte Pierre, Hélène Clastres et Eduardo Viveiros de Castro. Ainsi l'auteur avance cinq points qui semblent caractériser ces dites manifestations « idolâtres », dont je rendrai uniquement compte des deux premiers, dans la mesure où les commentaires qu'ils me suggèrent, me semblent extensibles à l'ensemble des points énoncés : « *Les mouvements millénaristes peuvent être considérés comme un développement du scénario mythico-rituel de rénovation du monde. Il se traite, ici, de l'attachement aux traditions à la croyance dans l'éternel retour (l'emprunt assumé à la théorie d'Eliade caractérise d'autant l'éloignement a priori vis à vis de l'une des ontologies qui participent de la modulation dont ces mouvements, une fois dépouillés des catégories religieusement centrées qui visent à les cataloguer, rendent compte) ce qui peut être associé à la lecture indigène de la conquête comme signe simultané du chaos et la rénovation du cosmos.* (Lecture, qui a aucun moment de ses énoncés, n'est historiographiquement ou ethnographiquement justifiée. Laisant ainsi penser soit que semblable lecture est connue de l'ensemble de la communauté des chercheurs, et que bien ignorant est celui qui n'en saurait pas informé, soit qu'il s'agit d'un fait qui ne repose que sur sa propre parole.) *L'influence, directe ou indirecte, de l'eschatologie chrétienne paraît quasiment toujours indubitable. Il se considère, dans ce point, la possible occidentalisation non seulement des croyances comme du système cognitif du colonisé- processus qui, avec un effet, est survenu concrètement en diverses situations historiques*⁸³⁹. »

Je soutiendrai, pour ma part, l'hypothèse inverse aux regards de mes données de terrain qui portent sur des mouvements a priori chrétiens au travers desquels sont actualisés des schémas relationnels, de pensée et d'actions, qui sont extérieurs aux religions regroupées sous ce libellé et qu'il été possible d'identifier comme ayant plus d'un lien avec les ontologies amérindiennes. Compte tenu de l'hypothèse princeps de ce chapitre qui repose sur l'idée d'une appropriation active, et non passive, de la religion qui s'est historiquement imposée en cette région du monde, selon un schéma ontologique associé aux pratiques coutumières Tupi-Guarani. Cette mésentente théorique ne m'empêchera pas d'explorer des ressources dispensées par ce texte. Je souhaiterais simplement, que le lecteur garde à l'esprit la définition de la singularité dispensée par Dipesh Chakrabarty dans son ouvrage intitulé *Provincialiser l'Europe*. Celle-ci m'apparaît être la meilleure réponse à l'entreprise taxinomique de cet auteur : « *Par « singulier », j'entends ce qui défie l'impulsion généralisatrice de l'imaginaire sociologique*⁸⁴⁰. »

L'ouvrage, auquel Ronaldo Vainfas se réfère afin d'aborder les religions Tupi-Guarani, qui ne figure d'ailleurs pas dans la bibliographie recensée par le second chapitre de la thèse d'Eduardo Viveiros de Castro spécialiste de la question. Est celui de Maria Isaura Pereira de Queiroz intitulé *O messianismo no Brasil e no mundo* initialement publié en langue française sous le titre *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles : Histoire et ethnologie des mouvements messianiques*. La référence à cet ouvrage donne ainsi lieu, de la part de cet auteur,

⁸³⁹ *Ibid.*, 36.

⁸⁴⁰ D. Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe : la pensée postcoloniale et la différence historique*, traduit par Olivier Ruchet et , traduit par Nicolas Vieillescazes, Éd. Amsterdam, Paris, 2009, p.144

à la rédaction d'un paragraphe⁸⁴¹ impropre à définir les religions Tupi-Guarani. Compte tenu de l'usage abondant d'un lexique religieusement centré qui en vient à prêter des notions aux ontologies Tupi-Guarani extérieures à celles-ci. Dès lors, cet usage herméneutique religieusement centré, répété et identifié à différentes périodes de l'histoire de l'inter-relation entre les traditions amérindiennes et européennes nécessite de trouver les termes visant à qualifier ce courant transversal, à chacune de ces époques. Celui-ci trouve son origine dans les travaux des missionnaires. Ce courant je le qualifierai de tradition herméneutique religieusement centrée. Celui-ci se caractérise par le fait d'opérer un tri au sein de la diversité des signes, des objets et des pratiques qui participent de la diversité des ontologies (ici amérindiennes), à travers les termes disqualifiant et non critiques, de sa propre expression religieuse. Cette sorte de restriction lexicale s'effectue au prix d'une réduction drastique de la diversité des ontologies et de la prise en considération des points de vue constitutifs de leur multiplicité. Dès lors, les effets d'emprunts réciproques liés à la coprésence physique de divers groupes humains en cette région du monde ne suppose pas pour autant la néantisation des singularités des ontologies en présence.

Après cet écart méthodologique opéré par l'auteur, qui m'a permis d'identifier la tradition herméneutique sur lequel cet écart repose. Il réinvestit le sérieux relatif à la chronologie des ethnographies relatives aux Tupi-Guarani qu'il problématise⁸⁴² à la lumière d'un questionnement contemporain rattaché à ce champ d'études. À l'aune de ce questionnement, il en vient à remettre en cause l'hermétisme amérindien à l'endroit de ses « hôtes⁸⁴³ », hypothèse à laquelle se joint l'idée que l'« hybridité culturelle » n'était en aucun cas unilatérale, comme le rapporte le texte de Ferdinand Denis et l'article précédemment cité de Charlotte de Castelnau-L'estoile. Autrement dit, cet auteur prend parti pour l'un des termes de la controverse qu'il met en scène, à l'aune d'une catégorisation religieusement centrée qui n'a pour seule vertu que de se

⁸⁴¹ « L'observation de ce climat de religiosité (celui décrit par Maria Isaura Pereira de Queiroz au sein de son ouvrage) fut pratiquement unanime entre les chroniqueurs et les voyageurs médiévaux, encore que la majorité d'entre eux s'inclinait à nier, contradictoirement, l'existence de « quelque foi » (terme religieusement situé) entre les natifs. L'âge d'or de ce que traite Maria Isaura indiquait, à la vérité, un temps et un lieu spécifique à la culture Tupi Guarani. Un temps de rédemption (terme religieusement situé) des hommes, temps où s'obtient l'éternelle jeunesse, quand ce n'est pas l'immortalité. Et lieu d'extraordinaire abondance et félicité, demeure des ancêtres et de l'esprit des braves qui les ont habités de manière posthume. Temps et lieu sacrés, usufruit et peuplé d'hommes-dieux. Hommes-dieux que les « prophètes indigènes » paraissaient incarner dans leurs exhortations (terme polysémique dont le référent religieux est exogène aux ontologies Tupi-Guarani ». R. Vainfas, *A heresia dos Índios: Catholicismo e rebeldia no Brasil colonial*, Companhia das Letras, 2005, p. 41

⁸⁴² « Ce fut Nimuendaju qui a développé, de manière pionnière, l'hypothèse que la mythologie guarani se trouvait dans la base du déplacement des populations natives, étant la migration de nature fondamentalement religieuse. A partir d'alors, beaucoup de choses a été écrites, parmi les ethnologues, sur la Terre sans Mal tupi-guarani, sujet qui n'est pas passé sans controverses. L'essentiel du débat tourne autour, basiquement de deux questions : 1) si la Terre sans Mal, noyau de la mythologie tupi-guarani, constitue une structure authentique et originellement qui est restée intacte durant des siècles ou, au contraire, elle s'est vu imprégnée d'éléments du catholicisme ibérique 2) si les mouvements indigènes de la Terre sans Mal documentés depuis le XVIème siècle ont gardé quelque relation avec l'expansion coloniale ou si, d'une autre façon, ils s'expliquent uniquement par des raisons intrinsèques à la culture Tupi-Guarani. » *Ibid*, p. 42. En vue d'exemplifier autrement cette problématique voir P.A. Barbosa, « La « Terre sans Mal ». La trajectoire historique d'un mythe guarani et d'un mythe anthropologique », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds*.

⁸⁴³ « Métraux est loin de nier l'impact du colonialisme et le possible caractère anti-coloniale que la recherche de la Terre sans mal a acquise au moyen-âge, cherchant même à signaler le message anti-chrétien de diverses exhortations prophétiques. Mais sa préoccupation dans le rachat de l'originalité de la mythologie tupi qui battait dans les migrations lui fait sous-estimer le possible croisement culturel que divers mouvements natifs présentent au XVIème siècle. » *Ibid*, p.43.

retrouver elle-même. Sans ne rien démontrer et afin d'imputer une causalité aux migrations Tupi-Guarani liée selon cet auteur au phénomène d'expansion coloniale.

Ainsi selon cet auteur, Pierre Clastres dans *La société contre l'État* en vient à radicaliser la posture d'Alfred Métraux. Pour lui, les travaux de Pierre et Hélène Clastres procéderaient par négation du fait colonial et des voies anti-coloniales au sein desquels certains mouvements amérindiens s'inscriraient. Négation qui s'étendrait au caractère « messianique »⁸⁴⁴ de ces mouvements « *qui se voient destinées à disparaître, grâce à l'impact la civilisation blanche* ». Outre le volontaire parti pris, colonialiste et raciste, qu'adopte cet auteur à travers cet énoncé. Eduardo Viveiros de Castro a relevé le caractère quelque peu fantasmatique de l'idée d'une disparition imminente des sociétés Tupi-Guarani, toujours dans le second chapitre de sa thèse. De plus Ronaldo Vainfas avançait l'idée d'une maîtrise socio-territoriale parcellaire de cette région du monde, par la couronne du Portugal, puis par la république du Brésil. Dès lors, est-il à ce point impossible d'envisager la présence, sur un même territoire, à une période historique donnée et comme diversement répartis sur ce même territoire, de groupes humains ontologiquement métissés et non métissés ? D'autant que la compénétration des ontologies demande du temps, c'est à dire une coprésence prolongée, qui nécessite de part et d'autre des groupes humains en présence une acculturation. Dès lors, il a fallu aux missionnaires apprendre les langues vernaculaires amérindiennes avant de traduire la bible en celles-ci. Compénétration qui invalide la fantasmatique théorie, selon laquelle au Brésil serait parlé une langue portugaise médiévale préservée, puisque le portugais du Brésil met en œuvre des structures syntaxiques et lexicales propres aux langues Tupi⁸⁴⁵.

Après avoir usé jusqu'à l'absurde d'un trait affecté, fantasmatique et non étayé au cours de son argumentation. Cet auteur en vient à redresser les termes de son argumentation en invoquant des auteurs de référence en matière de « Tupinologie », pour reprendre le néologisme employé par Eduardo Viveiros de Castro. Il en vient ainsi à situer géographiquement les parcours migratoires effectués par ces populations sous l'impulsion de leurs « karais ». Et à soutenir une thèse dont la finalité paraît des plus probables mais dont certains des jalons épistémologiques qu'il soutient sont comme on l'a vu erronés. D'autant que sa critique des travaux de Pierre et Hélène Clastres est mal informée, puisqu'elle consiste en la répétition emphatique et non référencée de la critique formulée par Carlos Fausto à l'endroit d'un sursaut « prophétique » endogène aux sociétés Tupi⁸⁴⁶ Travaux qui sont certainement critiquables du

⁸⁴⁴ Voici ce qu'en dit l'un des principaux intéressés, qui en cet extrait ne fait qu'établir une continuité historique entre des représentations. Puisque Ronaldo Vainfas établit une relation entre les travaux de Pierre et Hélène Clastres qui a fortiori, au regard de la définition du « messianisme » précédemment rapportée, ont parfaitement raison de ne pas employer cette catégorie : « *Le « prophétisme » n'a pas disparu avec les Tupi du littoral (...). Comme leurs ancêtres d'il y a cinq siècles, ils savent que le monde est mauvais et attendent sa fin, non plus d'un impossible accès à la Terre sans mal, mais de sa destruction par le feu et le grand jaguar céleste qui ne laisseront subsister de l'humanité contemporaine que les Indiens guaranis. Leur orgueil immense, pathétique, les maintient dans la certitude qu'ils sont les Élus et que, tôt ou tard, les dieux les convieront à se joindre à eux. En attente eschatologique de la fin du monde, les Indiens guaranis savent qu'alors leur règne arrivera et que la Terre sans Mal sera leur vrai séjour.* » P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Éditions du seuil, Paris, 1980, p. 99

⁸⁴⁵ « *D'un côté, il y a eu « disciplinarisation » des langues indigènes en fonction de l'imaginaire tupi-jésuite ; de l'autre, l'imaginaire du portugais standard a effacé tout rapport aux langues indigènes. C'est par l'intermédiaire du concept de la langue fluide-dans laquelle s'articulent des processus hétéroclites où il y a mouvement, multiplicité, hétérogénéité-que nous sommes parvenus à montrer que la contribution des langues indigènes n'est pas négligeable : elle se trouve au sein même de la détermination des processus de signification et dans la production des formes du portugais brésilien.* » E. Puccinelli Orlandi, *La construction du Brésil: à propos des discours français sur la découverte*, L'Harmattan, Paris, France, 2011, pp.78-79

⁸⁴⁶ Critique qui par ailleurs explique certaines formes d'individuation discursives observées au cours de mon ethnographie : « *Dans ce contexte, abondamment documenté dans les lettres des jésuites, il nous paraît*

point de vue des « inconsistances » ethnographiques qu'ils présentent, mais dont les intuitions sont jusqu'à ce jour des plus fécondes⁸⁴⁷. En somme l'hypothèse qu'il formule, quant à l'incidence du fait colonial sur les pratiques coutumières des indiens Tupi-guarani, dont j'ai montré les prémisses à travers les textes de Charlotte de Castelnau-L'estoile, ne suppose pas d'adopter un rejet xénophobe à l'égard des thèses de Pierre et Hélène Clastres dont ce n'est pas l'objet. Dès lors, je pense qu'il est de mise d'adopter une distance critique vis-à-vis des assertions de Ronaldo Vainfas afin de trier parmi celles-ci le bon grain de l'ivraie. Car se cantonner au récit de la conquête du littoral brésilien, à travers l'implantation de plantations sucrières comme rattachée à un type d'agriculture coloniale, conjointe à la mise en place d'un mode d'exploitation esclavagiste dont les amérindiens servirent pour une part de main d'œuvre et qui suscitérent de leur part des révoltes. Cela n'explique en aucune façon la permanence et/ou la transfiguration des ontologies rattachées à ces populations. En somme si le récit historiographique relatif à la mise en esclavage des amérindiens, et à la répression des révoltes qui s'ensuivirent, constitue bel et bien un objet historique en soi. Cela n'explique que le présupposé coercitif de la modulation des ontologies amérindiennes et judéo-chrétiennes, en tant qu'il compte parmi les moyens déployés, afin que le catholicisme soit incorporé par les populations amérindiennes du littoral⁸⁴⁸.

Les épidémies qui traversèrent les aldéias du littoral durant la seconde moitié du XVIème, outre les ravages qu'ils causèrent parmi les amérindiens pour certains fraîchement christianisés, renforcèrent semble-t-il le pouvoir des pajés (c'est à dire des karais selon la distinction établie par Hélène Clastres) et ce fut l'occasion d'une anathématisation réciproque entre ces « figures traditionnelles », qui condamnaient les baptêmes administrés aux moribonds, et les jésuites, qui imputaient les maux endurés à ces « figures traditionnelles ».

Il annonce à la suite vouloir montrer, à travers le temps, la signification anticoloniale et antichrétienne qu'adopta la quête de la Terre sans mal: « *le mythe s'était* », d'après cet auteur « *réactualiser par l'incorporation de l'histoire et contre l'histoire*⁸⁴⁹ », mythe au demeurant documenté par les colons européens au prix de quelques distorsions comme on l'a observé. Ceux-ci ayant laissé selon Ronaldo Vainfas d'innombrables registres, cependant parcellaires et fragmentaires, documentant les pratiques religieuses des sociétés Tupi.

*raisonnable d'admettre que le processus de la conquête a servi comme catalyseur du discours prophétique, des étendus mouvements migratoires, des élans « messianiques », familiers de la cosmologie Tupi-Guarani. En admettant cela, doit être réfutée l'idée « clastrienne » d'un sursaut propre à la société Tupinambá, qui aurait produit une effervescence prophétique depuis, selon la « datation », les dernières décennies du XVème siècle (...) Le chamanisme dans ses divers aspects permet de gérer certaines relations avec l'extérieur de la société : avec les esprits, avec les animaux, avec les agents pathogènes, avec un autre monde où il n'y avait pas la mort et la pénurie. En ce sens, ils étaient comme les chefs de guerre qui disposaient dans le mouvement la relation de prédation cannibale, articulant parents et ennemis. (...) Le discours sur la guerre ne se distingue pas de celui sur l'immortalité et l'abondance- comme nous l'avons vu, la prouesse de la guerre était la forme individuelle de réalisation d'une eschatologie collective. » C. Fausto, « Fragmentos da história e cultura Tupinambá : da etnologia como instrumento crítico de conhecimento ethno-histórico », dans *Historia dos Índios no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo, 1992, p.387*

⁸⁴⁷ À ce propos voir, R. Sztutman, « Le vertige des prophètes et des guerriers amérindiens. Déploiement de quelques paradoxes clastriens. », dans *Cahier Pierre Clastres*, Sens et tonka, Paris, 2011, pp.193-210

⁸⁴⁸ « *Je n'insisterai pas sur ce sujet, me limitant à garder en mémoire l'introjection du christianisme au moyen de la culpabilisation et de la stigmatisation des traditions indigènes, l'imposition des sacrements (quelques uns, au moins) la prohibition des usages et des coutumes ancestrales, la disciplines des horaires, des offices divins, la tentative, enfin de vêtir les indiens (...) Avec une fine sensibilité, Baeta Neves a affirmé que la mission avait comme intention « effectivement de corriger le corps du Brésil » condition sine qua non pour son « salut spirituel ».* R. Vainfas, *A heresia dos Índios: Catholicismo e rebeldia no Brasil colonial*, Companhia das Letras, 2005, p. 48

⁸⁴⁹ R. Vainfas, *A heresia dos Índios: Catholicismo e rebeldia no Brasil colonial*, Companhia das Letras, 2005, p.50.

Documents qui supposent une méthodologie nécessaire à la distinction de ce qui participe, soit d'une volontaire diabolisation, soit d'observations ethnographiques. Ainsi parmi les conclusions qu'il tire quant à ces registres qui documentent les pratiques religieuses Tupi, ceux-ci les décriraient en termes de rituel et de mouvement. Ces dimensions d'après cet auteur ne s'excluent pas malgré qui les distinguent. Et il note, une diversité sémantique du terme usité à travers ces registres en vue de qualifier ces pratiques religieuses. Soit le terme de « *sainteté* » dont deux des occurrences sont synonymes de « *révolte* » et d'« *hérésie indigène* ».

Il choisit de commencer sa description de la Santidade d'abord comme un rituel, il s'appuie pour cela sur des sources qui datent du XVIème et du début du XVIIème siècle. Puis, comme un mouvement. Il projette donc d'envisager les descriptions de Manoel de Nóbrega, jésuite, auteur d'un texte rédigé à Bahia en 1549, puis celles d'André Thévet imposteur et auteur dont l'œuvre majeure fût précédemment citée, puis enfin celles d'Hans Staden arquebusier qui fut au service des colons portugais, qui rédigea un texte intitulé *Deux voyages au Brésil* publié en 1557. La diversité des affiliations à la fois nationales, religieuses et professionnelles de ces auteurs, lui semblent être une garantie de leurs fiabilités. Puis il choisit de transcrire la description effectuée par Manoel de Nóbrega. Je n'ai pas une lecture similaire, à celle de Ronaldo Vainfas, de cette description. Celle-ci a pleine valeur du point de vue de mon ethnographie, en tant que nombre de ses éléments actualisent des aspects du dispositif mis en scène par cette description.

Dès lors, deux questions d'inégales intensités se posent. La construction des contextes inhérents à certaines místicas recensées à travers mon corpus de thèse, suppose-t-elle la connaissance de ce texte par ces animateurs ? Hypothèse probable mais non vérifiable. Dès lors, il se poserait immédiatement la question du pourquoi de cette dissimulation à travers un rite supposément chrétien ? Ou bien au contraire, peut-on y voir l'actualisation d'une mémoire rituelle présentifiée par les corps et les contextes au sein desquels ceux-ci sont inscrits ?

Pour l'heure, je laisse voix à Manoel de Nóbrega :

« (...) D'années en années vinrent des sorciers (figures du karai errant) de lointaines terres, feignant d'apporter la sainteté et au temps de sa venue ils l'envoient nettoyer les chemins et ils vont les recevoir avec des danses et fêtes, selon sa coutume et avant qu'ils arrivent au lieu, les femmes marchent deux par deux vers les maisons, disant publiquement les fautes qu'ils ont fait à leurs maris les unes aux autres et demandant pardon auprès d'elles. En arrivant le sorcier (entendre le karai) avec beaucoup de fête au lieu, entre dans une maison obscure et pose unealebasse qui apporte dans une figure humaine dans une partie plus convenable pour leurs duperies et transformant la voix avec le petit ensemble de laalebasse, il leur dit qu'ils guérissent de travailler, ni ils vont au champ, que l'entretien pour soi grandira, et que jamais leur manquera ce qu'il y a à manger, et que pour soi il viendra à la maison, et que les houes iront bêcher et les flèches iront dans la brousse par la chasse pour son seigneur, et qu'ils ont tuer beaucoup de leurs contraires, et capturent beaucoup pour leurs nourritures, leur promet longue vie, et que les vieilles vont devenir jeunes, et les filles qui les donnent à qui les voudront, et d'autres choses similaires il leur dit et promet, avec quoi il les dupe, ils croient avoir à l'intérieur de laalebasse quelque chose de saint et de divin, il leur dit quelques choses, lesquels croient. Terminant de parler le sorcier ils commencent à trembler, principalement les femmes, avec de grands tremblements dans leurs corps, qui paraissent démoniaques (comme certainement le sont), se couchant dans la terre, et

*écumant par les bouches, et dans cela le sorcier les persuade qui leur entre la sainteté, et que cela n'a pas fait qu'il y ait le mauvais œil.*⁸⁵⁰ »

Je voudrais avant d'établir les parallèles, qui me viennent à l'esprit, entre cette description de la dénommée Santidade par Manoel de Nóbrega et certains des éléments constitutifs des dispositifs qui accompagnent les místicas par mon ethnographie recensées. Donner sens à la notion de mémoire rituelle dans la mesure où cette notion fut préalablement développée par Carlo Severi dans un chapitre, du même nom, issu d'un ouvrage collectif.

Au cours de chapitre qu'il ouvre par une interrogation relative aux conditions de possibilité d'une conscience historique, au sein d'un univers social régi par le mythe, interrogation à partir de laquelle il entend faire le bilan de la méthode structurale à partir de l'irréfutabilité de ses résultats mais aussi de ses limites, l'une d'elles consiste à travers l'incertitude ontologique qui découle de la difficulté à situer, au sein de l'esprit ou de la pratique, les oppositions structurales. Dès lors, il en vient à travers certains des écrits de Claude Lévi-Strauss à interroger le positionnement de la structure vis-à-vis de l'histoire et à en extraire deux implications qui concernent, d'une part, le rapport au sein d'une société, entre tradition et mémoire, et d'autre part, les conditions de représentation des changements au sein même de la tradition. Selon Carlo Severi le mythe a toujours constitué la pierre angulaire des études relatives aux ontologies amérindiennes duquel s'originerait une « pensée classificatoire », anhistorique. Biais par lequel d'objet matériel en lien avec les conditions de son énonciation et de sa diffusion, il devient objet logique assumant la référenciation des savoirs et des pratiques constitutifs de la tradition. Par conséquent, pour Carlo Severi cette considération anhistorique des sociétés amérindiennes procède très largement de choix méthodologiques et des critères en relation avec la construction de l'objet. C'est alors, qu'il entend exemplifier son point de vue à travers la question du chant rituel. Objet qui ne saurait être l'objet du présent chapitre, que le lecteur retienne cependant la relation que Carlo Severi souligne entre la parole cérémonielle, la mémoire et la structure : « (...) *la parole cérémonielle n'a de mythique, et donc porteur de mémoire, que sa charpente implicite : c'est donc cette dernière et non la forme étrange qu'elle assume lorsqu'elle se plie à la description du vécu individuel, qui doit intéresser l'ethnologie.*⁸⁵¹ ». Point de méthode structurale (l'élément pertinent de cet extrait est la notion de structure implicite) qui aura pleine valeur lors de la mise en relation que j'effectuerai entre la description de Nóbrega et mon ethnographie. Carlo Severi en vient ensuite, après diverses analyses des chants rituels Cuna, en tant qu'ils rendent compte d'une historicité relative aux heurts et fracas auxquels donnèrent lieu la rencontre entre les Cunha et des colons espagnols, à associer l'action rituelle (que je prendrai au sens large) et la constitution d'un type de mémoire.

Mais avant cette mise en relation ou comparaison, je souhaiterais évoquer un second point de méthode tant la méthodologie, ou bien plutôt l'absence de méthodologie visant à introduire les textes des missionnaires dont Ronaldo Vainfas, fait état, m'insatisfait. J'aurai donc recours afin de pallier à ce manque à l'ouvrage de Cristina Pompa intitulé *Religião como tradução : missionários, Tupi e tapuia no Brasil colonial* qui de mon point de vue est un merveilleux contrepoint à certaines des assertions grossières de Ronaldo Vainfas. Dans la mesure où cet auteur tient compte du schéma dynamique qu'a supposé la coprésence des populations amérindiennes et européennes, certes à travers un cadre politique asymétrique (je

⁸⁵⁰ *Ibid*, p.52

⁸⁵¹ C. Severi, « La mémoire rituelle », dans *Mémoire de la tradition*, Société d'ethnologie/ Université Paris X, Nanterre, 1993, pp.351-352

ne fais volontairement pas état des populations africaines qui ne participent de la nécessité restreinte de mon objet) en cette région du monde. Ainsi cet ouvrage qui s'appuie sur une comparaison des processus d'évangélisation des amérindiens du littoral et du nordeste du Brésil, comparaison qui suppose une relecture des sources connues du monde de la recherche et qui l'amène à distinguer un axe « vertical » qui accompagne le processus de transformation de la notion de mission au Brésil, d'un axe horizontal, qui soutient l'hypothèse de ce chapitre, au sein duquel sont identifiés « *des processus différenciés de traductions entre des univers symboliques et des constructions culturelles, à l'intérieur de situations historiques spécifiques*⁸⁵² ». Ce qui auraient amené les amérindiens à élaborer « *différentes stratégies de reconstruction, symbolique et pratique, du monde*⁸⁵³ ». Ainsi elle met en place une méthodologie visant à rendre possible une lecture de l'altérité, constituée par les pratiques des religions Tupi, à travers les prismes déformés des regards missionnaires :

« L'objectif de la recherche présentée ici est l'analyse historique-anthropologique de ce processus. Cette opération historiographique, cependant, doit être conduite à la conscience des difficultés inscrites dans le champ sémantique (les textes missionnaires) présentant une double irréductibilité : (...) l'expression au sein de la dichotomie ancien/moderne, et l'expression, marquée par l'opposition entre oralité et écriture. En d'autres termes, il se pose la question de la possibilité et des limites de l'usage des fonds écrits, produits par la culture qui s'auto-perçoit comme l'unique légitimité productrice des valeurs de civilisation, au sein de la reconstitution des cultures orales, dont la voix fut passée sous silence justement par le discours « civilisateur ». Le risque fondamental (...) est d'utiliser les informations comme des données objectives, oubliant les filtres à travers lesquels les européens ont perçu la diversité anthropologique et les catégories par lesquelles ils pensaient et ils écrivaient. (...) Je veux ici attirer l'attention sur le fait que, fréquemment, les missionnaires, les chroniqueurs, les agents du gouvernement colonial présentent dans leurs fonds leur propre image déformée dans le miroir, en vertu du processus de traduction montré. (...) Ils (l'auteur fait référence à des extraits des textes des missionnaires choisis), de fait, constituent dans certains points une narration quasi ininterrompue, où la voix d'un missionnaire jésuite se mélange à celle de l'autre, d'une autre aldéia, et les deux se posent comme le contrepoint à la voix du capucin, ou du gouverneur, ou d'un maître de champ.⁸⁵⁴ »

Dès lors, selon cette interprétation, les textes des missionnaires à travers la figure de l'« amérindien diabolique » (dont le texte d'Yves d'Evreux intitulé *Voyage au Nord du Brésil* est l'un des exemples), n'auraient fait que construire une image inversée d'eux-mêmes et documenter des pratiques de personnages extérieurs au catholicisme à travers le prisme du rituel catholique, et la polyphonie constituée par le fait même de cette rencontre. Par conséquent, il semble possible de considérer le texte de Manoel de Nóbrega telle la modulation en acte des ontologies Judéo-Chrétienne et Tupi-Guarani physiquement en présence au sein d'une situation historique asymétrique, de prime abord, compte tenu du différentiel de leurs expressions. Cette description occupera donc une fonction logique similaire à celle du mythe, du point de vue de mon ethnographie, dès lors qu'elle réfère à certains des éléments pratiques des dispositifs dont rend compte celle-ci. Et je montrerai à la suite que les "mythes" de référence en la matière sont

⁸⁵² C. Pompa, *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, EDUSC, Bauru, SP, 2003, p.24

⁸⁵³ *Ibid.*

⁸⁵⁴ *Ibid.*, pp.26-27-28.

multiples, à travers la description rapportée des pratiques des pajés par Yves d'Evreux, à laquelle fait également écho mon ethnographie. Corrélation qui corrobore l'idée que l'action rituelle soit constitutive d'une mémoire et ce indépendamment de la conscience que les agents qui les mettent en œuvre en ont.

Structuration des actions rituelles et similitudes des structures :	
<p>Texte Manoel de Nóbrega :</p> <ul style="list-style-type: none"> -Procession préalable à l'arrivée du karai : marche deux à deux puis énonciation publique. -Arrivée festive du karai et dépôt d'unealebasse personnifiée au sein d'un espace clos et obscur, transfiguration de la voix. -Énonciation publique et discours utopique du Karai. 	<ul style="list-style-type: none"> -Processions (deux à deux ou successives), dépôts ou usages d'objets (dont certains en forme de calebasses) au sein d'un espace clos, énonciations publiques et discours utopiques par des personnes statutairement consacrées, à la suite et/ou durant l'accomplissement de chants et danses, amplification des voix et changements fréquents d'intonations (Místicas assemblée législative et syndicat sindipetro, chapitres 4 et 5) - « Je sais il fait sombre », énoncé formulé en milieu de journée au sein de l'espace circonscrit par les corps des occupants de Paracambi. (Chapitre 2) - Dépôt d'une calebasse présentifiant un esprit au sein d'un espace clos et obscur : point qui n'est pas sans rappeler l'allégorie de l'être sous la bâche noire. (Chapitre 1)

Yves d'Evreux écrit au sujet des pratiques rituelles pajés, dits pagys-ouassous, qui comptent parmi les plus importants d'après d'Evreux : « *C'est donc la coutume des pagys-ouassous de célébrer en un certain temps de l'année des lustrations publiques, c'est-à-dire des purifications superstitieuses par aspersion d'eau sur les sauvages. Bien que tout dépende de leur fantaisie, puisqu'ils composent ses ablutions à leur caprice, néanmoins, pour l'ordinaire, ils font emplir d'eau de grands vaisseaux de terre, et après avoir proféré secrètement quelques paroles dessus, soufflé de la fumée de petun et mêlé un peu de poussière de leur loge, ils se mettent à danser ; puis le barbier prend des branches les trempe là-dedans et en asperge la compagnie*⁸⁵⁵. » Le lecteur aura reconnu à quelques actions prêts les objets et l'action relative à la lustration dispensée au cours de la *mística* au sein du syndicat sindipetro.

Dès lors, à partir des quatre traits sémantiques dégagés par Ronaldo Vainfas relatif au rituel de la *Santidade*, trois d'entre eux ont un équivalent symbolique (invocation, incarnation de certains esprits dans le cadre des cérémonies Tupi = invocation, incarnation des entités non humaines dans le cadre des *místicas*) qui révèle une commune structure implicite à ces formes d'expression religieuse :

⁸⁵⁵ Y. d'Évreux, *Voyage au Nord du Brésil: fait en 1613 et 1614*, Payot, Paris, 1985, p.232

La sainteté est la vertu du « sorcier », reçu avec fête dans une aldéia pour être capable de communiquer avec les esprits et même de les incarner.	La <i>mística</i> est le fait des locuteurs/énonciateurs qui la mettent en œuvre au cours d'une célébration où ceux ci communiquent le plus souvent avec, et à travers, des entités non humaines qu'ils incarnent ou représentent.
La sainteté est l'esprit (saint et divin) que la calebasse magique abrite, lequel est transféré au « sorcier »	La <i>mística</i> mobilise des qualités sensibles transmises aux participants au moyen des objets.
La sainteté est la possession collective que le « sorcier » transmet à ceux qui le suivent, la prédication conclue sur les excellences de la « terre d'abondance ⁸⁵⁶ »	La <i>mística</i> est une mobilisation collective au sein de laquelle des « figures » religieuses et politiques transmettent des savoirs expérientiels, mythologiques et historiques aux participants, ainsi mobilisés, tout en énonçant les termes d'un devenir utopique.

L'analogie n'est ici que structurelle. Le lecteur étant confronté à un dilemme, vis-à-vis de ce corpus qu'il ne s'agit pas de revisiter, par manque de temps et compte tenu de la réalité de mon objet. Soit il s'agit comme Cristina Pompa le suppose de descriptions concernant la façon dont furent ré-élaborés par les cultures natives la symbolologie religieuse mise à leur portée à travers le processus d'évangélisation. Soit d'une description des pratiques coutumières déprises de leurs terminologies vernaculaires, contribuant ainsi à fortement les dénaturer, et à stigmatiser, (à travers de possibles fabulations) les populations qui les mettent en œuvre. Car il est aussi possible d'envisager que les amérindiens confinés dans les aldéais aient, d'une façon ou d'une autre, perpétuer un certain nombre de leurs pratiques sans avoir recours à une ontologie extérieure à la leur (tel le laisse supposer le texte de Charlotte de Castelnau L'Estoile), et qui compte tenu de l'étrangeté que celles-ci constituèrent pour les missionnaires, s'en trouvèrent démonisées puis réprimées. En l'état de mes connaissances des textes des missionnaires, je n'ai pas la prétention de résoudre ce dilemme. Sachant que l'une et l'autre de ces voies mènent aux prémisses de la modulation ontologique qui intéresse ce chapitre et cette thèse.

De plus, la preuve d'une production de cette modulation ontologique comme émanant des rangs mêmes des missionnaires, c'est à dire comme n'étant pas simplement issue de l'appropriation amérindienne du symbolisme religieux mis à leur portée, est rapportée par Ronaldo Vainfas⁸⁵⁷.

Il est ainsi possible de confirmer la thèse d'une acculturation réciproque des personnes⁸⁵⁸, à travers la combinaison des pratiques coutumières Tupi et celles évangélisatrices des jésuites, combinaison qui perdure jusqu'à ce jour comme l'atteste mon ethnographie.

⁸⁵⁶ R. Vainfas, *A heresia dos Índios: Catholicismo e rebeldia no Brasil colonial*, Companhia das Letras, 2005, pp.54-55

⁸⁵⁷ Ibid, p.62

⁸⁵⁸ Autrement rapportée par Paulo Romualdo Hernandez, concernant les enfants orphelins du Collège Jésuite de Bahia, originaires du Portugal et qui semble avoir été à leur échelle les véhicules de cette modulation, puisqu'il écrit en introduction d'un article intitulé, *Les enfants orphelins venus du Royaume pour l'Amérique portugaise: métissage culturel* : « Dans cet article est présenté l'analyse de quelques lettres qui décrivent la venue d'enfants orphelins du Portugal pour le Brésil les rencontres et les divergences entre cultures à travers le contact des enfants avec la vie et les habitants de la « forêt ». Ces rencontres et divergences décrites dans les lettres montrent la naissance d'une nouvelle culture, mélangée : la culture brésilienne, comme synthèse. Les enfants orphelins venus du royaume avaient une importante mission dans les terres des bois-brésil, puis, au-delà d'être éduqués par les pères dans le « service divin », ils furent leurs collaborateurs. Dans la lettre de 1552, Nóbrega raconte que les enfants avaient coutume de chanter, « par le même ton des indiens et avec leurs instruments », des cantiques dans la langue (je suppose Tupi) en hommage à Notre Seigneur, avec lesquels beaucoup s'ouvraient les cœurs des

Le caractère notoirement connu de ces textes laisse supposer qu'ils aient pu être intégrés comme éléments de mises en scène de certaines *místicas*, par mon ethnographie documentée. Dotant ainsi les descriptions des missionnaires d'une fonction logique similaire à celle du mythe. Afin qu'ils puissent par exemple, constituer des éléments du dispositif mis en œuvre au cours d'une occupation de terre par le Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre, dont l'école nationale Florestan Fernandes porte le nom de l'un des spécialistes des religions Tupi. Ces observations seraient alors non explicitées car nullement rencontrées au cours des mes entretiens. Mais elles attesteraient néanmoins du caractère assumé, par les mouvements politico-religieux qui en sont la cristallisation et les supports, de la modulation ontologique par la *mística* mise en scène.

Avant de conclure, je voudrais rendre compte des traits censés appartenir à l'actualisation « millenariste » que Cristina Pompa arbore à partir d'un mouvement religieux de restructuration culturelle du XIX^{ème} nommée Venâncio « Christu ». Elle commence le chapitre abordant cette thématique par un rappel des acquis constitués par les travaux de Marshall Sahlins et de l'herméneutique, lesquels agiraient dans le sens d'un dépassement de la dichotomie entre les sociétés historiques et sociétés anhistoriques. Elle rappelle ainsi, à peu de choses près, la problématique développée par Carlo Severi au cours de son article concernant la mémoire rituelle puisqu'elle mobilise l'abord contemporain du mythe afin de signaler ce dépassement. Elle en vient à la suite, du fait de sa lecture de la relation entre la structure et l'événement, qu'elle attribue à Sahlins, qui s'inscrit visiblement dans la continuité d'une thématique développée par Claude Lévi-Strauss, dans le chapitre intitulé *Histoire et dialectique* de *La pensée sauvage*, à travers un désaccord qu'il met en scène, entre sa pensée et celle de Jean-Paul Sartre. Celui-ci en venant à affirmer d'une part que le « *propre de la pensée sauvage* (j'ajouterais en contexte rituel) *est d'être intemporelle* » et d'autre part, que « *les conditions initiales* » d'une praxis et d'une pensée sont données « *sous la forme d'une structure objective du psychisme (...)*⁸⁵⁹ ». Elle développe ainsi à partir de sa lecture de Sahlins l'idée que la transformation des structures s'observe à partir des pratiques, dès lors à travers ce succinct essai d'ethno-historiographie, il a été observé une continuité historique instaurée par l'actualisation des pratiques au bénéfice d'une relative continuité des structures. De plus, la dite actualisation « millenariste », qui agrège selon cet auteur des temporalités distinctes (c'est à dire selon ces termes : passé mythique, passé historique, temps présent et futur), forme de condensation temporelle qui s'observe à travers le cadre de mon ethnographie, est corrélative au contexte rituel de cette actualisation, au sein duquel il ne s'établit pas, a priori, de distinctions entre chacune de ces temporalités (ce qui explique que des éléments issues du temps présent côtoie ceux du passé comme ceux d'un devenir espéré). Cette indistinction formerait la caractérisation de cette actualisation au sein de l'espace rituel, du point de vue de ses protagonistes, selon l'équivalence temporelle que produirait la résurgence d'une pensée et d'une praxis analogique constituées à travers la reproduction d'un présent ethnographique mis en œuvre à travers ce

Indiens. Le rachat de ces événements - la venue d'enfants d'enfants orphelins ; leur rencontres avec les pères, avec les enfants indiens, avec les enfants métisses ; l'origine du Collège des enfants de Jésus (...) et l'hybridisme causé par cette action (...) est importante pour que nous puissions comprendre la fondation non seulement de la religiosité brésilienne, mais aussi de la relation des enfants avec l'éducation, sujets fondamentaux pour l'évangélisation, pour la mission de la compagnie de Jésus » P. Romualdo Hernandes, « Meninos órfãos vindos do Reino para a América Portuguesa: mestiçagem cultural », *Leitura: Teoria & Prática*, vol. 34, n° 66 (2016), p. 126

⁸⁵⁹ C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Librairie Plon, 1962, pp. 348-349

contexte. C'est ainsi, qu'au travers des discours et pratiques utopiques au cours de mon ethnographie recensés, le changement escompté quel qu'en soit la qualification participe toujours du contexte relatif à leur actualisation. Dès lors, pourquoi ce recours à la catégorie de « millénarisme » en vue de rendre compte de cette actualisation ? Puisque cette condensation temporelle est commune aux mouvements insurrectionnels amérindiens et aux mouvements millénaristes européens ? Pourquoi faudrait-il privilégier la catégorie de « millénarisme », au détriment de la singularité ontologique des mouvements insurrectionnels amérindiens ?

Conclusion

Je cherché à souligner, dans un premier temps, l'emploi inadéquat des catégories de « messianisme », de « millénarisme » afin de qualifier les singularités des mouvements religieux de restructuration culturelle du Brésil. Car ces usages catégoriels caractérisent un courant herméneutique religieusement centré, ayant pour principale caractéristique de ne référer qu'aux ontologies judéo-chrétiennes dont ces usages sont issus, en vue de qualifier et de décrire des réalités religieuses différemment constituées. Au risque comme je l'ai montré, d'une négation « savante » des singularités de celles-ci. J'ai identifié, ces usages comme puisant leur source dans les travaux scripturaux des missionnaires et comme rencontrant diverses conséquences qu'il a été possible d'observer. Dont nombre d'entre elles contribuent à minorer la place occupée par l'ontologie Tupi-Guarani au sein de l'histoire culturelle du Brésil. Le caractère religieusement centré, attribué aux mouvements religieux de restructuration culturelle, la production de mythes « à figures inversées » par les missionnaires, ou la négation de la multiplicité des figures des « dieux » au sein de la « mythologie Tupi » sont autant de traits relatifs à la fabrique d'une altérité religieuse construite selon les termes des ontologies judéo-chrétiennes. Ce même raisonnement s'applique à la catégorie de "prophétisme", dont j'ai limité l'emploi aux religions dont l'emprunt aux ontologies judéo-chrétiennes est attesté. Ainsi cette catégorie s'avère impropre à qualifier les singularités des religions natives de cette région du monde, c'est à dire des religions antérieures à l'implantation du christianisme.

Si les énoncés analytiques et théoriques ne s'effectuent pas en dehors d'un langage historiquement situé, il semble cependant envisageable de ne pas les enfermer au sein d'un usage confiné à un registre religieux qui ne réfère qu'à lui-même. Car cela contribuerait à la reproduction d'un schéma relationnel asymétrique, corrélatif aux termes d'une négation à l'endroit d'une singularité ontologique (l'apport amérindien) qui participe de la particularité de cet objet (les mouvements religieux de restructuration culturelle du Brésil), comme on l'a vu différemment traité selon les disciplines et les auteurs. De ce point de vue, il est important de ne pas faire l'économie d'une réflexivité critique dès lors que l'on cherche à rendre compte d'une altérité religieuse avec des mots, eux, religieusement situés.

Par conséquent, être en capacité d'établir des distinctions à partir des langues vernaculaires qui forment « nos » objets d'étude et des équivalences conceptuelles transversales afin de dépendre « nos » regards de toute idée d'asymétrie quant à la prise en considération des ontologies, me semble participer des conditions de possibilité de toute ethnographie. Puisque, l'infidélité au texte vernaculaire en vue de n'affirmer que la primauté de « nos » catégories, fut justement l'outrecuidance contre laquelle des générations d'ethnologues se sont légitimement insurgés. Cela me semble participer de la continuité de ce geste critique que de débusquer au sein même des productions « savantes », les termes et les lexiques qui participent de cette figure relationnelle asymétrique à l'endroit des singularités ontologiques attenantes, en ce cas, aux

mouvements religieux de restructuration culturelle du Brésil qui sont à considérer pour ce qu'elles sont. C'est à dire, comme composées par l'entrecroisement et l'enchâssement des ontologies que l'histoire du Brésil a cumulé et condensé.

De plus, une généalogie s'établit entre les mouvements de restructuration culturelle considérés à travers cette ethno-historiographie (qui possiblement en constitue l'un des traits en complément de la modulation ontologique qu'ils mettent en œuvre). C'est à dire entre la Santidade de Jaguaripe, le mouvement du Contestado et le mouvement d'occupation de terre de Paracambi : à partir de l'auto-affirmation d'une « croyance véritable »⁸⁶⁰, qui en motive l'aspect dissident ou schismatique.

Je voudrais revenir sur ce que Ronaldo Vainfas qualifie de « re-baptême » à l'aune de la description fournie par Yves D'Evreux (au cours de son voyage au nord du Brésil). De ce « emploi » nullement accompagné d'énoncés, ni d'« eau bénite », mais de fumée telle que décrit par certaines de ces sources, notamment Pantalião Ribeiro qui affirme que cette pratique était effectuée « *sans eau, mettant sur la tête la feuille d'herbe sainte faisant de la fumée* »⁸⁶¹. Pratique, qu'il interprète à l'aune de contextes historiques distincts, le premier de ces contextes étant celui relatif à la peste variolique qui sévissait dans les aldéias, à partir duquel les pagés associèrent le baptême à la mort. Cette première interprétation, rattachée à ce premier contexte, est associée à une seconde interprétation, qu'il emprunte à Maria Isaura Pereira de Queiroz, afin d'affermir l'idée que ce « emploi » s'établit à des fins de purification d'une souillure constituée par le catholicisme. Ces interprétations me laissent perplexe, notamment celle relative au « emploi » d'une pratique par une population qui la jugerait mortelle. D'autant que cette pratique est ontologiquement modulée, tant du point de vue de l'acte lui-même (lustration avec ou sans eau, mais avec usage de fumée) que du point de vue des énoncés qui la rapportent.

La modulation en acte faisant l'objet d'une double hypothèse, soit celle d'une modulation interne aux pratiques Tupi-Guarani, (la religion catholique n'ayant a priori le monopole de l'usage rituel de l'eau), soit celle de moindre intensité d'un « emploi » de la pratique liturgique catholique.

La seconde modulation marquerait l'ancrage, tel que le décrit Ronaldo Vainfas, au sein des pratiques amérindiennes, d'un emploi d'une pratique « sacramentelle », mais à des fins de « sortie » de la religion dont cette pratique serait supposément issue. L'article relayant cette information, à la différence de l'ouvrage auquel Ronaldo Vainfas fait référence, relatif au mouvement de Yaguacaporó (observé en 1635 ou 1637) se base sur la description scripturaire des jésuites et atteste que le mouvement dont serait issu cet énoncé émane d'amérindiens vivant en forêt n'ayant jamais été convertis au catholicisme ou soumis à l'esclavage et donc continuant à vivre dans leur propre village⁸⁶². Et ceux-ci, s'en trouveraient paradoxalement, à imiter le « rituel catholique ». Donc il paraît fort probable que les jésuites aient identifié une pratique amérindienne à travers le prisme du « rituel catholique », et que Maria Isaura Pereira de Queiroz et Ronaldo Vainfas aient pris cette information pour argent comptant. D'autant, que le texte rapporté à travers l'ouvrage de Maria Isaura Pereira de Queiroz, qui fait état de relations entre amérindiens et jésuites totalement distinctes de celles dont elle fait état au cours de son article

⁸⁶⁰ Attestée au cours de l'occupation de Paracambi à travers l'énoncé « *notre définition de Dieu est plus profonde* », concernant la Santidade de Jaguaripe par l'ouvrage de Ronaldo Vainfas p.107, concernant le mouvement du Contestado à travers mon commentaire relatif à l'ouvrage de Maria Isaura Peira de Queiroz.

⁸⁶¹ R. Vainfas, *A heresia dos Índios: Catholicismo e rebelião no Brasil colonial*, Companhia das Letras, 2005, p. 123

⁸⁶² M.I. Pereira de Queiroz, « Mouvements messianiques dans quelques tribus sud-américaines », *L Homme et la société*, vol. 8, n° 1 (1968), p.232

à propos de ce même mouvement, décrit une pratique contre-baptismal en réaction à la pratique du « baptême » administré aux amérindiens qui fréquentaient les missions des jésuites et/ou vivaient au sein de leurs aldeias. Celle-ci stipule, à travers sa description, que cette pratique était accompagnée d'un chant « Taytin decara ybague »⁸⁶³, dont elle rapporte la signification suivante, « *je te baptise pour te tirer du baptême* ».

C'est donc à travers le contexte d'une mise en présence des missionnaires européens et des amérindiens qu'il a été possible d'observer la pérennité d'une pratique différemment nommée et décrite selon les contextes historiques corrélatifs à cette mise en présence. L'observation de cette pratique, comme de l'ontologie modulée qui s'y trouve associée (trait invariant des énoncés descriptifs qui s'y rapportent), est donc historiquement liée à cette coprésence. Nier l'implication de l'un des deux termes de cette coprésence, au bénéfice d'une lecture univoque (ou religieusement centrée) de cette pratique à travers le prisme exclusif des missionnaires européens, s'avère donc historiquement infondée. Ce raisonnement vaut également pour l'observation de la *mística* et la considération de la modulation ontologique dont elle est historiquement issue. Ces termes et gestes sont issus de cette modulation induite par la coprésence des ontologies amérindiennes et judéo-chrétiennes, qui contribuent à la former et la perpétuer, et qui s'avèrent condenser à travers l'espace de son exercice.

⁸⁶³ M.I. Pereira de Queiroz, *O Messianismo no Brasil e no Mundo*, Editora Alfa-Omega, São Paulo, 1977, p .174

Conclusion générale

Dans le cadre de cette conclusion générale, je souhaite synthétiser les éléments communs à chacune des *místicas* ethnographiées. L'accomplissement de la *mística* met en place des contextes communicatifs et commémoratifs particuliers au sein desquels se réalisent diverses modalités d'expression linguistique et kinésique cohérentes entre elles. La spécificité de ces modalités kinésiques et énonciatives façonne le registre ritualisé de cette pratique. Comme le remarque Andréa-Luz Gutierrez Choquevilca à propos des communications rituelles et thérapeutiques Runa⁸⁶⁴. Les positionnements statutaires complexes des participants sont induits par les usages ritualisés du langage, des corps, des objets et des réseaux relationnels qu'ils forment. Il ne s'agit pas ici de recourir à la notion d'identité dont l'immuabilité inhérente à la sémantique de ce terme est contraire à la dynamique processuelle que cette pratique met en oeuvre. En effet, être participant d'une *mística* c'est actualiser corporellement un potentiel changement.

La spécificité de ces diverses modalités repose sur la construction sémiotique de leurs contextes à travers la formation d'un réseau relationnel d'objets constitutifs d'un tiers espace conditionnant le cours des énoncés. Ce système relationnel véhicule de lui-même des relations spécifiques compte tenu des objets-signes dont il est constitué: graphies, couleurs, statuaire, dessins (nonobstant les schèmes perceptifs et sensori-moteurs qui s'y trouvent actualisés).

Il forme la base matérielle de la cognition, ici déprise d'une conception naturaliste au bénéfice de son caractère construit, qui s'extériorise pleinement durant l'accomplissement d'une *mística*. Ainsi, j'ai proposé une analyse de l'imposition linguistique inhérente à la forme interactionniste associée à la *mística*, qualifiée d'interaction procédurale. Cette imposition linguistique procède à partir de l'emploi par les agents humains d'une diversité de formes d'adresse et d'une variation définitionnelle des entités non humaines qui viennent les appuyer, leur conférant ainsi une légitimité. Il a été établi que cette forme interactionniste d'imposition linguistique participait autant de la constitution dialogique des dispositions des participants (et des transmissions auxquelles elle donne lieu) que le réseau relationnel et matériel constitutif de son contexte, sur lesquels s'appuie le processus de constitution des formes d'individuation politique. Cette relation d'imposition linguistique actualise un trait caractéristique des actions rituelles à travers les procédés nominalement contradictoires qu'elle condense. Sur elle repose la rémanence des schémas relationnels propres aux sociétés amérindiennes et à leur façon d'être politiquement au monde.

Dans la continuité de l'analyse de cette forme interactionniste associée à la *mística*, j'ai montré comment la construction d'un point de vue collectif et contextualisé en venait à constituer les sémantiques des catégories rattachées à l'expérience commune des participants, et à soutenir ou non, les points de vue individués qui s'y expriment. J'ai ainsi rendu compte des mouvements ascendants de virtualisation et descendants d'actualisation inhérents à la constitution des participants en corps politique, et à la mobilisation parmi eux, de la forme Dieu. La configuration grammaticale des positions de sujets mobilisées au cours de cette interaction présente à l'intérieur de cet espace la relation sociale d'alliance et d'antagonisme causée et induite par une tierce situation généralement rattachée à l'histoire de la question foncière au Brésil. J'ai ainsi souligné la polysémie rattachée à la position de sujet "nous" en contexte usité, compte tenu des aspects pragmatiques et syntaxiques de ses emplois. Dès lors, l'incorporation collective des positions différenciées de sujet "nous" participe de la constitution des hexis corporelles de ces assemblées et des dispositions actantielles qui s'y rapportent. Celles-ci

⁸⁶⁴Lire à ce proposon article à paraître intitulé *La contagion des images: voix enchassées et dispositifs sensoriels dans un rituel chamanique amérindien*. Où elle rend compte des diverses modalités sémiotiques nécessaires au processus inférentiel des images rituelles.

contrastent et sont corrélées à des instances énonciatives désignant un destinataire complexe : la communauté des destinataires présents et non-présents, visibles et non-visibles, à laquelle s'adressent les discours de ces assemblées. J'ai de plus relevé une prégnance de l'objet-voix dans l'argumentation des agents qui président à l'organisation de ces corps politiques et religieux. Ainsi j'ai montré comment les situations auxquelles se réfèrent les participants étaient interprétées au moyen d'un imaginaire induit par un ordre relationnel visible et non-visible, exprimé à partir de l'expérience sensorielle des locuteurs. À travers cet imaginaire, se dessinent les contours d'une anatomie politique du corps exproprié, spatialement métaphorisé, et les mécanismes de réappropriation de ce corps.

J'ai montré comment la *mística* redéfinit les dispositifs communicationnels au sein desquels elle s'inscrit, à travers la succession des registres cognitifs et mémoriels qui opère à partir des corps, de la polyphonie des voix (techniquement amplifiés) et des objets mis en scène. La *mística* se base donc sur l'espace utopique des corps, au sens Foucauldien du terme, pour se former. Il en est ressorti que les objets, à travers cette pratique performée, participaient au moyen de leurs fonctions agentives des statuts complexes des locuteurs, au même titre que l'indexicalité que ces locuteurs produisent, et assuraient une médiation relationnelle avec des entités non humaines. L'espace potentiel de la *mística* procède par redéfinition des relations linguistiques, matérielles et historiques qui préexistent à la constitution de ces corps politiques et religieux. Cette expérience corporelle partagée donne ainsi lieu à la production collective de configurations relationnelles et émotionnelles spécifiques. La dimension socialisée des corps se caractérise par la circonscription sémantique des positions de sujets "nous" usités, la frontière pour le moins poreuse avec son environnement et les corps sociaux dont elle revêt la chair. L'image représentationnelle des locuteurs se définit à partir de la dimension socialisée de leurs corps singuliers et les configurations kinésiques, relationnelles, émotionnelles et énonciatives qu'ils produisent.

J'ai cherché à comprendre comment l'actualisation de la disparité des contextes, qui participe des choix collectifs et individués des termes d'une "tradition" au sein de l'espace potentiel de la *mística*, contribuait à la production conjointe des imaginaires syncrétiques et des corps ontologiques des assemblées qui s'y réunissent. De plus, les voix représentées des animateurs de ces *místicas* constituent l'entre-soi et l'adhésion de ces assemblées puisqu'elles y font intervenir leur auteurité par le truchement des musiques et des chants, actualisés au moyen des corps des participants. Ces voix mobilisent différents registres de condensation.

J'ai montré que les systèmes de valeurs présentifiés par les entités non humaines, et les personnages conceptuelles qu'elles incarnent, agissaient sur les corps des participants en vue de subvertir les inégalités socio-économiques au sein desquelles ils sont inscrits. Ces systèmes de valeurs régissent des modèles collectifs de relation à soi et à autrui. J'ai de plus mis en évidence l'actualisation kinésique des croyances et la socialisation politique discursive qui s'opèrent à travers les termes d'une tradition alliant marxisme et religion. J'ai ainsi observé l'inclusion polyphonique visant à former les corps dispositionnels des assemblées. La corrélation entre les productions kinésiques et énonciatives des corps formant ces assemblées a donc nécessité de s'intéresser au sens et à l'orientation des dispositions qui s'expriment au cours des interactions procédurales, à la lumière des objets sémiotiques qu'elle constitue.

Le sens de la *mística* est indissociable du faire et du dit, chaque fois singuliers, qui la composent. J'ai observé la constitution en actes d'esthétiques communes aux participants des *místicas*, visant à les dépendre de la misère symbolique à laquelle leurs conditions de vie paupérisées inhérentes à leurs conditions historiques a priori les réduisent, en vue de constituer des corps religieux et politiques disposés à transfigurer ces conditions d'existence. Dans cette optique la *mística* ne fait sens qu'après coup, puisqu'elle est un espace onirique, autrement dit potentiel, d'actualisation des expériences historiques et mythologiques des agents humains et non-humains que la *mística* mobilise. Cet espace, à travers la signifiance immanente du geste

tour à tour dénotatif et figuratif conjointe au potentiel descriptif et prescriptif des propositions communiquées selon diverses modalités énonciatives et sémiotiques, constitue le socle des cognitions spécifiques des *mística*. De ce point de vue, je rejoins l'idée exprimée par plusieurs anthropologues d'une extériorité⁸⁶⁵ de l'esprit, ici formée par le jeu des gestes, des corps énoncés, figurés, écrits et des objets sensibles qui se déploient au sein de l'espace potentiel de la *mística* à des fins d'incorporation perceptive de cet esprit par ses participants. Cette incorporation perceptive rejoint ce que les philosophes Théodor Lipps et Lucia Angelino qualifient d'empathie⁸⁶⁶. Je considère donc le geste comme un moyen d'accéder à la pensée façonnée par ces assemblées. Richard Shusterman, renforce le paradigme anthropologique d'une conception relationnelle du corps⁸⁶⁷. Cet auteur souligne donc les conditions d'avènement d'une pensée gestuellement exprimée, en tant qu'elle est la conséquence d'un contexte environnemental agissant au sein du corps. Mon ethnographie confirme cette caractéristique en tous points.

Ce que mon ethnographie a de plus montré, c'est que la religion catholique au Brésil est historiquement une religion alloplastique c'est-à-dire qu'elle s'adapte aux spécificités culturelles des localités au sein desquelles elle s'implante, tout en les transformant, s'en trouvant par là transformée. Ainsi la forme si singulière prise par le catholicisme coutumier en cette région du monde procède par affinité élective, entre les ontologies amérindiennes (de prévalence Tupi-Guarani) et judéo-chrétiennes, dont les activités rituelles et les symbolismes en contexte usités maintiennent la coprésence. Cette observation est d'ailleurs diversement soutenue par les chercheurs en sciences sociales, comme je l'ai montré au cours de mon ethno-historiographie. Oscar Calavia Saez, dans un article intitulé *O que os santos podem fazer pela antropologia ?* synthétise les résultats de ses recherches relatives à cette thématique. Ainsi, « *Les chemins de Santiago* (titre de l'un de ses ouvrages) aborde, selon l'auteur, le thème autrefois très populaires (mais il y a un temps déconsidéré) des relations entre le passé païen et sa reformulation chrétienne, montrant que l'intérêt de cette relation ne se limite pas à la triviale obsession pour les origines, mais elle se distingue par la mise au jour d'une organisation de l'univers symbolique qui continue à contraster avec quelque théologie érudite. Le paganisme n'est pas une ère menacée mais une autre façon parfaitement en vigueur de relation avec et entre les symboles.⁸⁶⁸ » Je voudrais abonder dans le sens de cette congruence en remarquant que la constellation relationnelle formée par l'entrecroisement des ontologies amérindiennes et judéo-chrétiennes, significativement observée au cours des communications ritualisées auquel donne lieu l'accomplissement performé d'une *mística*, est génératrice de collectifs, de relations, de cognitions, d'émotions et de croyances spécifiques qui ne sont pas sans rappeler les observations de Pierre Clastres au sujet des Tupi-Guarani, à savoir que l'homogénéité ontologique apparente de ces groupements sociaux dissimule une hétérogénéité de croyances et de pratiques qui tendent à les singulariser⁸⁶⁹.

⁸⁶⁵Formulée par Tim Ingold dans les pages 27 et 28 de l'ouvrage: T. Ingold, *Marcher avec les dragons*, traduit par Pierre Madelin, Zones sensibles diff. Les Belles lettres, [Bruxelles] Le Kremlin-Bicêtre, 2013.

⁸⁶⁶L. Angelino, « INTRODUCTION Entre sentir et faire: le geste qui fait sens », dans *Quand le geste fait sens*, Mimésis, 2015, pp. 28-30

⁸⁶⁷R. Shusterman, « LE PHILOSOPHE SANS LA PAROLE La philosophie comme art performatif », dans *Quand le geste fait sens*, Mimésis, 2015.

⁸⁶⁸O.C. Sáez, « O que os santos podem fazer pela antropologia? », *Religião & Sociedade*, vol. 29, n° 2 (2009), p. 201.

⁸⁶⁹ P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Éditions du seuil, Paris, 1980, pp. 61-62.

Le second apport de cette thèse est épistémologique. Puisque documenter cette pratique performée a nécessité de forger des outils matériels et conceptuels nécessaires à sa compréhension, outils conceptuels que j'ai eu l'occasion de présenter en introduction et tout au long de mon ethnographie, et qui se rapportent aux notions de coprésence ontologique, d'espace potentiel, d'interaction procédurale et de structure ontologique du réel impliqué. Déclinant à travers mon entendement des images (dont certaines furent considérées comme des objets métonymiques des dispositifs mis en place au cours des *místicas*) et des textes (au sens large) constitutifs de cette ethnographie, une conception renouvelée du symbolisme, soit une approche relationnelle et contextuelle de cette pratique ritualisée. J'espère avoir fait bon usage des legs de mes enseignants. Cette mise au travail des concepts au contact de mon ethnographie m'a ainsi permis de distinguer les temporalités nécessaires à son élaboration, et d'entretenir une distance critique vis-à-vis de mes catégories de pensée et de celles que les sciences sociales des religions considèrent comme évidentes ou acquises. Ce travail m'a permis d'élargir ma réflexion à des pratiques qui s'y apparentent. Victor Barros, terminant une thèse d'histoire à l'université de Coimbra, et moi-même avons remarqué des similitudes entre la *mística* et certaines pratiques commémoratives qui parsèment l'aire linguistique lusophone. Nous avons décidé d'en faire l'objet d'un colloque qui considèrent les commémorations comme des espaces de pratiques ritualisées. Il a été remarqué au cours de l'élaboration de l'objet de ce colloque que la performativité de ces pratiques opère à partir de plusieurs niveaux (environnement, scénographie, kinésie, langage) et que chacun de ces niveaux, concernant la *mística*, sont en dernière analyse étroitement solidaires les uns des autres. Ainsi ce dont rend compte cette ethnographie, c'est que le contexte environnemental et sémiotique agit sur les diverses modalités scénographiques, kinésiques et énonciatives de l'expression, donc par conséquent, sur les formes de conscience gestuellement et énonciativement manifestées durant les *místicas*.

Bibliographie

- AGAMBEN (Giorgio), *Moyens sans fins*, Éditions Payot et Rivages (poche), 1995.
- AMOSSY (Ruth), « La notion d'éthos de la rhétorique à l'analyse de discours », dans *Images de soi dans le discours. La construction de l'éthos*, Delachaux et Niestlé, Lausanne-Paris, 1999.
- ANGELINO (Lucia), « INTRODUCTION Entre sentir et faire: le geste qui fait sens », dans *Quand le geste fait sens*, Mimésis, 2015.
- ARAUJO CARREIRA (Maria Helena), « Modalités et verbe en portugais », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 82, n° 3 (2004).
- ASSESSORIA (Postado por Iser), « Rede Fé e Política do Rio de Janeiro faz planejamento para 2012 », URL : <http://iserassessoria.blogspot.com/2012/02/rede-fe-e-politica-do-rio-de-janeiro.html>. Consulté le 9 octobre 2016.
- AUGE (Marc), *La construction du monde: religion, représentations, idéologie*, François Maspero, Paris, France, 1974.
- AUSTIN (John Langshaw (1911-1960)), *Quand dire, c'est faire*, Éd. du Seuil, Paris, 1970.
- BACHELARD (Gaston), *La poétique de l'espace*, Presses universitaires de France, Paris, 2001 (Quadrige).
- BACOT (Paul) et REMI-GIRAUD (Sylvianne), *Mots de l'espace et conflictualité sociale*, l'Harmattan, Paris, 2007.
- BAKHTINE (Mikhail), *Le marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, Les éditions de minuit, 1977.
- BALANDIER (Georges), *Le Pouvoir sur scènes*, Balland, Paris, 1980 (Le Commerce des idées).
- BALDISSERA (Adelina), « O poder social/participativo nas comunidades eclesiais de base (ceb's) em vista à nova sociedade Sociedade », *Sociedade em debate*, 6(1): 53-62 (avril 2000).
- BALIBAR (Étienne), « Communisme et citoyenneté », *Actuel Marx*, n° 40 (décembre 2007), p. 136-155.
- BARBERIS (Jeanne-Marie), « Voix et oralité dans l'écrit : la représentation graphique de la parole populaire dans des textes chansonniers », *Cahiers de praxématique*, n° 49 (décembre 2007), p. 207-232.
- BARBOSA (Pablo Antunha), « La « Terre sans Mal ». La trajectoire historique d'un mythe guarani et d'un mythe anthropologique », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds*.
- BATESON (Gregory), *La cérémonie du naven*, Les éditions de minuit, Paris, 1971.
- BAZIN (André), « Ontologie de l'image photographique », dans *Qu'est-ce que le cinéma ?*, Éditions du Cerf, 1975.
- BENVENISTE (Emile), *Problèmes de linguistique générale (T.2)*, Gallimard, 1974.
- BENVENISTE (Émile), *Problèmes de linguistique générale (T.1)*, Gallimard, 1966.
- BETTO (Frei), *Cristianismo e marxismo*, Vozes, Petrópolis, 1986.
- BEZERRA DA SILVA (Caio César Andrade), « Análise do papel da Comissão Pastoral da Terra na luta pela terra no Estado do Rio de Janeiro. » URL : <http://w3.ufsm.br/gpet/engrup/iiiengrup/10.PDF>.
- BIDERMAN (Maria Tereza Camargo), « Formas de tratamento e estruturas sociais », *ALFA: Revista de Linguística*, vol. 18, n° 0 (1972). URL : <http://seer.fclar.unesp.br/alfa/article/view/3520>. Consulté le 29 mai 2016.

- BLEIL (Susana), *Vie et luttés des sans terre au sud du Brésil. Une occupation au Parana*, Éditions Karthala, Paris, 2012.
- BLEIL (Susana), « Avoir un visage pour exister publiquement : l'action collective des sans terre au Brésil », *Réseaux*, n° 129-130 (2005), p. 123-153.
- BOGO (Ademar), *O Vigor da Mística*, Associação Nacional de Cooperação Agrícola, São Paulo, 2002 (Caderno de Cultura, MST).
- BONHOMME (Julien), *Le Miroir et le Crâne*, C.N.R.S éditions/ Éditions de la maison des sciences de l'Homme, 2005.
- BONOLI (Lorenzo), *Lire les cultures: la connaissance de l'altérité culturelle à travers les textes*, Kimé, Paris, 2008.
- BORNAND (Sandra) et LEGUY-DIARRA (Cécile), *Anthropologie des pratiques langagières*, A. Colin, Paris, France, 2013.
- BOURDIEU (Emmanuel), *Savoir faire : contribution à une théorie dispositionnelle de l'action*, Éditions du Seuil, Paris, 1998.
- BOURDIEU (Pierre), « Esprits d'État: Genèse et structure du champ bureaucratique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 96, n° 1 (1993), p. 49-62.
- BOVET (Jeanne), LARRUE (Jean-Marc) et MERVANT-ROUX (Marie-Madeleine), « Introduction », *Théâtre/Public*, n° 201 (septembre 2011).
- BRAUDEL (Fernand), *Écrits sur l'Histoire*, Flammarion, Paris, 1969.
- BRES (Jacques), « La narrativisation de la scène interlocutive. De ce que l'on fait (parfois) en racontant quelque chose », *Cahiers de praxématique*, n° 13 (janvier 1989), p. 19-41.
- BRES (Jacques) et NOWAKOWSKA (Aleksandra), « Voix, point de vue... ou comment pêcher le dialogisme à la métaphore... », *Cahiers de praxématique*, n° 49 (décembre 2007), p. 103-132.
- BUBER (Martin), *Utopie et socialisme*, Aubier Montaigne, Paris, 1977.
- BUTLER (Judith), « "Nous, le peuple" : réflexions sur la liberté de réunion », dans *Qu'est-ce qu'un peuple ?*, La Fabrique, Paris, 2013.
- BUTLER (Judith), *Le récit de soi*, Presses Universitaires de France, 2007.
- CALAME (Claude), « Compétences et performances poétiques en Grèce classique. Hélène et le Chant rituel », dans *Compétence et performance. Perspectives interdisciplinaires sur une dichotomie classique*, Karthala, 2014.
- CALAME-GRIAULE (Geneviève), *Ethnologie et langage : la parole chez les Dogon*, Lambert-Lucas, Limoges, 2009.
- CAPONE (Stefania), *La quête de l'Afrique dans le candomblé : pouvoir et tradition au Brésil*, Éd. Karthala, Paris, 1999 (Hommes et sociétés).
- CARREIRA (Maria Helena Araújo), *Modalisation linguistique en situation d'interlocution : proxémique verbale et modalités en portugais*, Peeters, Louvain-Paris, 1997.
- CARY (Paul), « Réflexions sur la « société de consommation » brésilienne », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 78 (septembre 2011), p. 75-90.
- CASTELNAU-L'ESTOILE (Charlotte de), « Les frontières religieuses dans le Brésil du XVIe siècle : le chamanisme colonial des missionnaires jésuites et des Indiens tupinamba », *Cahiers des Amériques latines*, 2011/2, n° 67 (mai 2012), p. 89-113.
- CASTELNAU-L'ESTOILE (Charlotte de), *Les ouvriers d'une vigne stérile: les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil*, Centre culturel Calouste Gulbenkian, Paris, France, Portugal, 2000.

- DE CASTRO (Gustavo) et RODRIGUES (Luciana), « Poética e mística da subversão em Jorge Amado : caracteres para uma sabedoria brasileira », *Amerika. Mémoires, identités, territoires*, n° 10 (mai 2014). URL : <http://amerika.revues.org/4540>. Consulté le 17 mai 2015.
- CAVIGNAC (Julie), *La littérature de colportage au nord-est du Brésil : de l'histoire écrite au récit oral*, C.N.R.S, 1997.
- CESARINO (Pedro de Niemeyer), « Entre la parole et l'image : le système mythopoétique marubo », *Journal de la société des américanistes*, traduit par Pierre Déléage, n° 97-1 (octobre 2011), p. 223-257.
- CHAKRABARTY (Dipesh), *Provincialiser l'Europe : la pensée postcoloniale et la différence historique*, traduit par Olivier Ruchet et , traduit par Nicolas Vieillescazes, Éd. Amsterdam, Paris, 2009.
- CLASTRES (Hélène), *La terre sans-mal: le prophétisme Tupi Guarani*, Seuil, Paris, 1975.
- CLASTRES (Pierre), *Recherches d'anthropologie politique*, Éditions du seuil, Paris, 1980.
- CLASTRES (Pierre), *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des indiens Guaranis*, Éditions du Seuil, Paris, 1974.
- CLEMENT (Julien) et BERTHOZ (Alain), *Cultures physiques: le rugby de Samoa*, Paris, France, 2014.
- COELHO (Fabiano), *A PRÁTICA DA MÍSTICA E A LUTA PELA TERRA NO MST*, Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2010.
- COLLECTIF, « Carnet de voyage », *Cahiers du Brésil contemporain*, 43/44 (2001).
- COURTES (Joseph), *Analyse sémiotique du discours: de l'énoncé à l'énonciation*, Hachette supérieur, Paris, France, 1991.
- DANOWSKI (Déborah) et VIVEIROS DE CASTRO (Eduardo), « L'arrêt de monde », dans *De l'univers clos au monde infini*, Éditions Dehors, 2014.
- DASSIE (Véronique), *Objets d'affection. Une ethnologie de l'intime*, Éditions du CTHS, 2010.
- DE AZEVEDO (Thales), « La "religion civile" . Introduction au cas brésilien », *Archives de sciences sociales des religions*, 47/1 (1979).
- DE FRANCE (Claudine), *Cinéma et anthropologie*, Éditions des Sciences de l'Homme, Paris, 1982.
- DELEAGE (Pierre), *Le chant de l'anaconda : l'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)*, Société d'ethnologie, Nanterre, 2009 (Recherches américaines).
- DELEUZE (Gilles), *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, France, 1985.
- DELLA CAVA (Ralph), « Igreja e Estado no Brasil do século XX: Sete Monografias Recentes sobre o catolicismo », *XXVI Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, Recife* (juillet 1974).
- DESCOLA (Philippe), *Ontologie des images*, Collège de France, 2009. URL : https://www.college-de-france.fr/media/philippe-descola/UPL62016_Descola.pdf.
- DESCOLA (Philippe), *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, France, 2005.
- DESCOLA (Philippe), « Les cosmologies des indiens d'Amazonie », *La Recherche*, n° 292 (novembre 1996).
- DESCOLA (Philippe), « La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique », *Revue française de science politique*, vol. 38, n° 5 (1988), p. 818-827.

- DIAS (Luiz Francisco), « Énonciation et grammaire. Le champ de production des grammaires dans le Brésil contemporain », dans *Un dialogue Atlantique. Production des sciences du langage au Brésil*, ENS éditions, 2007.
- DIDI-HUBERMAN (Georges), *L'image ouverte: motifs de l'incarnation dans les arts visuels*, Gallimard, Paris, 2007.
- DOMINGUES (Petrônio José), « "The Redemption of Our Race": the commemorations of the abolition of slavery », *Revista Brasileira de História*, vol. 31, n° 62 (décembre 2011), p. 19-48.
- D'ONOFRIO (Salvatore), *Teoria do Texto 2 – teoria da lírica e do drama*, Ática, São Paulo, 1995.
- DOZON (Jean-Pierre), *La cause des prophètes suivi de La leçon des prophètes : politique et religion en Afrique contemporaine*, Éd. du Seuil, Paris, 1995 (La librairie du XXe siècle).
- DUCROT (Oswald), « Les lois de discours », *Langue française*, vol. 42, n° 1 (1979), p. 21-33.
- DUPONT (Florence), « Introduction », dans *La voix actée : pour une nouvelle ethnopoétique*, Édition Kimé, 2010.
- ENDERS (Armelle), *Histoire du Brésil*, Éditions Complexe, 1997.
- ERNADEZ MACEDO (Marcelo), *As ocupações de terra no Rio de Janeiro na década de 1980*, URL : Pdf en ligne. Consulté le 7 juillet 2016.
- L'ESTOILE (Benoît de), « La réunion comme outil et rituel de gouvernement », *Genèses*, n° 98 (mars 2015), p. 7-27.
- FAUSTO (Carlos), « Faire le mythe. Histoire, récit et transformation en Amazonie. », *Journal de la société des américanistes*, n° 88 (2002), p. 69-90.
- FAUSTO (Carlos), « Fragmentos da história e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento ethno-histórico », dans *Historia dos Índios no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo, 1992.
- FERNANDEZ TEJEDO (Isabel) et NAVA NAVA (Carmen), « Usages et représentations du blason mexicain », dans *L'image au mexique. Usages, appropriations et transgressions.*, L'Harmattan, Paris, 2001.
- FONTAINE (Laurent), « De l'agentivité mythique et incantatoire », *Ateliers d'anthropologie. Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative*, n° 39 (décembre 2013).
- FONTES (Virginia), *O Brasil e o capital-imperialismo. Teoria e história*, Editora UFRJ, Rio de Janeiro, 2010.
- FOUCAULT (Michel), *Le Corps utopique*, Nouvelles éditions lignes, 2009.
- FOUCAULT (Michel), *L'herméneutique du sujet*, Gallimard, Paris, 2001.
- FOUCAULT (Michel), *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975.
- FRAENKEL (Beatrice), « Actes écrits, actes oraux : la performativité à l'épreuve de l'écriture », *Études de communication. langages, information, médiations*, n° 29 (décembre 2006), p. 69-93.
- FRANCK (Didier), *Chair et corps*, Les Éditions de Minuit, 1981.
- FREEDBERG (David), *Le pouvoir des images*, Gérard Monfort, Paris, 1998.
- FREUD (Sigmund), *L'interprétation du rêve*, Éditions du Seuil, 2010.
- GARCIA JR (Afrânio), *Libres et assujettis : marché du travail et modes de domination au Nordeste*, Éditions de la maison des sciences de l'homme, Paris, 1989.
- GARRIGUES (Emmanuel), « Introduction: le savoir ethnographique de la photographie », *Société d'ethnographie*, n° 109 (1991).
- GELL (Alfred), *L'art et ses agents*, Les presses du réel, 2009.

- GIAUFRET (Anna), « L'ethos collectif des guerilla gardeners à Montréal: entre conflictualité et inclusion », *Argumentation et Analyse du Discours*, n^o 14 (2015). URL : <http://aad.revues.org/1978>. Consulté le 17 mai 2015.
- GIBERT (Marie-Pierre), « Façonner le corps, régénérer l'individu et danser la nation », *Parcours anthropologiques*, n^o 9 (septembre 2014), p. 189-219.
- GILBERT (Margaret), *Marcher ensemble*, Presses Universitaires de France, 2003.
- GODELIER (Maurice), *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Albin Michel, 2007.
- GOFFMAN (Erving), *Façons de parler*, traduit par Alain Kihm, les Éditions de Minuit, Paris, France, 1987.
- GOFFMAN (Erving), « Les signes du lien », dans *La mise en scène de la vie quotidienne (vol.2)*, Les Éditions de Minuit, 1973.
- GOIRAND (Camille), « Rituels démocratiques et mise en scène de la participation populaire dans les assemblées du budget participatif à Recife (Brésil) », *Participations*, n^o 11 (mai 2015), p. 53-85.
- GREIMAS (Algirdas Julien), « Conditions d'une sémiotique du monde naturel », *Langages*, vol. 3, n^o 10 (1968), p. 3-35.
- GRUZINSKI (Serge), MOLINIE-FIORAVANTI (Antoinette) et SALAZAR-SOLER (Carmen), *Visions indiennes, visions baroques: les métissages de l'inconscient*, éd. J.-M. SALLMANN, l'Amérique centrale et les A. CENTRE DE RECHERCHES SUR LE MEXIQUE, Presses universitaires de France, Paris, France, 1992.
- GUIMARÃES DE MENEZES (Heoloisa Regina), *Reforma agraria e identidade social na Baixada Fluminense: uma nova correlação rural-urbana*, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 1991.
- GUTIERREZ CHOQUEVILCA (Andrea-Luz), « Face-à-face interspécifiques et pièges à pensée des Quechua de Haute Amazonie (Pastaza) », *Cahiers d'anthropologie sociale*, n^o 9 (2013).
- GUTIERREZ CHOQUEVILCA (Andrea-Luz), « Sisywaytii tarawaytii : sifflements serpents et autres voix d'esprits dans le chamanisme quechua du haut Pastaza (Amazonie péruvienne) », *Journal de la société des américanistes*, n^o 97-1 (2011).
- HEIDEGGER (Martin), *En guise de contribution à la grammaire et l'étymologie du mot « être »*, Éditions du Seuil, 2005.
- HOBBSAWM (Eric John), RANGER (Terence Osborn) et VIVIER (Christine), *L'invention de la tradition / sous la direction de Eric Hobsbawm et Terence Ranger*, Ed. Amsterdam, Paris, 2006.
- HOUSEMAN (Michael), *Le rouge est le noir : essais sur le rituel*, Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 2012.
- HOUSEMAN (Michael), « Présentation », *Éprouver l'initiation, Systèmes de pensée en Afrique noire*, vol. 18 (2008).
- HOUSEMAN (Michael), « Relations rituelles et recontextualisation », dans *Multiplicity of Meaning and the Interrelationship of the Subject and the Object in Ritual and Body Texts*, éd. H. WAZAKI, Nagoya University, 2008. URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00445620>. Consulté le 15 juin 2016.
- HOUSEMAN (Michael) et SEVERI (Carlo), *Naven ou Le donner à voir : essai d'interprétation de l'action rituelle*, C.N.R.S, Paris, 1994.
- INGOLD (Tim), *Marcher avec les dragons*, traduit par Pierre Madelin, Zones sensibles diff. les Belles lettres, [Bruxelles] Le Kremlin-Bicêtre, 2013.

- ISER ASSESSORIA, « Movimento F&P », *Rede Fé e Política do Estado do Rio de Janeiro*, URL : <http://redefeepolitica.blogspot.fr/p/movimento-f.html>.
- JULIA (Dominique), « La religion-Histoire religieuse », dans *Faire de l'histoire (Nouvelles approches)*, Gallimard, 1974.
- KAWADA (Junzô) et AUGÉ (Marc), *La voix: étude d'ethno-linguistique comparative*, traduit par Sylvie Jeanne, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, France, 1998.
- KLEIBER (Georges), « Sens, référence et existence : Que faire de l'extra-linguistique ? », *Langages*, n° 127 (1997), p. 9-37.
- KOPENAWA (Davi) et ALBERT (Bruce), *La chute du ciel : paroles d'un chaman yanomami (Éd. corrigée)*, Pocket, Paris, 2014.
- KOPENAWA (Davi) et ALBERT (Bruce), « Paroles Données », dans *La chute du ciel*, Plon, 2010.
- KRISTEVA (Julia), « Le geste, pratique ou communication? », *Langages*, vol. 3, n° 10 (1968), p. 48-64.
- LACAN (Jacques), « Du symbole, et de sa fonction religieuse », dans *Le mythe individuel du névrosé*, Éditions du Seuil, 2007.
- LAFARGUE (Jérôme), « Entre la ruse et l'impuissance: les paysans face à la règle de droit au XIXème siècle. », dans *Sociabilité et politique en milieu rural*, Presses universitaires de Rennes, 2008.
- LAMIZET (Bernard), « Sémiotique conflictuelle de l'espace politique », dans *Mots de l'espace et conflictualité sociale*, L'Harmattan, Paris, 2007.
- LAPLANTINE (François), « Penser en images », *Ethnologie Française*, vol. 37 (janvier 2007).
- LEANDRO (Anita), *Retratos de Identificação*, 2014.
- LEFEBVRE (Rémi), « Le fétichisme de la proximité un basculement des hiérarchies symboliques en politique », dans *Mots de l'espace et conflictualité sociale*, L'Harmattan, Paris, 2007.
- LEGRAND (Hervé), « ÉGLISE, théologie », *Encyclopædia Universalis*, URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/eglise-theologie/>.. Consulté le 27 juin 2016.
- LEIRIS (Michel), *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Paris, France, 1980.
- LENCLUD (Gérard), « Qu'est-ce que la tradition ? », dans *Transcrire les mythologies*, Éditions Albin Michel, Paris, 1994.
- L'ESTOILE (Benoît de), « Présentation : Un regard ethnographique sur la politique », *Genèses*, n° 93 (2013).
- LESTRINGEANT (Franck), « Préface », dans *Les Singularités de la France Antarctique*, La Découverte/Maspéro, 1983.
- LEVI-STRAUSS (Claude), *L'Identité: séminaire interdisciplinaire*, PUF, Paris, 1983 (Quadrige).
- LEVI-STRAUSS (Claude), *La pensée sauvage*, Librairie Plon, 1962.
- LÖWY (Michael), *Écosocialisme: l'alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste*, Éd. Mille et une nuits, Paris, 2011.
- LÖWY (Michael), « Progrès et catastrophe la conception de l'histoire de Walter Benjamin », *Historien*, vol. 4 (avril 2003).
- LÖWY (Michael), « Origine du MST du Brésil », dans *Gens sans terre*, Le Temps des Cerises, 2003.
- LTTR 13, « La vie terminologique de l'énonciation », dans *Benveniste après un demi-siècle. Regards sur l'énonciation aujourd'hui*, Orphys, Paris, 2013.

- MACEDO (Marcelo Hernandez), « Mst, políticos locais e sindicatos: uma etnografia da representação dos trabalhadores rurais no Rio de Janeiro », *RURIS - Revista do Centro de Estudos Rurais - UNICAMP*, vol. 3, n^o 1 (2009).
- MAINGUENEAU (Dominique), « Détachement et surdestinataire. La correspondance entre Pascal et les Roannez », *Semen. Revue de sémio-linguistique des textes et discours*, n^o 20 (novembre 2005).
- MAINWARING (Scott), *A Igreja Católica e a Política no Brasil (1916-1985)*, Editora Brasilense, São Paulo, 1986.
- MANÇANO FERNANDES (Bernardo) et STEDILE (João Pedro), « La mystique du Mouvement des Sans-Terre », 10 novembre 2011. URL : <http://www.aterinfos.org/spip.php?article5080>. Consulté le 7 janvier 2016.
- MARIN (Louis), *Détruire la peinture*, Flammarion, 1997.
- MARIN (Louis), *De la représentation*, Hautes Etudes-Seuil/Gallimard, 1994.
- MARIN (Louis), *Utopiques : Jeux d'espaces*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1973.
- MARRONE (Gianfranco), « Le monde naturel, entre corps et cultures », *Protée*, vol. 34, n^o 1 (2006), p. 47.
- MARX (Karl), *Le Capital, livre I*, Flammarion, Paris, 1985.
- MAURY-ROUAN (Claire), VION (Robert) et BERTRAND (Roxane), « Voix de discours et positions du sujet », *Cahiers de praxématique*, n^o 49 (décembre 2007), p. 133-158.
- MAUSS (Marcel), *Les fonctions sociales du sacré*, les Ed. de Minuit, 1985.
- MERLEAU-PONTY (Maurice), *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.
- METRAUX (Alfred (1902-1963)), *La religion des Tupinambá et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani / thèse complémentaire...par A. Métraux ; Faculté des lettres de l'Université de Paris*, E. Leroux, Paris, 1928.
- METRAUX (Alfred), GOULARD (Jean-Pierre) et MENGET (Patrick), *La religion des Tupinambá et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani*, Presses Universitaires de France, Paris, France, 2014.
- MOLINIE (Antoinette), *La passion selon Séville*, CNRS éditions, Paris, 2016 (Bibliothèque de l'anthropologie, 1 vol.).
- MOLINO (Jean), « Sur le parallélisme morpho-syntaxique », *Langue française*, vol. 49, n^o 1 (1981), p. 77-91.
- MONNET (Éric), « La théorie des «capabilités» d'Amartya Sen face au problème du relativisme », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n^o 12 (mai 2007), p. 103-120.
- MOREIRA-ALVES (Marcio), *L'Église et la politique au Brésil*, Les éditions du Cerf, Paris, 1974.
- MOSER (Walter), « Dieu et ses mutants discursifs », *Théologiques*, vol. 6, n^o 2 (1998), p. 33.
- MOTTA DE CARVALHO (Tarcísio), *Coerção e consenso na primeira república: a guerra do Contestado*, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.
- NOZOE (Nelson), « Sesmarias e Aposamento de Terras no Brasil Colonial », *Revista Economia* (septembre 2006).
- DE OLIVEIRA (Adilson Vagner), *O teatro político angolano e a revolta da casa dos ídolos, de Pepetela*, Tangará da Serra, [s.l.], 2013.
- PASTOUREAU (Michel), *Couleurs, images, symboles: études d'histoire et d'anthropologie*, Le Léopard d'Or, Paris, 1989.
- PEREIRA DE QUEIROZ (Maria Isaura), *O Messianismo no Brasil e no Mundo*, Editora Alfa-Omega, São Paulo, 1977.

- PEREIRA DE QUEIROZ (Maria Isaura), *O campesinato Brasileiro*, Vozes Editora da universidade de São Paulo, 1973.
- PEREIRA DE QUEIROZ (Maria Isaura), « Mouvements messianiques dans quelques tribus sud-américaines », *L Homme et la société*, vol. 8, n° 1 (1968), p. 229-236.
- PEREIRA DE QUEIROZ (Maria Isaura), *La « guerre sainte » au Brésil: le mouvement messianique du « Contestado »*, École Pratique des Hautes Études, 6ème section, Paris, juin 1955.
- PERRONE-MOISES (Beatriz), « L'alliance normando-tupi au XVIème siècle : la célébration de Rouen », *Journal de la société des américanistes*, vol. 94, n° 94-1 (juillet 2008), p. 45-64.
- PICARD (Charles), « Le théâtre grec et l'allégorie », *Revue des Études Grecques*, vol. 55, n° 259 (1942), p. 25-49.
- PIERRE CLASTRES, « L'arc et le panier », dans *La société contre l'État*, Éd. de Minuit, 2011.
- POIZAT (Michel), *L'Opéra ou le Cri de l'ange*, Métailié, 2001.
- POIZAT (Michel), *Vox populi, vox Dei : voix et pouvoir*, Éd. Métailié, Paris, 2001.
- POMPA (Cristina), *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, EDUSC, Bauru, SP, 2003.
- PORTAL (Osmarina), « Marli Pereira da Silva: Campo e Cidade unidos! », *Inverta*, Rio de Janeiro, 20 décembre 2010. URL : <http://inverta.org/jornal/edicao-impressa/448/movimento/marli-pereira-da-silva-campo-e-cidade-unidos..> Consulté le 5 juin 2016.
- POUILLON (Jean), *Fétiches sans fétichisme*, F. Maspero, Paris, France, 1975.
- PUCCINELLI ORLANDI (Eni), *La construction du Brésil: à propos des discours français sur la découverte*, L'Harmattan, Paris, France, 2011.
- PUCCINELLI ORLANDI (Eni) et EDUARDO GUIMARÃES, « L'analyse du discours et ses entretiens : notes sur son histoire au Brésil », dans *Un dialogue atlantique. Production des sciences du langage au Brésil*, ENS Éditions, 2007.
- RABATEL (Alain), « Les relations Locuteur/Énonciateur au prisme de la notion de voix », dans *Benveniste après un demi-siècle. Regards sur l'énonciation aujourd'hui*, Éditions Ophrys, Paris, 2013.
- RABATEL (Alain), *Homo narrans: pour une analyse énonciative et interactionnelle du récit*, 2 vol., Lambert-Lucas, Limoges, France, 2009.
- REICHE (Reimut), *Sexualité et luttes de classes*, François Maspero, 1974.
- REYES NOVAES (Regina), *De corpo e alma. Catolicismo, classes sociais e conflitos no campo*, Graphia Editorial, Rio de Janeiro, 1997.
- REY-FLAUD (Henri), *Le cercle magique : essai sur le théâtre en rond à la fin du Moyen âge*, Slatkine reprints, Genève, 1973.
- REY-FLAUD (Henri), « MYSTÈRES, théâtre médiéval », dans *Encyclopædia Universalis*, URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/mysteres-theatre-medieval/>. Consulté le 17 mai 2015.
- RICCI (Lucile), « Le dialogue interrogatif ou les deux faces d'une liberté didactique », *Les Carnets du Cediscor. Publication du Centre de recherches sur la didacticité des discours ordinaires*, n° 4 (janvier 1996), p. 131-151.
- RIVIERE (Claude), *Les liturgies politiques*, PUF, Paris, 1988.
- RIVRON (Vassili), « Le goût de ces choses bien à nous », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 181-182 (mars 2010), p. 126-141.

- RODRIGUES (Maurilio Alves), *Les communautés ecclésiales de base au Brésil: genèse, structure et fonctions*, L'Harmattan, Paris, France, 2006.
- ROMUALDO HERNANDES (Paulo), « Meninos órfãos vindos do Reino para a América Portuguesa: mestiçagem cultural », *Leitura: Teoria & Prática*, vol. 34, n° 66 (2016).
- ROUGEON (Marina), « Effets de regards, effets d'images et pratiques de bénédiction. Terrain et expériences photographiques à Goiás (Brésil) », dans *Pratiques religieuses afro-américaines*, Éditions Academia, Louvain La Neuve, 2013.
- SÁEZ (Oscar Calavia), « O que os santos podem fazer pela antropologia? », *Religião & Sociedade*, vol. 29, n° 2 (2009), p. 198-219.
- SANTIAGO DOS REIS (Suellen), « Diocese de Nova Iguaçu : Políticas Socioculturais implantadas no período de 1966 a 1995 », *Espaço e Cultura*, n° 28 (2010).
- SANTOS (Boaventura de Sousa), *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*, Editora Cortez, 2006.
- SAPIR (Edward), *Le langage. Introduction à l'étude de la parole*, Petite Bibliothèque Payot, 1970.
- SARTRE (Jean-Paul), *L'imaginaire*, Gallimard, 1940.
- SCHMITT (Jean-Claude), *Le corps des images*, Gallimard, 2002.
- SEARLE (John R.), *La construction sociale de la réalité*, Gallimard, 1998.
- SEARLE (John R.), *Les actes de Langage. Essai de philosophie du langage*, Hermann, Paris, 1972.
- SEVERI (Carlo), *Le principe de la chimère : une anthropologie de la mémoire*, Éd. Rue d'Ulm : Musée du quai Branly, Paris, 2007.
- SEVERI (Carlo), « La mémoire rituelle », dans *Mémoire de la tradition*, Société d'ethnologie/ Université Paris X, Nanterre, 1993.
- SEVERI (Carlo) et BONHOMME (Julien), *Paroles en actes / dirigé par Carlo Severi et Julien Bonhomme*, l'Herne, 2009 (Cahiers d'anthropologie sociale ; 05).
- SEVERI (Carlo) et FAUSTO (Carlos), *L'image rituelle / dirigé par Carlos Fausto et Carlo Severi*, l'Herne, Paris, 2014 (Cahiers d'anthropologie sociale ; 10).
- SHUSTERMAN (Richard), « LE PHILOSOPHE SANS LA PAROLE La philosophie comme art performatif », dans *Quand le geste fait sens*, Mimésis, 2015.
- SIGAUD (Lygia), « As condições de possibilidade das ocupações de terra », *Tempo Social*, vol. 17, n° 1 (2005).
- SIGAUD (Lygia), « A forma acampamento notas a partir da versão pernambucana », *Novos estudos*, n° 58 (2000).
- SIGAUD (Lygia), FAJOLLES (David), GAUTIE (Jerôme) et al., « Histoires de Campements », *Cahiers du Brésil Contemporain*, 43/44 (2001).
- DA SILVA (Liliane Cristine) et DOS SANTOS (Everaldo Lisboa), « O processo de metropolização e captura dos espaços adormecidos a partir de uma análise do município de Paracambi, na região metropolitana do Rio de Janeiro », *Recôncavo: Revista de História da UNIABEU*, vol. 5, p. 2015.
- SOPHIE ANDREE HERR, *Geste de la voix et théâtre du corps : corps et expérimentations vocales à la croisée des pratiques artistiques du XXe siècle à nos jours*, l'Harmattan, Paris, 2009.
- STAHL (Paul Henri), « Soi-même et les autres. Quelques exemples Balkaniques », dans *L'identité: séminaire interdisciplinaire, sous la direction de Claude Lévi-Strauss*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983.

- STEPANOFF (Charles), « Dessins chamaniques et espace virtuel dans le chamanisme khakasse », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, n° 17 (2013), p. 144-169.
- STRAPAZZON (João Paulo), *E o verbo se fez terra*, Editora GRIFOS, 1998.
- SZTUTMAN (Renato), « Le vertige des prophètes et des guerriers amérindiens. Déploiement de quelques paradoxes clastriens. », dans *Cahier Pierre Clastres*, Sens et tonka, Paris, 2011.
- TARALLO (Fernando), « Premiers symptômes syntaxiques d'une grammaire brésilienne », *Langages*, n° 130 (1998), p. 42-51.
- TOULOUSE-CARASSO (Nathalie), « La Scène centrale : un modèle utopique ? », *Agôn, Utopies de la scène, scènes de l'utopie. Réinventer le cercle*. URL : <http://agon.ens-lyon.fr/index.php?id=1356>. Consulté le 24 mai 2016.
- TRENTO (Aline Eloïse), LUDKA (Vanessa Maria) et FRAGA (Nilson Cesar), « Guerreiras Imortais do Contestado, as que tudo viam e faziam durante a Guerra de extermínio », *Geographia Opportuno Tempore*, vol. 1, especial (2014).
- TYGEL (Alan), « Acampamento Marli Pereira da Silva: 5 anos de luta, lona e festa em Paracambi », *Movimento dos trabalhadores Sem Terra Rio de Janeiro*, URL : <http://boletimmstrj.mst.org.br/acampamento-marli-pereira-da-silva-5-anos-de-luta-lona-e-festa-em-paracambi/>. Consulté le 7 octobre 2016.
- UMBELINO DE OLIVEIRA (Ariovaldo), « A longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e Reforma Agrária », *Estudos Avançados*, vol. 15, n° 43 (2001).
- UNIVERSITE PARIS-EST, *Benveniste après un demi-siècle: regards sur l'énonciation aujourd'hui*, éd. L. DUFAYE, L. GOURNAY, Éditions Ophrys, Paris, France, 2013.
- VAINFAS (Ronaldo), *A heresia dos Índios: Catholicismo e rebeldia no Brasil colonial*, Companhia das Letras, 2005.
- VAN GENNEP (Arnold), *Les rites de passage*, Éditions A. et J. Picard, Paris, 2011.
- VANCASSEL (Paul), *Les regards photographiques toujours négligés ?*, 2010.
- VERNANT (Jean-Pierre), *Religions, histoires, raisons*, 10-18 éd., Paris, 2006 (Bibliothèques 10-18, 1 vol.).
- VERNANT (Jean-Pierre), *Les origines de la pensée grecque*, Presses universitaires de France, Paris, France, 1992.
- VERNANT (Jean-Pierre), « Figuration et image », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 5, n° 1-2 (1990).
- VINOT (Frederic), « Pour une approche pulsionnelle du Mana », *Insistance*, n° 2 (2006).
- VION (Robert), « Énonciation, polyphonie et dialogisme. », dans *La Corporalité du langage*, Presses Universitaires de Provence, 2012.
- VION (Robert), « Séquentialité, interactivité et instabilité énonciative », *Cahiers de praxématique*, n° 45 (2005).
- VION (Robert), « Pour une approche relationnelle des interactions verbales et des discours », *Langage et société*, vol. 87, n° 1 (1999), p. 95-114.
- VION (Robert), « Du sujet en linguistique », dans *Les sujets et leurs discours*, Publications de l'université de Provence, 1998.
- VIVEIROS DE CASTRO (Eduardo), « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », dans *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Synthélabo, Paris, 1998.
- VIVEIROS DE CASTRO (Eduardo), « Le meurtrier et son double chez les Araweté: un exemple de fusion rituelle », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 14 (1996).

VIVEIROS DE CASTRO (Eduardo), « Le marbre et le myrte: de l'inconstance de l'âme sauvage », dans *Mémoire de la tradition*, Société d'ethnologie, Nanterre, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO (Eduardo), *Araweté : os deus canibais*, José Zahar, Rio de Janeiro, 1986.

WEBER (Max), *Sociologie des religions*, Gallimard, 1996.

WINNICOTT (Donald W.), *Jeu et réalité*, Gallimard, 1975.

WITTGENSTEIN (Ludwig), *Recherches philosophiques*, Gallimard, 2004.

ZERON (Carlos Alberto de Moura Ribeiro), *Ligne de foi: la Compagnie de Jésus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise, XVIe-XVIIe siècles*, H. Champion, Paris, France, 2009.

Écologie et socialisme, éd. M. LÖWY, P. CORCUFF, A. FEENBERG, et al., Paris, Syllepse, 2005 (Collection Écologie & politique).

Referenciação e discurso, éd. I. VILLAÇA KOCH, E. MARIA MORATO, A.C. BENTES, Contexto, São Paulo, 2005.

Métalangage et terminologie linguistique : actes du colloque international de Grenoble, Université Stendhal, Grenoble III, 14-16 mai 1998, éd. B. COLOMBAT, M. SAVELLI, UNIVERSITE STENDHAL, Leuven Paris Sterling, Peeters, 2001 (Orbis, 2 vol.).

Pour une anthropologie de l'interlocution : rhétoriques du quotidien, éd. B. MASQUELIER, J.-L. SIRAN, Paris Montréal (Québec), l'Harmattan, 2000 (Logiques sociales).

La métaphore entre philosophie et rhétorique, éd. N. CHARBONNEL, G. KLEIBER, Paris, Presses universitaires de France, 1999 (Linguistique nouvelle).

« Paracambi », dans *Wikipédia, a enciclopédia livre*, URL : <https://pt.wikipedia.org/wiki/Paracambi>. Consulté le 5 juin 2016.

Table des illustrations

Graphique	p. 16
Illustration Données historiques et géographiques de la commune de Paracambi....	p. 35
Représentation vernaculaire de l'agencement spatial de l'acampamento.....	p.39
Durant les premiers jours de l'occupation.....	p.40
Photographie Acampamento Marli Pereira.....	p.40
Logotype du Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terre.....	p.45
Le bras dressé.....	p.65
Victoire.....	p. 66
La mise en scène de la Lutte.....	p.66
Un participant de l'occupation devant sa baraque.....	p.69
Photographie prise au commencement de l'interaction procédurale.....	p. 78
Photographie prise durant le discours de Padre Geraldo.....	p. 90
Carte.....	p. 116
Schéma.....	p. 134
Photographie prise au cours de cette réunion.....	p.134
Image de l'intérieur de l'assemblée.....	p.159
Image de cet évènement.....	p.169
Photographie Loi 9840 contre la corruption électorale.....	p.171
Photographie prise au commencement de l'interaction procédurale qui suivie cette mística.....	p.200
Illustrations.....	p.205

THÈSE DE DOCTORAT

De l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

La mística: entre mobilisation sociale et théâtre-rituel (Annexes)

École doctorale de l'EPHE – ED 472

Spécialité : Anthropologie

Soutenue par :

Ghali BENIZA

15/06/2018

Dirigée par :

Michael HOUSEMAN

COMPOSITION DU JURY :

Mme Delphine THIVET
Université de Bordeaux

Mme Emmanuelle Kadya Tall (Rapporteuse)
I.R.D

Mr Oscar Calávia Saez (Président du jury)
E.P.H.E

Mr Michael HOUSEMAN
E.P.H.E

Table des matières

Annexes 1	3
Annexes 2	4
Annexes 3	18
Annexes 4	34
Annexes 5	41
Annexes 6	45

Annexe 1

Transcrição « Marli Pereira »

Falante 1 : Claro, a gente deu uma incentivada, a gente deu uma corrida atrás legal. só que, as pessoas pensou que do momento que passasse dois anos o processo ia começar a andar com uma velocidade que a gente sabe que não tá acontecendo, né ? Senta mais perto aí, cê tá almoçando mas o ouvida tá escutando. Então o que que acontece ? Os pessoal ficaram cuma expectativa que passasse os dois anos o processo ia pegá uma deoclagem e vruummm e a gente ia pulá pra dentro da terra. A gente ta na, conhece a luta e sabe como está a luta, muito fragilizada, não só nós aqui, os outros acampamentos e assentamentos mesmo que a gente ta passando por esses problema (interrupção)

Falante 2 : É o lance que aconteceu quando a gente saímos daqui, né ? Muitos companheiros aqui tavam (trecho incompreensível) que já tava tudo certo, porque lá (trecho incompreensível) tá brabo igual aqui lá (interrupção)

Falante 1 : Ainda tá pior do que aqui

Falante 2 : E lá o fazendeiro tá querendo. O fazendeiro num (barulho)... lá tem família até demais lá.

Falante 1 : Lá tinha, chegou a ter o que ? 18 famílias, num é isso ?

Falante 2 : não, nós ficamos lá com 35, 36 (incompreensível)

Falante 3 : Não, era três núcleos de 7 pô. Era 4 núcleos de 7, 28 famílias. É que lá a gente praticamente num, num, mas fixo mesmo tinha 28 famílias.

Falante 2 : Falaram que só podia entrar 12 né ?

Falante 3 : não mas isso aí, no começo foi 45, 45. Depois foi diminuindo. Aí ficou em 12, depois já caiu pra 10, Depois subiu pra 12 de novo. Porque a mata ta tomando conta da fazenda. só que la tem um detalhe. É o que eu ia falar quando ele falou pra, tava falando, la tem um detalhe, la ta arriscado nem sair !

Falante 1 : num vai sair. Eu vou ser sincero aqui.

Falante 3 : não, num vai sair porque num interessa ao INCRA fazer uma reforma agrária pra 10 famílias. Num tem.

Falante 1 : O valor que ele vai pagar pela fazenda (interrupção)

Falante 3 : 3 milhões as 10 famílias ? Vai pagar mais de 300 mil, rapaz. Num tem teto. Teto máximo é 100 mil. Tá entendendo ? Por isso que num interessa ao INCRA, fazê esse tipo. Eles iam fazê PDS, né ? Mas com 20, chegou até 20 família, depois veio baixando pra 18,15, aí chegou 12, 12 caiu pra 10 aí eles queriam fazer um PDS, mas o próprio INCRA num tem, eles num têm estrutura pra fazer uma coisa que eles nunca fizeram.

Falante 1 : Justamente.

Annexe 2

Texte p. 79-80:

Mulher: Ohhhh companheirada bom-dia!

Povo: Bom-dia

Mulher: vocês estão animados?

Povo: tamos (estamos)

Mulher: vamos bater (som de palmas)

A mulher grita palavras de ordem e o povo responde, mas não as compreendo.

Mulher: vamos fazer uma.....agora, vamos fazer uma.....que vai ter uma sala pra gente.

Homem: Bom-dia pra todos companheirada.

Povo: Bom-dia!

Mulher: estamos aqui com o companheira da prefeitura e gostaria de se apresentar. Ele vai falar algumas palavras pra gente.

Homem da prefeitura: Eu sou o , secretário de Compromisso, amanhã ele vai estar recebendo (sic) vocês em reunião de assembleia que vocês marcaram e nós estamos colocando aqui à disposição do movimento aquilo que está dentro do que a prefeitura pode fazer, como poder público, dentro daquilo que cabe à gente estar trabalhando. Eu tenho uma boa relação, eu fui secretário aqui durante oito anos na prefeitura. Eu tenho uma relação com todos os movimentos, eu sou favorável aos movimentos de ocupação de XXXXXX produzir atividade, gerar renda e oportunidade para as famílias. Só que a gente tem que fazer tudo de uma forma de que ninguém seja responsabilizado pelo passado, ou pelo futuro. Então vamos trabalhar juntinho. Já passei o que a gente pode trabalhar em conjunto, já estamos aqui à disposição daquilo que a gente já apresentou Palmastudo direitinho no que depender da gente, estamos à disposição, então o que precisar da gente, a gente vai ficar aqui.....principalmente.....(palmas e gritos que não entendo).

Mulher: chegaram mais dois companheiros, a gente gostaria que se apresentassem.

Homem: A Ramos, faz parte do movimento há 25 anos, temos aqui outro companheiro, Piraí, ele jácom a gente...e quero dizer que é muito importante, comda palavra, é muito importante estar próximo a gente aqui.(....é importante, quem sabe, nósapoio de movimento, nós estamos aí. Ok, obrigado. (palmas e vozes diversas ao mesmo tempo)

Mulher: quero agradecer a presença de vocês, dos companheiros, do secretário. É importante a presença de vocês três, uma salva de palmas.Nós estamos aqui também, com o padre Geraldo que esta aqui com a gente, vai fazer um ato ecumênico para nos animar para essa luta. A gente fica muito mais forte nesse processo, então eu gostaria de convidar o padre Geraldo.

Outra mulher: Eu queria pedir licença ao padre Geraldo, porque eu dei uma....e na verdade eu já fiquei mais do que poderia, estou indo pra assembleia, vamos lá pedir à bancada pra fazer um ofício na casa civil para despachar logo, publicar o decreto de desapropriação então eu gostaria muito de estar na oração, mas tenho que seguir pra o trabalho em outras áreas, porque aqui também é trabalho. Quero agradecer muito a presença do secretário, que aceitou o nosso convite, mandar um abraço pro...agradecer essa disponibilidade tão rápida né. Obrigada. Boa sorte e contem com a gente nessa luta. (palmas).

Texte pp. 92-93:

Padre Geraldo (PG): Quero dar meu bom-dia para todos.

Povo: Bom-dia!

Padre Geraldo: aos lutadores antigos e aos novos, os que já estão há 20, 30 anos e aos que estão começando. Eu queria dar um bom-dia para vocês cantando. Então é o seguinte, a gente canta com o gesto. Guarda aqui seu celular. Bom dia terra, com dia você que....bom-dia você que é do coração, bom-dia você, bom-dia você. Aeeee vamos cantar:

Em uníssono: Bom-dia céu. Bom-dia terra. Bom-dia Bom-dia você que é meu irmão. Bom-dia você que é do coração. Bom-dia você, bom-dia você que é minha irmã. Bom-dia você que é do coração. Bom-dia você, bom-dia você....

PG: Vamos cantar de novo! Saudando a natureza linda, a nossa luz. Vamos embora! (o canto se repete em uníssono).

PG: Agora a gente vai dar bom-dia às pessoas mais importantes que existem no mundo, aquelas que sustentam a nossa vida, aquelas que a gente quer fazer tudo para agradar a elas e viver o que elas querem que a gente viva. Vamos cantar: bom-dia pai, bom-dia filho, bom-dia espírito de amor e de paz. Bom-dia Deus que é nosso pai. Bom-dia Jesus que é nosso irmão. Bom-dia pai. Bom-dia filho. Bom-dia avô! Tá? Vamos cantar essa mesma música.

(povo em uníssono repetem com o padre)

PG: Agora eu quero dizer para vocês o seguinte: essa questão de ocupar a terra, alguns de vocês não sabem, mas nós estamos atualizando um gesto bíblico, um gesto do povo de Deus. Nós temos, parece-me uma definição comum, a maioria da gente, a bíblia como nosso livro de referência, não é? E o povo de Deus, a história desse povo é a nossa história. Nós estamos continuando esta história. A história é uma só, não existem duas histórias. Desde Adão, passando por Moisés, por todo mundo, que aqui no Brasil também já lutou pela conquista da terra. E nessa celebração, vamos estender nosso pensamento, nossa união, a nossa energia com todas essas pessoas que construíram com a gente essa história. E depois, a gente olhando assim, essas caras, a gente vê gente antiga aqui na luta das terras e a gente tá vivendo um momento muito importante, retomar a luta e as ocupações que têm aqui na Baixada. Aqui que começou, foique começou a retomada em 84 . É muito importante, e aí gente eu quero lembrar que um grande...quea ocupação de terra em Campo Alegre (ou Porto Alegre?), foi a Igreja Católica, sobretudo o padre Mateus, lá em Nova Aurora, que criou e organizou o primeiro grupo para fazer a grande ocupação de com todo o apoio de não é? Eu quero recuperar um pouco esta história, que acho que é importante. Depois eu quero lembrar a quem já está nesta luta há mais de 30 anos. Levanta a mão.

Homem: Eu tô há 23 anos.

PG: Mais de 30 anos, quem tá? Humm você não tá não moço há mais de 30 anos (risos). Quem tá há mais de 20? Quem tá há mais de 10? Mais de 20 anos? Ahhh isso aí Guilherme, isso aí! (risos). Quem tá há mais de 15?

Homem: Eu tô, eu era criança.

PG: 10 anos? E quem tá há 5 anos? Quem tá há 1 ano só? Levanta a mão? (Risos)

Voz ao fundo: você é de Porto Alegre? (varias vozes interpostas) Vamo lá, vamo lá!

PG: Eu tenho mais algumas informações importantes pra gente tá reafirmando. Vocês já estão sabendo, mas é importante, é o seguinte. É que a juíza deu uma ordem equivocada. Nós somos a igreja católica que apoia o movimento, vou dizer pra você isso: essa luta de vocês é justa, é séria, não é invasão bagunçada, é coisa pensada, estudada, então é uma questão da luta

pela reforma agrária, não é bagunça, não é querer terra pra vender, é querer terra pra produzir. Então acho que é importante isso. Ela deu essa ordem equivocada, já no ano de 2005 houve um decreto de ordem de desapropriação, já em 2005, não é? E a fazenda foi avaliada como improdutiva em 2005, ela foi comprada depois e o novo dono ainda nem a registrou no cartório. Ele burlou a desapropriação que já estava em andamento para comprar e por isso o que ele tá fazendo não é correto e os nossos advogados tem que mostrar isso para garantir a nossa presença aqui. Agora eu quero lembrar pra vocês, quando nos estamos nessa luta, nós evocamos o nome de Deus, porque Deus liberou o povo judeu, o povo hebreu do Egito para a libertação e eu acho que...

PG: Cada um de nós, católicos, evangélicos, o pessoal do templo, os espíritas, para nós a definição de Deus é a mais íntima, e a mais profunda que existe no mundo. Tem um canto nosso, que ele coloca um pouco disso e que eu gosto de muito de cantar. Diz assim: Deus é amor. Arrisquemo-nos a viver por amor. Deus é amor e ele vem se unindo. Gente, não tenham medo de amar, não tenham medo de se arriscar a viver por amor. Vocês estão fazendo isso? Nós vamos cantar, porque vocês estão vivendo isso, estão fazendo isso e vão conquistar essa terra porque creem nisso. Tá? Amém. Vamos cantar. É assim: “Deus é amor, arrisquemo-nos viver por amor, Deus é amor, ele vem afastar o medo. Deus é amor, arrisquemo-nos viver por amor. Deus é amor, ele afasta o medo.” Só os homens agora! (eles repetem o canto). Vamos se as mulheres aprenderam? As mulheres não aprenderem ainda.

Homem: Cadê as mulher? Pra cá mulherada!

PG: Venham mulherada! Vamos cantar todo mundo mais uma vez! (todos cantam juntos o mesmo canto)

Texte p. 95:

Isso é mais uma animação. A gente usa muito isso aí quando a gente percebe que a turma está cansada. Está querendo cochilar. Isso faz parte da mística, né. Isso aí tem muito a ver também com as raízes camponesas, né. Porque, não sei se você sabe... Todas as ações que são implementadas pelo camponês, camponês propriamente dito, é cantado, é tudo na coletividade. Isso desde a capina, desde o preparo de solo, da colheita. Então é tudo assim um ato festivo. E principalmente quando chega o período de safra, que você tem seu paiol cheio de milho e você vai debulhar, junta aquele grupo de vizinhos e vai pra lá te ajudar. Aí eles formam aquele grupo e começam a cantar e mexer nas coisas. E nós, como educador social, utilizamos muito isso não só para manter a cultura viva, né, a cultura camponesa viva nos espaços [onde são discutidos], como também nós usamos como uma forma de despertar as pessoas. Você já [vem] malhar, em vez de você chegar lá e fazer um polichinelo, um aquecimento. Aí você usa essas músicas, os gestos, justamente pra fazer a malhação disfarçada, que nem todo mundo percebe que está malhando. Entendeu? Então é uma forma de mística que nós utilizamos muito. Só que isso eu uso mais nas escolas, nas atividades de curso, tal, tem uma infinidade de outras. E aquela veio a calhar porque a gente estava falando justamente de produção, né, não sei mais o que. Então eu usei aquela ontem.

Texte p. 98 :

Mas em primeiro lugar, eu queria fazer uma oração pedindo a Deus para abençoar e encaminhar todos os problemas (sic) nosso. Todos oram comigo: Senhor nosso Deus, nosso pai. É um momento Senhor de muitas reflexões (sic). Aqui está Senhor Jesus Cristo nesse movimento Senhor, lhe pedindo para que o Senhor o abençoe cada um e que tudo corra bem Senhor Jesus Cristo e que tudo seja a perfeita paz de Deus. Pai, entregamos ao Senhor neste momento, este povo Senhor. Em nome do pai, as crianças tomando as suas mãos Senhor. Oh Jesus Cristo, todo o apoio Senhor, toma nas suas mãos pai. O Jesus Cristo, sabe Senhor das dificuldades. Senhor, nós te pedimos pai, nós te agradecemos em nome do Senhor Jesus Cristo.

Querida dizer uma coisa para vocês, há mais ou menos cerca de 15 anos atrás, nós tentamos ocupar esta fazenda. Não conseguimos, porque no nosso meio tinha elemento (elemento é uma pessoa de pouca confiança, um traidor), e isso é importante. Hoje não esquentamos mais com isso, mas naquela época, era mais difícil para nós, porque nós não tinha apoio, nós não tinha, era muito difícil. A gente tinha o apoio das igrejas, padre Eduardo, padre Geraldo, Fernando Moura e outros, entendeu? Que nos apoiavam. As entidades nos apoiavam praticamente até com a alimentação, mas a barra é nossa, o movimento é nosso, somos nós que temos que fazê-lo. Correto? Hoje se você não tiver apoio, você é o movimento.

Texte p. 99-100:

Hoje essa luta concretizou, nós estamos aqui, o povo de Deus estão aqui e eu acredito que daqui não vai sair mais, eu acredito, porque uma das coisas mais importantes de nossas vidas é esse apoio (...) Quero dizer pra vocês o seguinte: primeiro momento que você ocupa a fazenda é um momento de muita pressão, de muito preparo e muito cuidado, porque às vezes nós temos muitas cabeças no nosso meio e se pensassem igual, vestiam a mesma roupa, mas não pensa, né. Todos pensam dividido e aí é que está tudo. Muita gente aqui tem um pensamento de resolver os problemas (sic) na base da conversa, do “deixa disso” e etc, outros não, parte pra cima, como lá em Valença a turma preparada de foice, atacou a polícia na foice.

Texte p. 100 (2) (Dom Luciano):

Ghali: Alors... bom dia dom Luciano. Você pode falar sobre a sua vivência da Pastoral da Terra, por favor?

Dom Luciano: Bom, eu nasci na Itália no lugar pequeno onde se trabalha a agricultura, além agora do comércio e das pequenas indústrias. Embora meus pais não fossem agricultores, os parentes e vizinhos viviam da agricultura. Depois com os seminaristas, nas casas onde eu trabalhei, onde estudei, sempre nos tínhamos que cuidar da hor[ta], da, o jardim, da horta. E quando me tornei padre no Rio Grande do Sul, de 76 até 88, eu trabalhei numa paróquia e num seminário bem no interior, onde o povo vive da agricultura, hoje também da pecuária e também muito trabalha com as verduras, legumes e frutas. E no seminário, com os seminaristas nos trabalhávamos, plantávamos milho, feijão, arroz, todo tipo de ver[dura], mandioca e assim por diante. E cuidávamos da horta também. Então, aí que eu fui mais aprendendo como padre o trabalho da terra e participava junto com o pessoal do trabalho

destes agricultores e de pessoas que se dedicam agora muito as verduras, os legumes, acompanhava o, a EMATER e acompanhava as reuniões. Eles ensinava como plantar melhor, ter um produto melhor. Eu não sabia muito mas participava das reuniões do sindicato, e participava das reuniões. Depois, como bispo então eu fui sobretudo aqui acompanhando um pouco a pastoral da terra na nossa diocese de Nova Iguaçu. Mais dando apoio, incentivo, escutando os pequenos agricultores desta região, a luta deles, a... a feira que eles fazem, é, as, as dificuldades que tivera, acompanhei algumas caminhadas, romaria da terra, e também os documentos da CNBB a respeito disso. A nossa diocese de Nova Iguaçu, a grande maioria vive nas perife[rias], no centro da cidades nossa, dos sete municípios e nas periferias. Mas temos ainda uma parte, que é a parte onde tem a agricultura, os pequenos agricultores. Temos lugares onde no passado, é, [os moradores] conseguira conquistar uma terra para poder trabalhar e para poder viver. Então, procuro dar uma mãozinha neste ponto. Evidentemente não dedico muito, muito tempo mas acompanho, sobretudo, a caminhada da Pastoral da Terra em nossa diocese.

G: Ta. Você pode me contar a historia da diocese de Nova Iguaçu?

D L: A nossa diocese de Nova Iguaçu, ela foi fundada em 60, 1960, portanto tem 62 anos. Ela pertencia anteriormente como espaço geografico eclesiastico à diocese de Barra do Pirai e Volta Redonda. E foi crescendo, em 60 aumentou o numero da população. Aqui tinha anteriormente o ciclo do café, depois teve muito forte o ciclo da laranja. Plantava muita la[ranja], muitos laranjais. Toda esta região, dizem os antigos, não é, que era tudo com esta região coberta de laranjais e exportava. Depois o café teve algum tipo de piolho, e os laranjais com a guerra, com a segunda guerra mundial, o comércio se tornou mais difícil, então deixaram de trabalhar com os laranjais para poder acolher muitas pessoas que vinham, sobretudo do nordeste e de minas gerais, atraídos pelas grandes cidades, pela cidade de Rio Janeiro, de man[eira], de forma tal que a população cresceu bastante, e aqui se tornou necessario um desmembramento e a criação de uma diocese para po[der - soluços] atender melhor. Inicialmente a diocese tinha um tamanho maior do que o atual. Hoje conta com 7 municípios. Para... vindo de São Paulo em direção ao Rio: Paracambi, é, Japeri, Queimados, Nova Iguaçu, Mesquita, Belfort Roxo, Nilopolis. Anteriormente tinha mais municípios. Tinha São João de Miriti e tinha diversos municípios proximos de Itaguaí. Como toda essa região crescia muito, porque as pessoas, a migração, vinha acolhendo as pessoas, como disse, sobretudo do Nordeste e de Minas Gerais, atraídos pelo sonho de trabalhar no Rio de Janeiro e de ter um espaço pra morar, uma terra pra morar - ja que o Nordeste por causa das secas e todos esses problemas ja não dava muito futuro. Então essa diocese nasceu, e ja nasceu grande, então uma parte foi desmembrada para fazer, para criar a diocese de Duque de Caxias e São João de Miriti, e outra parte litoral foi desmembrada para criar a diocese de Itaguaí. A população atual, da diocese, dos 7 municípios é quase um milhão e noventa mil, um milhão e noventa mil, divididas nestes 7 municípios. A maioria do povo trabalha no Rio de Janeiro, mas aqui nos temos também muito, um bom comércio, além do funcionalismo publico, pequenas industrias, não temos grandes industrias. Hoje ha um esforço para trazer industrias de maneira que o pessoal trabalhe aqui e não precise todos os dias ir até o Rio de Janeiro e voltar, o que implica tempo, dificuldade, e os nossos meios de comunicação é, são muito precarios. Então um esforço para poder absorver a mão de obra do local no local mesmo. Religiosamente a Igreja Catolica ainda tem um, do lado assim numerico um pri[mazia?] uma, em primeiro lugar mas temos uma difusao muito grande de igrejas evangélicas, não tanto aquelas tradicionais, historicas, mas sobretudo deste pentecostalismo

[fala com dificuldade, pausadamente] e neo-pentecostalismo. é um florescer muito grande destas igrejas, destes segmentos religiosos e a gente precisa saber conviver e, o que mais importante é religiosamente, acredito que seja, buscar fazer a vontade de deus neste momento histórico, descobrindo o que que deus quer de nos.

G: Ta. é... alors, tenho uma pergunta com relação... ah, sim, tenho uma pergunta... sobre a questão da resistência política em Nova Iguaçu porque a diocese de Nova Iguaçu...hum...

D L: Entendi a pergunta. Entendi. A diocese de Nova Iguaçu se distinguiu por ser uma diocese muito ligada ao povo, é, uma igreja próxima do povo. Isso particularmente no tempo de, do Bispo Dom Adriano Hipolito, que foi bispo aqui praticamente durante 30 anos. E foi o tempo da ditadura militar. é, então esse bispo, com uma atitude corajosa e profética, extremamente, é, de uma mística a partir do evangelho, da fé, ele procurou sempre defender o povo contra os mandos e desmandos da ditadura militar. Procurou acolher as pessoas que eram perseguidas. Procurou incentivar a formação de lideranças, não so no campo religioso, mas também no campo político, no campo social, pssoas que pudessem lutar para que a democracia voltasse e a ditadura se afastasse. Ele foi um grande profeta em nível de Brasil inteiro, e como bom martir, pagou porque foi preso, foi sequestrado, humilhado, tiraram toda a roupa dele, pintaram de vermelho acusando, no tempo da ditadura de ser um bispo comunista. Comunista: vermelho. E mais ainda, colocaram uma bomba dentro la, da catedral, é, num, no altar do santissimo sacramento, pra dizer que queria, na figura de Dom Adriano, atingir toda a Igreja. Porque realmente, ao lado de Dom Adriano nos tivemos muito padres e irmãs, leigos e leigas, que assumiram essa camisa, não é, de luta em defesa dos direitos humanos, em defesa dos, do direito neste periodo difícil e doloroso da historia. Por isso a diocese, né, naqueles anos assumiu uma postura realmente profetica e realmente de oposição, é, ao regime ditatorial. Né? Agora a gente procura continuar, é, mudaram os tempos, mudaram as situações. Hoje temos uma democracia, é, perfeita ainda não, mas estamos caminhando. é, Então, a nossa preocupação é de ser uma igreja presente na vida do povo e uma igreja solidaria com os problemas do povo, e ao mesmo tempo uma igreja que se faz irmã e que busca soluções em conjunto com outras forças sociais, políticas, culturais e religiosas para que o nosso povo tenha uma vida mais digna, com todas as condições desde a saúde, não é. Nos acompanhamos a campanha da fraternidade sobre a saúde pública. A educação, o transporte, o trabalho, o saneamento básico, o lazer, e assim por diante. A nossa, o nosso empenho - nem sempre conseguimos, não é - é de ser uma Igreja com a cabeça no coração, cabeça e coração no céu, mas os pés e as pernas no chão deste povo da baixada.

G: Você pode... falar sobre o sentido para você da mística, por favor?

D L: Não entendi

G: Você pode falar sobre o sentido da mística?

D L: Sim. é, como igreja, inserida no meio do povo, nos temos este, este... dois livros pra ler. Um livro que é a vida concreta do povo. Ver como nos chamamos os sinais dos tempos, né. Muita coisa melhorou, mas ainda muito tem a fazer. Por exemplo, o tema da campanha da fraternidade é saúde pública; ainda temos situações muito difices, temos ainda muita gente que tem dificuldade em ser atendida, temos um grande hospital, é, mas que não consegue atender a todo povo porque esse hospital que seria municipal de Nova Iguaçu, na verdade recebe doentes, sobretudo doentes tragicos, de acidente, de assassinatos de toda uma região. Então ele não comporta, é, não comporta. O numero de leitos é insuficiente e também chegando mais nos postos e etc. Então a problematica da saúde é uma probleamtica nacional e que, em que a Igreja, é, se faz presente e assume. Então temos esse, a leitura desse livro: a

vida concreta do povo. Mas essa leitura pra nos é feita a partir de outro livro também, que é a palavra de deus. A experiência de Je[sus], de vida de Jesus, a experiência das primeiras comunidades. Isso é o olhar: o olhar a partir de Jesus Cristo, de como ele vivia, de como ele se relacionava com o povo, do projeto de vida dele - que era do pai -, que todos nos sejamos realmente irmãos e irmãs, e que todos podemos ter o pão de cada dia, e quando a gente fala o pão de cada dia quer dizer que todos tenhamos uma vida digna e mais serena. Então o característico da nossa Igreja, como de todas as igrejas, é ler o livro da realidade, da vida do povo, sobretudo das camadas mais humildes, à luz da prática de Jesus, da palavra de deus. é o que nos nunca podemos deixar, pra não trair Jesus e não trair a espiritualidade e a mística da Igreja, é de nos ter um olhar mais, mais atencioso, mais dedicado às camadas populares, às camadas mais humildes. A igreja nunca pode deixar de olhar isso, não pode se fechar. A Igreja não vive pra si, para dentro, so o templo. A Igreja é o povo de deus. Quando digo Igreja entendo todo o povo de deus, não é, os leigos, os padres, as irmãs, todos nos. A Igreja é para ser presença viva na sociedade. é pra tentar fazer com que a nossa sociedade seja melhor, mas a partir, o nosso ponto inicial, o nosso espelho, é... o nosso exemplo é Jesus, a sua prática e a sua proposta de vida.

G: Ta. Você pode... hum... como... porque... eu tenho uma pergunta sobre a relação a mística com o rito. [D L: Sim] Ontem nos assistamos, assistimos... [D L: assistimos] nos assistimos uma mística, a mística do fogo. Mas qual a relação entre a mística do fogo e a mística enquanto espiri[itualidade - fala com dificuldade]?

D L: Espiritualidade. é, ontem por exemplo, nos estivemos juntos, não é, na assembleia das, na assembleia legislativa do Estado do Rio de Janeiro, e nos vimos como muitas pessoas falaram, pessoas ligadas à partidos, deputados, o bispo, e pessoas ligadas aos diversos movimentos sociais. A conversa de todas essas pessoas se relacionava sobre, é, a quinta semana social brasileira. é uma iniciativa da Igreja católica, através de sua coordenação geral, chamada CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil - que durante dois anos nas nossas comunidades se reflita sobre que país nos queremos, que Estado nos queremos, como nos desejamos que o Estado brasileiro caminhe, como nos desejamos que o Estado brasileiro trate os, os seus cidadãos e que os seus cidadão vivenciem tudo isso. Que forma de democracia nos queremos, que forma de democracia nos pleiteamos para que realmente todos os brasileiros tenham uma melhora, melhoria de vida, possa viver bem consigo, com os outros, com a natureza, com o próprio deus, e também que cada um possa se sentir cidadão. é. Não que o Estado é uma coisa e eu sou outra. Eu faço parte da sociedade e a sociedade é mais ampla do que o Estado. O Estado é um, é um conjunto de estruturas que define, mas a sociedade é mais ampla. Então nos participamos disso. Qual é a finalidade? Ajudar a refletir para transformar a sociedade. Que fique melhor. Agora, este foi um fato político. Ontem foi um fato político. Mas se você notou, nos iniciamos com a oração. [G: Huhum] Você notou que a... na boca de todo mundo que estava lá presente era continuamente colocado o princípio cristão. Essa é a nossa fonte de espiritualidade. Essa é a nossa origem. Como dizia antes, a prática da vida de Jesus. é a prática da vida de Jesus que nos queremos celebrar hoje, na liturgia, na leitura da palavra, na santa missa, nesses encontros, nas reflexões que a gente vai fazer nas comunidades, nas paróquias, é a prática de vida de Jesus, conforme a pa[lavra], a palavra de deus que nos traz, que nos ilumina para poder depois atuar para ajudar a transformar a sociedade para melhor. Não uma sociedade onde poucas pessoas tem a direção, poucas pessoas decidem tudo, mas onde os cidadãos tenham o seu poder, a sua presença, a sua atuação e o seu caminho a impor. Mas pra nos, essa atuação política, social, presente no

mundo da cultura, é animada [fala com entusiasmo] pela fé. Todas as pessoas que estavam lá, eram todas pessoas cristãs, inclusive que reconheciam a própria fé. A nossa origem, no, na, a nossa origem, não é uma origem simplesmente materialista, ou de um partido, ou de um grupo, mas a nossa maneira de ver é a partir da fé, em Jesus Cristo, no seu pai e no espírito santo. É na proposta de vida que Jesus fez. Vocês são todos irmãos, então não é justo que você tenha um pão enorme na sua mesa e outro irmão não tenha nenhuma fatiazinha pequenina. Essa é a proposta central. É nossa, a nossa ação social, política, a nossa presença que quer um mundo em transformação, parte, tem a origem e tem o sabor [com entusiasmo] da nossa fé. Fé e vida. Vida e fé. [G: Ta] Nem sempre conseguimos fazer esta ligação perfeita, né. Você escutou aquele deputado que dizia: as vezes as nossas celebrações são muito sentimentais, muito individualistas. Nós temos que nos abrir ao coletivo, pensar a comunidade, pensar nos outros e não só a nossa satisfação pessoal. Então as vezes a gente tem que se cuidar pra não fazer de Jesus só aquele que me consola. Jesus consola a todos e Jesus quer que todo mundo se trate bem.

G: Esta bem. Não tenho uma outra... Ah sim, como você fez para ficar, é, bispo?

D L: A, meu irmão, eu não queria. Eu sempre desejei na minha vida ser padre, desde criança. [G: ta] Eu era coroinha, você sabe o que são os coroinhas? [G: Não] Aquelas crianças e adolescentes que ajudam o padre na igreja. Eu era coroinha e sempre desejei ser padre. Eu tive um, um tio padre, que era um ho[mem], uma pessoa, um padre muito severo, muito enérgico, mas muito... de fé, e sobretudo um homem que amava muito os pobres. Tudo o que ele recebia - estes são, estes são testemunhos do povo - tudo o que ele recebia dava aos pobres. Eu penso que o exemplo dele entrou em mim. E... Então, desde criança sempre quis ser padre, ajudar, trabalhar nas paróquias, trabalhei muito no seminário. Ai depois, veio o chamado para ser bispo, mas não fui eu que procurei. é, procurei até dizer que não. Mas depois, é, pensando que esta era a vontade de deus através da Igreja, aceitei e agora faz dez anos, fui dois anos bispo auxiliar em uma diocese de São Paulo e agora faz dez anos que estou aqui em Nova Iguaçu. E a gente aprende sempre, não é? Claro que a função do bispo é poder estar na, na frente, mas, é, tem que estar na frente, tem que estar no meio, tem que estar atrás. Tem que falar, mas também escutar, aprender, olhar, e acho que isso, rezar, evidentemente, não é, estar unido a deus e ao povo. Acho que isso é importante, estar unido a deus, estar unido ao povo e também com os padres, com as lideranças e com os pobres e com os doentes e com a juventude [ênfatico]. é uma das, um dos meus anseios, assim, é poder estar... estar com os jovens, né. As vezes nem precisa falar muito, só estar com eles. [G: é, tem] E então estou convidando você pro ano que vem, que nos vamos ter a jornada mundial da juventude aqui no Rio de Janeiro. [G: Ah sim] E aqui também nos estamos esperando 4 milhões de jovens. [G: Que época] O ano que vem, 2013. [G: Ah, 2013] é, em julho.

G: Eu volto no Rio no ano 2013.

D L: Então...

G: Eu vou voltar aqui, esta bem.

D L: Isso, então 2013 nos vamos ter, vamos acolher a jornada mundial da juventude. é um evento promovido pela Igreja Católica, em nome do Papa mas de toda Igreja Católica para que os jovens se encontrem, do mundo inteiro, encontrem-se entre, encontro entre jovens e com Jesus.

G: Ta

D L: Esta convidado. E todos os jovens de Paris também. Já aconteceu em Paris essa jornada mundial da juventude. Já, já...

G: Tem uma ultima pergunta sobre a questão da teologia... podemos dizer que você pratica uma teologia da libertação?

D L: Eu, eu... sempre...

G: Você, você conhece Leonardo Boff?

D L: Sim, e outros autores, não é. Eu li e... também li os comentarios de uma certa, não digo tanto oposição, mas de certa duvida. Eu digo o seguinte: onde eu vivo, nessa diocese - mas acredito que em toda diocese do Brasil e do mundo inteiro - é impossivel ficar cego diante do sofrimento do povo, diante de tantas situações do povo que pede socorro. Não da pra ficar cego, não da pra ficar surdo. Agora, a teologia da libertação, no sentido positivo, quer nos ajudar, iluminado sempre por deus, o primeiro ponto é sempre deus. Mas de olhar essa realidade e pensar: se Jesus estivesse no meu lugar, com a maneira de vida dele, com a proposta, o que que Jesus faria? Fecharia os olhos? Ou ele diria: não, vamos mudar as coisas. Vamos fazer com que todo mundo tenha a sua dignidade, que todos os pobres possam subir na vida e se sentir protagonistas, se sentir pessoas de valor como são. Todos são filhos e filhas de deus. Entre nos deve existir fraternidade. Não é justo, não é justo que na sua mesa tenha tanta comida e na casa do vizinho não tenha, tenha so um prato vazio. Nao é justo se a gente na igreja, nos rezamos Pai Nosso, nos sentimos irmãos, ao sairmos da igreja haja esta divisão, esta, este absurdo que se trata de, de classes sociais, não é. é, por tudo, quase tudo esta o econômico, o politico esta na mão de poucas pessoas e a maioria não é ativa, não é presente, não tem o necessario. Qual é o pai que quer dois filhos, um que tenha tudo e o outro que não tenha nada? Esta é a verdadeira teologia da libertação. Devemos nos libertar desse espirito de individualismo, desse espirito de egoismo, desse espirito de "eu estou bem, o outro não me interessa". Agora, a vivência da teologia da libertação - na qual eu creio, na qual eu trabalho - a vivência não é pelas armas mas é pela reflexão, a partir da fé e a partir da realidade. Eu nunca direi vamos fazer, pegar as armas e vamos fazer uma revolução armada. Não, esta não. Esta não é a proposta nossa, nem foi a proposta de Jesus. Mas vamos dizer: vamos refletir, vamos mudar de idéia. E mudando de idéia, e mudando de coração, fazendo o coração fraterno, ai nos poderemos mudar as leis, poderemos mudar a pratica social. E devemos mudar. Então eu sou a favor da teologia da libertação, mas bem entendida, não é. Jesus é o centro. Ele disse: quando nos conseguimos transformar o nosso coração, pessoal, ai nos devemos depois mudar as estruturas. As duas coisas estão juntas, mas o caminho não é a violência. é a não violência, é a reflexão, é o estudo, é a pratica de vida, é a oração que anima, é a sensibilidade com as pessoas. Essa é a verdadeira teologia da libertação que nos precisamos e que eu, na minha pequenês, defendo de coração.

G: Ta. Muito obrigado.

D L: Disponha.

Texte p. 101 :

Boa-tarde companheiros, eu gostaria de fazer uma oração. Senhor Deus, pai querido, salvador, nos deu sua vida para nos salvar e essa oportunidade de estarmos aqui reunidos em nome santo de nosso senhor Jesus Cristo, quero entregar nas suas santas mãos todos os companheiros que estão aqui meu pai, entregar este acampamento às suas mãos, entregar as autoridades que estiverem aqui, as que estão presentes também, quero entregar nas suas santas mãos, meu pai e no nome do santo nosso senhor Jesus Cristo eu creio que nós já Amém.

Texte p. 101-102 :

Eu queria dizer o seguinte, cada um que se encontra aqui, tem que confiar, confiar também nele próprio, temos que ter um princípio de nós próprio, se nós queremos alguma coisa, nós temos que lutar e saber que essa luta, é uma luta justa que é aceita pelo nosso pai celestial, então por isso vocês confiam no e em Deus, no caminho, e confia também no seu potencial. Pra resistir é pra resistir. O perigo é esse, quando fala, que tem que resistir. Ficar aguardando, sem provocação. (...) Da onde vocês vieram, lá dentro nós falamos sobre isso, mas é bom lembrar sempre, entendeu? Não desista, insista. Agora nada é, você que é trabalhador tem que estar com as ferramenta nas mão, mas ela é para trabalho, ela não é para agressão, nós não estamos aqui para agredir ninguém, cada um está aqui afim de ganhar o seu, o que quer é poder plantar, poder viver sobre essa terra (...) Saiba que do nosso lado tá o pastor, tá o padre Geraldo, uma pessoa que tá no movimento desde o início e outros mais. Tem gente aqui, pode ficar tranquilo, é a minha palavra, eu sou um companheiro assentado, não tô em busca de terra mais, porque já ganhei meu pedaço. O Padre Geraldo....vem nos dando apoio..... e estou muito feliz, hoje eu tenho uma propriedade lá, que eu não dou por 200 mil, eu não dou a minha propriedade.

Texte pp. 103-104:

Antes de mais nada eu queria dizer o seguinte, assim como eu acho que é o direito de todos vocês de se unirem e de se por ideal que você têm, pela luta que vocês têm, o proprietário da fazenda também serve para ter o direito de ser dono do que ele acha que é dono, porque ele é dono, comprou, pagou dinheiro, então ele tendo em vista a ocupação do imóvel, ele entrou na justiça pedindo a reintegração da posse, que é uma palavra bonita, que pede o despejo de vocês daqui. É coisa básica, eu não vou me alongar nisso não. O poder executivo é independente do poder judiciário. O cara pediu ao poder judiciário para despejar vocês, o Executivo continua fazendo o trabalho dele, que é o INCRA, então esse processo na justiça, não tem nada a ver com o processo administrativo de vistoria de imóvel, que é o processo, pelo qual, depois da conclusão dele, nós organizamos na justiça , porque essas coisas são resolvidas na justiça, de desapropriação do imóvel, onde o proprietário é indenizado, o INCRA não toma a terra de ninguém, ele é indenizado direitinho. Então o nosso processo esta na seguinte fase, depois da vistoria, que aconteceu ha bastante tempo, esse processo ficou parado muito tempo lá. Fizemos um kit decreto, um documento que tem as todas as peças

principais do processo, documentação do imóvel, laudo de vistoria, o calculo da improdutividade da área, que é foi calculada como grande propriedade improdutiva, que é pela nossa constituição, que é passível de apropriação da reforma agrária. Isso foi para Brasília agora e do Incra isso vai para a Casa Civil que é o gabinete de apoio da Presidência da República, quando vai para a Casa Civil não tem mais muita discussão, porque o Incra já fez quase todo o trabalho, o próximo passo é o presidente emitir um decreto sem número de interesse social na propriedade (...) Quando o Incra entra na justiça para desapropriar um imóvel, ele já chega para o juiz e fala assim, em linguagem simples, que vocês entendem “ Seu Juiz, aqui o imóvel que o senhor quer desapropriar, está aqui um processo administrativo e é por isso que a gente quer desapropriar e aqui está o dinheiro que a gente avaliou e que vale o imóvel. Normalmente o Incra já entre com toda essa documentação, com o dinheiro depositado, o juiz costuma emitir a posse provisória, que ainda pode ser discutida, mas ele costuma emitir a posse em seguida e o Incra vem aqui com o oficial de justiça, vem aqui e cumpre a posse.(...) O importante para a tranquilidade de vocês, já vi que vocês já estão soltando provocações, então para tranquilidade de vocês é importante essa reintegração de posse, esse despejo, não influência em nada o processo administrativo do Incra, que é o processo que vai culminar no ajuizamento de uma ação de desapropriação com interesse social para a reforma agraria.

Outra voz: Quer dizer que mesmo que nós saia daqui com a policia, o Incra vai pegar a fazenda. É isso?

Pablo : O Incra continua com seu processo administrativo,

Outra voz: Pra pegar a fazenda?

Pablo : Para desapropriar o imóvel, com certeza, usando as suas palavras, para pegar a fazenda, está no plano, desapropriar a fazenda para o programa nacional de Reforma Agraria, que é para vocês serem assentados aqui. Eu torço muito para que isso aconteça, desejo que isso aconteça. É meu trabalho querer que isso aconteça. Então, isso não pára nosso processo lá. O superintendente do Incra conversou já com o comandante da PM no Estado do RJ e obteve um compromisso dele, que caso haja um despejo.... Eu vou ser sincero com vocês, as chances são grandes de acontecer um despejo (...)

Texte p. 106-107:

Pablo: Na nossa republica, na nossa democracia, quem faz lei tem dependência, que executa tem dependência. A gente está aqui executando o programa de governo, isso ai pode entrar na justiça, se arrastar por muitos anos. Eu não quero sair daqui e deixar vocês com um sentimento ... O Incra tem feito todos os esforços, trabalha com toda a vontade para que esse imóvel seja desapropriado.

Fernando: era nisso que eu queria chegar, eu por exemplo XXXXX ha mais de 25 anos, a gente sabe que o Incra é uma maquina meia morosa e tem a justiça para emperrar e tem as cabeças dos juizes que a gente não sabe o que é que tem. Mas como essa situação já ter dado uma meia dúzia de passos, eu acho que agora. Eu acho que o Incra tem uma capacidade muito grande de se envolver nessa posse, no local. Para que a situação não seja despejado, mas até porque se ele não despejar a gente fica até com medo. Se eu entro no que é dos outros e não acontece nada eu acho estranho, o que é que está acontecendo. É legal o cara vir despejar, mas a gente quer que o Incra intervinha nessa situação constantemente. O Incra intervindo o que é

resisti, enfrentá pra não saí! Ocupá, resisti, enfrentá pra não saí! Ocupá, resisti, enfrentá pra não saí!

Andreia: Então companheirada, do plano de vista da nossa organização, que que nós temo que fazê hoje? Hoje nós temo que procurá ficá tranquilo porque hoje não vai acontecê essa reintegração de posse. Porém, temo que fica ligado, como a gente diz né. Nós vivimo, vimos o dia de hoje como foi (...) O mais importante companheirada é que a gente consiga hoje, deitá no nosso travesseiro e consegui descansá porque amanhã o dia vai ser longo, nós vamos entrar então num processo de negociação, de negociação e de resistência pra continuá, pra continuá nesse processo de luta. Se não for aqui dentro, vai ser aqui do lado, pra esfregá todos os dias pra cara desse, dito proprietário sujo, articulado com essa polícia bandida de que o processo de resistência continua, de que o processo de luta, ele vai permanecer. Por isso, é importante amanhã a gente contá então com todo mundo disposto com ferramenta na mão...

H: Todo mundo, todo mundo ...

Andreia: Certo companheirada ?

Todos : Certo! (Gritos e batucque)

Andreia: Podemos contar uns com os outros ?

Todos: Podemos!

Homme : Podemos !

Andreia: Se lembrá que esse, no processo da luta, da luta pela terra, tem aqueles momentos de avanço e os momentos de recuo

H: É verdade...

Andreia : tem aquele momento que é importante nós dar um passo atrás pra dar dois lá na frente. Então nós temos que agir com indignação, mas também com bastante coerência, com bastante tranquilidade (com ênfase). Não precisamos perder a calma, não precisamos ficar nervosos né, nervoso todo mundo fica, mas não precisamos nos desesperar, essa é a palavra.

H: É verdade...

Andreia : Porque nós estamos aqui enquanto uma organização e a gente pede então que amanhã estejam todos.

H: Todos, em nome de Deus, em nome de Deus

Andreia : A nossa força não tá no poder do dinheiro, não tá na articulação com essa polícia corrupta, nem com os poderosos,

H: A nossa força tá aqui...

Andreia : a força está na nossa união,

H: É verdade...

Andreia : na nossa união e disposição pra luta. Certo, companheiro? Porque se a gente vive né, cada um com sua família isolado enfrentando como diz o Daniel, o ditado, (gaguejos) matando um leão por dia, porque é isso o que a gente faz quando tem que trabalhar fora, tem que pegar o trem aqui ó, 4 hora da manhã, chegá 11 hora da noite, pra no outro dia quatro hora da manhã tá no serviço de novo, isso é mata um leão por dia. Então você não tem que matar um leão separado lá, vamos matá um leão por dia aqui, organizado.

H: É verdade!

H : Reforma agrária !! (x3 alternativamente)

Todos: Já! (x3 alternativamente)

H: Soberania popular!

Texte p. 113:

Todos: Arroz deu cacho e o feijão floriô, milho na palha, coração cheio de amor, arroz deu cacho e o feijão floriô, milho na palha, coração cheio de amor. Povo sem-terra fez a guerra por justiça, visto que não tem preguiça este povo de pegar, cabo de foice, também cabo de enxada, pra podê fazer roçado e o Brasil se alimentá. Arroz deu cacho e o feijão floriô, milho na palha, coração cheio de amor, arroz deu cacho e o feijão floriô, milho na palha, coração cheio de amor. Com sacrifício debaixo da lona preta, inimigo fez careta mas o povo atravessou, rompendo as cerca que cercam a filosofia de ter paz e harmonia para quem planta o amor. Arroz deu cacho e o feijão floriô, milho na palha, coração cheio de amor, arroz deu cacho e o feijão floriô, milho na palha, coração cheio de amor. Erguendo a fala, gritando 'Reforma Agrária' porque a luta não para quando se conquista o chão, fazendo estudo, juntando a companheirada criando cooperativa pra avançá a produção. Arroz deu cacho e o feijão floriô, milho na palha, coração cheio de amor, arroz deu cacho e o feijão floriô, milho na palha, coração cheio de amor.

Annexes 3

Entretien Sonia:

La em...o que os trabalhadores (estão dizendo é quiii em ...) mais ou menos noventa quatro,eu não lembra quando, houve a conferencia da cidade e nessa conferencia o prefeito já sinalizava que esta área do bairro da marajoara seria desapropriada para a construção do distrito industrial e ai o que ele o disse que essas famílias deveriam negociar diretamente com os empresários, que iriam é é é colocar suas industrias nestes local. No momento eles disseram que concordaram só qui eles não estavam entendem do fato o que qui era isso. E ai agora os empresários vão chegando para poder fazer a a a tal negociação,que ele esta chamando de livre negociação, o prefeito falando isso. Só qui a forma que ele esta usando é é é de violência, entao chama a policia, ai chega o empresário! Nem chega o empresário! Chega uma a a pessoa representando o empresário com policia e pedi a pessoa para sair da a a da casa. E ai o o o estivemos la ja falando com o prefeito, o prefeito falou que não ia mais acontece isso,mais ,não adianta a a a família .. Dona Renir que é família qui hoje esta sofrendo essa ação da policia,é é é ela disse que muitas outras famílias já fizeram estas experiências. La já tem família foi embora com medo das ameaças que os empresários estão fazendo. E ai é muito complicado. E um absurdo. A prefeitura já que ela quer a quela area para fazer o distrito industrial ela teria que necessariamente ter proposta para essas famílias e entra no processo de discussão e de indenização e cada família de cada família pra que elas pode-se ter condição de comprar um outro lugar.

Ghali: você sabe quantas famílias foi expulsadas ?

Sonia: me disseram,isso nos vamos fazer um mapeamento agora não temos agora ... a gente ouviu dizer que são quinhentas famílias,

Ghali: quantas?

Sonia: quinhentas famílias! Muita gente sim. Cada família tem 5 pessoas, ce (você) imagina,multiplica isso quantas não tem ... Agora a a organização interna está muita fragilizada dos trabalhadores rurais, por que é uma área ééé que tem ai imagina, quinhentas famílias,de repente tem mais ou menos, Mis, só nessa região tem três associações, isso não é legal, porque cada associação tem um jeito de pensar e de fazer coisas.só aqui nesta a hora tem todos que se unido para enfrentar o prefeito. Num da para ir um dia vai uma associação outro vai outro, outro vai outro não tem como e cada associação quando senta para conversar com o governo tem um jeito de falar diferente e acaba uma contradizendo a outra. Entao hoje a tarde nessa reunião porque nos gostaríamos que as Associações pudesse reunir e ter uma fala única diante da prefeitura.

Ghali: Você conhece o nome di ii duas outras associações, porque você me disse uma associação dos moradores do Maraajoara,mais tem outras duas outras associação, qual são éé o nome dessas assossiações? Uma é associação das vítimas desses empreendimentos.

Ghali: empreendimentos,...das vítimas desses empreendimentos.

Sonia: porque são qui iii da área urbana agora tem gente tem rural também tá junto também, Essas pessoas revolveram se reunir e fazer uma associação para entrar com ação coletiva contra a prefeitura a esse uma associação a outra que já existi que é a associação de moradores de marajoara... que é o urbano que é urbano.

Ghali:Obrigado

Sonia:nadica de nada.(de nada)

Texte p. 121-122 :

Qual é o direito que eles tem ? Eles não tem direito nenhum de tá fazendo com ela. Então conforme o que ta fazendo com ela já tentaram fazer com a casa do moradores também, tentaram derrubar até a casa ali da nossa presidente aqui da associação agora. Ela vai formar a associação né, vai fazer fortalecer mais e a gente tem que se fortalecer e a gente tem se unir, porque aquele ditado antigo : a união faz a força (...) Por que esta acontecendo aqui umas coisa que a gente se preocupa, fica preocupado um pouco, não é, o que esta acontece com ela pode acontecer com qualquer um e não tão respeitando eles não respeitam a pessoa, entendeu ? Uma dona com a idade que ela tem, tá sozinha viúva. Eles tão fazendo isso, porque ? Vão respeitar mas quem ? Vão respeitar mais ninguém ! Então a gente tem se reforçar, se a prevenir, se documentar, entendeu, a gente que ter documento. A melhor prova que a gente tem é o documento, o documento é que a justiça quer vê entendeu, depois quantos anos a pessoa mora na roça, depois quantos anos a pessoa morador tá usando aquela propriedade, entendeu, então (...) isso ai nos preocupa muito porque (...) a gente luta para conseguir entendeu, o que a gente vem conseguindo, né (...) uma moradia, uma agricultura, aquele que não tem a agricultura mas tem uma moradia dele descende, as vezes ele gosta daquele lugar que ele mora, ele tem lá né, ele fez tudo para estar ali, entendeu, há tantos anos que ele tá ali, a Dona Remi, tem quase trinta anos, se eles não respeita ela vai respeitar quem ? Então a gente que tem se reforça, a gente tem que se unir para poder a gente ter força. E a gente que tem aqui de nosso lado e eu agradeço muito a eles o pessoal aqui dos Direitos Humanos, que vem também da Pastoral da Terra, que vem nos apoiando, a gente quando (...) acontece qualquer coisa a gente pega o telefone liga pra eles na mesma hora eles estão aqui junto com a gente (...) Então a gente tem que agradecer isso muito à eles de estar de nosso lado, eles estão do nosso lado tá reforçando a gente, eles tem advogado, entendeu, conhece os advogado que tem, de direito (...) conhece entendeu (...) o direito da pessoa da terra (...) Então a gente tá ai e eu agradeço muito eles de tá aqui ajudando a gente nessa batalha (...) nessa luta, entendeu (...) eu vou passar aqui para a nossa secretária la dos Direitos Humanos, ela vai falar (...) ela vai passar pra gente ai (...)

Texte p. 125:

Irmã Eleonor: Olha, tem alguém aqui que esta aqui para, pesquisar sobre a mística da terra. A beleza da terra, a importância da terra para nós (...) ela está aqui andando nesse lugar, descobrindo ainda essas áreas agrícolas. Você sabe importância da terra né, você sabe. Ninguém pode machucar à terra de qualquer jeito, como esta acontecendo (...) a terra é vida. Vocês concordam isso ? A terra não é apenas mercadoria. É verdade ?

L'assemblée : É verdade.

Irmã Eleonor : A terra é seu sustento...

Une personne dans l'assemblée : Nós somos ela.

Irmã Eleonor : A sua vida faz parte da gente, então estamos aqui com essa fundamentação (...) e nós não estamos aqui para ganhar nada dessa terra (...) De vez em quando a gente pega uma acerolinha dessa do Senhor Paulo, para gozar dessa acerola dessa terra. Mas essa terra é muito importante. Nenhuma pessoa desse mundo vá pode (...) porque essa é de Deus. A terra é de Deus (...) E antes de deixar, desapropriar essa terra, vamos ver primeiro o que ela é para

nos. Depois da gente abrir mão dessa terra (...) vamos ver primeiro importância a importância dela. Vocês concordam comigo ?

L'assemblée : Concorda.

Texte pp. 127-128:

Irmã Eleonor: O que essa terra dá para vocês, com certeza é estabilidade, é vida, é comida e tudo mais. Então nesse momento o Centro dos Direitos Humanos e a Comissão Pastoral da Terra estão tentando estar junto com vocês, solidários. Perante o que está acontecendo. O que está acontecendo, gente, não sei se vocês estão sabendo isso. A expansão industrial. O governo tá querendo fazer uma parte dessa área, como parque industrial (...) Ou a gente chama condomínio industrial, o que quer dizer isso ? As fábricas vão precisar sua terra, para quê ? Para colocar as suas, seus prédios, o seu capital naquela terra. Tem pessoas que já estão sendo afetadas. A Dona Remi, como senhor Paulo disse, já estão entrando na sua terra, aquela empresa ao lado da sua terra, tão quebrando a cerca para eles apropriarem-se dessa terra. Fizeram também com senhor Macias. Lembra senhor Macias ? Que conhece senhor Macias ? Tiraram a terra dele e até agora ele não tá sendo indenizado. Mas tá na justiça a sua reclamação. Esse problema está na justiça. Uma parte grande da terra dele foi pego sem justiça. Então a gente, estamos aqui para ajudar. O Centro dos Direitos Humanos com assessoria jurídica que já está acontecendo com dona Remi (...) O senhor Doutor Joacir já fez uma ação individual em cima desse problema. Só que não nós não podemos só fazer ação individual. Nós precisamos fazer uma ação coletiva como os moradores. Cadê a Edna, saiu (...) Edna, a ação coletiva dos moradores, eles formaram um grupo que se chama : Associação...

Une personne dans l'assemblée : (...) dos Moradores atingidos pela expansão do condomínio industrial do Japeri.

Irmã Eleonor: Isso elas decidiram com processo, ninguém forçou esse grupo para fazer essa associação, porque tem que fazer ? Para ter força. Porque o dona Remi não pode fazer isso sozinha, ela não tem força para isso, ela não me liga para o centro de direitos humanos para ajudar ela, liga logo para a associação para ajudar ela. Sem essa força ninguém respeita as pessoas. Como ela experimentou isso, ela chamou a gente, chamou o Centro de Direitos Humanos e começaram a organizar essa associação. A associação dos moradores não estava organizada, não tinha força (...) agora elas, eles tem força, porque agora tem : Associação das vítimas da expansão do condomínio industrial. Agora aqui tem associação ainda, isso dá para ver (...) uma associação que agora acabamos de escutar, ela, ela agora tá assumindo a presidência. Nós pedimos ela de agilizar isso para que ela se torna realmente uma associação legal. Então, tem ação coletiva ali, associação dos moradores, agora associação dos produtores rurais de Marajoara, porque precisamos essa associação aqui, porque ? Eles estão de olho nesses lugares rurais porque as suas terras são imensas. Assim eles vão precisar da sua terra para construir as suas fabricas. Só que, pergunta ? Vai ter uma indenização justa (...) e além indenização, vocês querem sair dessa terra ? Só, perguntas ? Ninguém vai dizer para vocês o que tem que fazer. Só que antes de decidir temos que ter toda essa consciência da lei, o que tem que fazer.

Texte p. 131-132:

Amaro: Agora só para deixar fechado, é o seguinte - a posse da terra, o direito é de todos, todos têm direito à terra, todos têm direito à posse - Agora, a posse só no papel não funciona; não tem como você dizer: tenho uma escritura de posse, mas na terra não tenho nada. E aí? **Irmã Eleonor:** É tem que ter... **Amaro:** A terra não é nossa, o que é nosso é aquilo que está em cima da terra; a posse é aquilo que a gente cria em cima da terra. E eu digo para vocês: a importância dos próprios moradores do Marajoara está aqui, passando a ter uma visão do que é a posse da terra, qual é o valor que você tem em cima do seu pedaço de terra que você está é uma importância muito grande. Porque muitos vive aí, pega um pedacinho de terra, faz um barraco e acabou, não é? Qual é a garantia que você tem ali? Aquele barraquinho é a sua garantia, é preciso que ali esteja reconhecido nos órgãos Federal ou Estadual ou Municipal, porque é uma forma de você estar provando que você está ali; até porquê o Prefeito vetou o recebimento do IPTU das áreas que está dentro do condomínio industrial; é uma forma de você não apresentar documento. Segundo, mas a gente não que saber disso, a gente quer ter a nossa escritura de posse, e na hora de dizer não pagamos o IPTU vocês pararam de receber. Tá? Mas, aqui está a minha casa, tenho luz, tenho água, tenho a minha família aqui e quero os meus direitos daqui, e a justiça não vai te negar de maneira alguma. Você é obrigado. Eu queria me estender mais por causa da nossa prezada irmã. Olha só, eu gostei no primeiro agora na semana passada quando o pessoal se uniram e ficaram lá na frente das máquinas não entraram; eu gostei também quando o capitão chegou e levou todo o mundo para a delegacia, porque é uma forma da opinião pública ver porquê que esse povo foi para a delegacia. Porque a prefeitura está querendo entrar na terra dela, é assim que se faz a luta, a senhora sabe disso. Quando a Prefeitura vem aí invadir o seu terreno não esquentar a cabeça, não fique nervoso, não; procure ajuda, procure ajuda porque a Prefeitura não vai poder fazer nada com você. A prefeitura é maluca se te derrubar uma casa com você dentro e a sua família. Ela é maluca se ele chegar e dizer assim: não é pode derrubar que eu garanto, ela vai pagar as circunstâncias, um outro detalhe só pra gente visualizar a situação, essa união é uma das melhores coisas. Associação, é por isso que a gente quando formamos a Federação, a gente colocamos a Federação de Urbanos e Rurais porque nós não quer que os urbanos e nem os rurais fiquem isolados; nós quer fazer uma luta... Não é isso (Edna?). Uma coisa por dentro da outra, porque o urbano vai comprar o meu feijão, eu vou comprar a galinha do meu vizinho e aí, por aí o caminho; agora uma coisa eu digo: se no dia em que o pessoal está lá Polícia chegou esse pessoal estivesse lá, a visão que isso tinha aberto seria muito mais e ia ser uma coisa de doido. Outra coisa que eu digo: a irmã, ela num, a Prefeitura não tem a terra; vamos avaliar, é preciso que as nossas ações, cada ações que a gente vai fazendo a CPT tem essa, esse cuidado de fazer isso, todas ações que a gente faz, a gente tem que avaliar o quê que a gente está fazendo: se a gente está ganhando, se a gente está perdendo. Tem hora que a gente recua, porque a gente ganha tempo, ganha força, a gente recua um passo e dá dois para frente. O que eu vejo nessa luta aí é que a Prefeitura não tem condições de ter a posse da terra dela. Agora se você me pergunta porquê eu digo. Porquê, se a Prefeitura tivesse a posse dela já tinha mandado todo o mundo aí, e escavar a terra dela e fazer o que quizesse. É porque ele sabe que na justiça ele perde. **Outro Homem:** Não só a dela mas tem mais. **Amaro:** Não, eu estou falando na caso dela, entendeu, só a prefeitura é tão covarde que deixou a negociação com a firma. Não, este negocia lá porquê, não tem como a Prefeitura pagar a terra a ela não, entendeu? E ele se amarra em 40 mil e ela não dá; tá certo ela e eles precisam daquele espaço porque é um

espaço muito bom muito bom mesmo, entendeu? É isso que eu quero dizer. Agora vamos manter a união porque o que eles fizeram isso com ela, eles podem fazer com qualquer um de vocês, de nós, eu digo de nós.

Texte p. 138 (Entretien Irmã Eleonor):

Irmã Eleonor: [fala com sotaque não-brasileiro] O meu trabalho, eu estou aqui, quando fui convidada aceitei, fundamentando com o... a teologia que, que eu estou tentando promover, a espiritualidade que estou promovendo. O que? A espiritualidade da criação. A espiritualidade de cuidar da terra.

Ghali: Ta. Mas é, em tese de, de conversar sobre a questão da mística, você pode me contar sua vivência na CPT, na Comissão Pastoral...

Ir E: A Comissão Pastoral da Terra - primeiro, eu tenho que dizer isto pra você - A Comissão Pastoral da Terra é... como se chama isso, ela faz parte das pastorais sociais da, da Igreja do Brasil, da CNBB. Essa eu tenho que dizer pra você: uma das pastorais sociais - eu gosto muito de trabalhar na linha da pastoral social, da transformação social, na, na luta pela justiça, pela paz. E esse, recentemente quando vim aqui pra diocese, eu fui convidada pra fazer parte dessa equipe. Porque eles pensam realmente por nessa linha da luta pela vida, pela justiça, pela paz. Ok. Claro, quando eu vi esse convite aceitei, porque ela esta, a Comissão Pastoral da Terra esta na linha da teologia da criação que estou promovendo. A teologia da criação, a espiritualidade da criação, de cuidar da terra, de cuidar de toda a criação, todas as criaturas. Então, quando entrei na Comissão Pastoral da Terra, então, desde fevereiro, ano passado, 2011, eu aceitei a coordenação da Comissão Pastoral da Terra. A Comissão Pastoral da Terra não é nova para mim, porque quando estava lá no Norte do Para, eu tive uma ligação, [um] relacionamento com a Comissão Pastoral da Terra. E ai eu participei na luta não como Comissão Pastoral da Terra, mas estávamos lá juntos fazendo todas essas lutas pela terra. [fala incompreensível]... tenho essa noção o que ela é. Então desde fevereiro até agora estou fazendo essa trabalho coordenando, organizando, formando mais forte a equipe da Comissão Pastoral da Terra. Quem são os membros dessa equipe? O Padre Geraldo é membro, o Padre Hélio não tem nada a ver com o campo, mas ele gosta também da luta pela terra, da espiritualidade da terra, da criação, tudo isso, né. Então temos a, temos pessoas dentro do grupo que são agricultores, apicultor - cria abelha, [produz] mel - e essas outras pessoas são todos simpatizantes, como o Flavio, a Sonia, são pessoas que gostam também dessa luta pela terra. Então meu papel na Pastoral da Terra, com essa fundamentação que eu tenho que tem que lutar pela justiça, tem que lutar pela terra, todo mundo ter sua terra, acredito isso, um pedaço da terra, porque a terra é de deus. A terra não é de ninguém, é de deus. Ninguém pode acumular a terra só para si. Ok. Então, tenho todo esses princípios, então nesse momento da organização cuidando disso, cuidando para que essa equipe possa lutar também pela terra, pela vida, pela justiça. O meu papel na Pastoral da Terra é mais a coordenação, mas claro eu estou participando desde fevereiro do ano passado em varias atividades da Pastoral da Terra. Como que é, quais são? Acompanhar os assentamentos, como você viu em Marajoara; acompanhar esse povo que luta pela terra; acompanhar Paracambi, Paracambi que esta lutando para que esse espaço seja deles; a reforma agrária, ficar por dentro da Reforma Agrária; ficar por dentro, acompanhar a luta dentro do, do, da agro-ecologia, uma agricultura mais agro-ecológico, uma agricultura que não usa venenos, tóxicos, etc.; então estou

acompanhando esse [incompreensível]. Desde fevereiro até agora, estou nessa, nessa, né, vendo, hoje fui o que? A feira da roça, a associação da Feira da Roça. Acompanhando - de novo, isso esta dentro da luta porque além da luta pela terra, a luta pela sobrevivência. Então, essa é a minha vida com a Comissão Pastoral da Terra: organizar, juntar as coisas boas que esta acontecendo. Colocar pra diocese que a Pastoral da Terra existe, que a luta pela terra existe, [vo]cê viu?

G: Alors, você pode falar sobre o sentido da mística, por favor?

Ir E: O sentido da mística, como eu disse pra você a fundamentação da minha luta aqui com a Comissão Pastoral da Terra, a... é a espiritualidade da criação, a teologia da criação. O que é a teologia da criação? Simplesmente [Voz externa inicia uma breve conversa com Irmã Eleonor - fala inaudível]. A luta pela, pela, a teologia da criação. Cuidar, saber cuidar da terra. Então, estou junto dessa luta. E a luta pela justiça, que todos tenham vida, vida em abundância. Que todos tenham terra, não somente algumas pessoas tenham vi[da], terra. Essa é a mística da terra. Qual é a mística da luta pela terra? Pra que todos tenha terra [risos], porque a terra é de deus. Você esta entendendo, Ghali? É a espiritualidade de cuidar da terra, de ganhar um pedaço de terra, porque isso é de deus, e no mesmo tempo ajudar eles para que eles possam cuidar dessa terra - como a agro-ecologia, a escolinha, tudo isso. Essa é a mística. A mística é isso: a força, né. A força pra que eles cada vez realmente tenha essa, essa, além de ter a terra, que cuidar da terra. Fazer parte de todo esse movimento, né, no universo, de cuidar toda a criação, todas [as] criaturas - a terra, os animais, as plantas, tudo isso, e o ser humano. Porque nos vivemos disso, não é verdade? Se o ar esta, esta ruim, como você vai, você vai respirar o que? Se a água esta poluída, você vai beber o que? Esse dom de deus é vida. É vida.

G: Ta. Mas, é... Esta bom. Durante uma mística você fala sobre essa questão fundamental da vida, da justiça, você lembra o povo...

Ir E: É, a terra é de deus.

G: Sim.

Ir E: A terra é de deus, pra mim a terra é de deus. Somos apenas cuidadores dessa terra. Ninguém é dono dessa terra: é de deus. Ganhei essa terra, eu vivo nessa terra; não tenho direito de saquear ela, não tenho direito de usar ela como mercadoria, não tenho direito de vender ela, não tenho direito de acumular a terra só pra mim porque essa terra é de todo mundo, é de deus. Então, a minha luta, junto com eles, é ajudar os agricultores de ter essa autoestima, essa, essa, essa crença [com ênfase], de acreditar cada vez mais que eles tem uma contribuição forte até no mundo inteiro, no universo. Eles têm um papel importante... O meu papel atualmente é isso: o meu papel é ajudar esses agricultores, esses camponeses, esses lavradores, de cada vez que não tenha essa fé, acreditar. Que essa temos uma contribuição boa; além de ganhar essa terra, além de vender os produtos da terra, e eu acredito que eu tenho que continuar lutando para que esse mundo seja um mundo saudável. Você esta entendendo mística? O que é mística? A força. A força que estamos aqui pra lutar. Quando você esta fazendo a pesquisa, essa é uma mística. A força que você faz para, para escrever essa tese, se você não tem essa mística, espiritualidade, você vai escrever isso pra que? Tem força dentro de você que empurra você para escrever, proclamar essa luta pela terra aqui no Brasil.

G: Hum... Você pode falar sobre o estatuto da palavra nos Evangélicos, porque tem uma... o estatuto da, da, da palavra, você entende?

Ir E: O que é estatuto?

G: Estatuto... Le Statut... Você tem uma, uma função particular da palavra nos Evangélicos, não?

Ir E: Eu? Função?

G: Função particular, função da palavra. Porque tem uma...

Ir E: A palavra de deus na bíblia?

G: Sim.

Ir E: é a teologia da criação esta na bíblia. Gênesis fala isso muito. Em muitos, muitos a... muitos textos da bíblia, a bíblia... Se você olhar no antigo testamento foi a luta pela terra. Você não sabe isso? A luta pela terra.

G: Huhum.

Ir E: O povo judeu tinha que lutar pra ir praquela terra, a terra prometida. Se você ver lá a luta do povo lá do, de, do antigo testamento, primeiro... fica agradecido pela bênçãos, as bênçãos que deus de[u], tem dado: terra, ar, água, especialmente água. Porque na bíblia, eles estão no deserto, lembra? Eles estão no deserto, então pra ter água, água é uma benção profunda. E quando você olha pro antigo testamento, você tem uma noção do antigo testamento?

G: Huhum, um pouco.

Ir E: Um pouco?

G: Não, eu leio a Gênesis...

Ir E: Gênesis.

G: Eu leio a Gênesis.

Ir E: Não, vamos usar o antigo testamento. O antigo testamento, quando você vê, é a luta pelas coisas básicas da vida. A luta pela água, a luta pelo pão, a luta pela terra, a luta pela vida.

G: Mas essa é uma leitura da... uma... um tipo de leitura da, da, da bíblia, não?

Ir E: Isso é muito difícil explicar para você se você não tem lido a bíblia. Muito difícil explicar para você. Se você não sabe o que é a... o antigo testamento, se você não sabe o novo testamento. Vai ser muito difícil pra vo[cê], pra eu explicar pra você...

G: Eu conheço a diferença entre o antigo testamento e o novo testamento...

Ir E: Então, é isso que estou dizendo pra você Ghali. É o, a, o contexto da bíblia é o povo judeu, o povo escolhido e um judeu, judeus, lembra, que estão no deserto, não é? O povo escolhido no deserto. Ali que não tem água, não tem nada, pouco, pouca planta, tudo isso, né. E assim, né, por isso a luta deles das coisas básicas da vida. Quais as coisas básicas da vida? Água, terra, coisas pra comer, né, a vida. Então, essa é a do antigo testamento: o povo escolhido é isso. Tem muitos [com ênfase] textos na bíblia que fala sobre a teologia da criação, sobre as bênçãos de deus, né. Tem muitos. A luta pela água é muito forte, porque eles moram no deserto. Por isso vários [com ênfase] ali falam sobre a água. Sobre a... sempre tem uma simbologia muito forte na bíblia a água, água. A presença de deus sempre se mostra através da água. Porque lá não tem água. Você sabe isso que não tem, que eles vivem no deserto? Os judeus...

G: Sim, mas...

Ir E: O povo escolhido. O que esta na bíblia é o povo judeu. Nos estamos, na tradição da Igreja católica são... tradição judaica. Você sabe isso?

G: Huhum. Mas, é... por exemplo, na França os judeus, os praticantes da religião judaica não reivindicaram a terra na França, não reivindicaram uma luta pela água, você entende?

Ir E: Mas eu vou fazer o que? Porque eles têm água lá, porque vai reivindicar água, vai reivindicar terra? Já estão bem longe [com ênfase, alongando as palavras], longe, longe... mas a luta, se você lê a bíblia básico, a luta do povo que saiu do Egito, que fugiu do Egito da opressão dos egípcios, opressão do faraó, são pessoas que querem terra porque eles são escravos daquele lugar. É para ir onde? Para ir lá para, pra... terra prometida, terra prometida onde corre leite e mel, onde tem água, onde tem frutas, onde tem alimento. É básico. Quando você lê a bíblia é muito básico as necessidades que estão sendo isso. Não está lá em cima do ar. É tudo básico. Necessidade de água. Os judeus lá em França: claro [que] eles não vão pensar, falar mais nisso. Se você pergunta [pra] eles, vocês, os judeus viveram onde, viveram onde? No deserto. No deserto. Por isso quando você vê os salmos, isso fala da água, isso fala das colinas, da, das montes, é terra, louvando deus pelo tudo que é isso que, que tem, né. Então quando você olha pra teologia da criação, além das experiências que nos temos de toda essa criação, não precisa pensar mais. A, alias, olha essa arvore. Olha essa arvore aqui. O que essa arvore faz pra melhorar esse ambiente? Não preciso analisar mais. O que esse fotossíntese faz pra nos? Quando você olha pruma planta, a fotossíntese acontece o que? Tudo isso, onde pegamos oxigênio? Sem plantas mais, acabou a vida. Então, quando a gente olha pra bíblia, elas falam tudo isso de uma mane[ira], maneira de poesia, de literatura, de narração. Então quando você olha, por exemplo, a simbologia da, da água é muito presente em vários [com ênfase] textos, em Isaias, Deuteronômio, muito bem colocado isso. Jesus fala sobre a água. Para o batismo a gente usa a água. O espírito santo, a simbologia do espírito santo, o sopro, o ar. Tudo isso ele quer. Somos conectados. Essa é a espiritualidade da criação. A bíblia mostra isso: que ninguém é separado de ninguém. A, estou conectado com essa arvore. Estou conectado com a formiga que esta caminhando ali. Estou conectado com o mosquito. Estou conectado com você. Ninguém é separado de todo esse círculo. Por exemplo, esse, essa arvore, o que acontece com essa arvore, o que ela faz pra mim? Toda essa... eu ajudo ela e essa árvore me ajuda. Então, estou colocando isso pra você pra mostrar, né, que não é algu[ma], a, a teologia da criação, a espiritualidade da criação é muito, muito, muito perto de nos.

G: Sim, mas é... mas tenho uma questão sobre a... sobre a questão da palavra. Tem um... o discurso no, no, na Assembleia tem muitos discursos.

Ir E: Hoje?

G: Hoje, mas ontem, é... tem uma função do discurso muito, muito importante.

Ir E: Básico. É básico. É sobrevivência, Ghali. O discurso que esta acontecendo hoje é a sobrevivência da feira da roça. Por quê? Porque as feiras antes sobrevivem. Elas não falam de poesia, eles falam de sobrevivência, pra que eles produzem, eles tenham terra, possam produzir, possam vender. A gente tem ajudar eles [a] ver além disso: "você faz uma contribuição importante nesse mundo". Se todos esses lugares se tornam prédios, o que vai acontecer Ghali? Se não vai ter mais campo, vamos comer o que Ghali? Pedra? Cimento?

G: Sim [risos]

Ir E: Não. Com agrotóxicos, sem agrotóxicos a gente vai depender da terra para viver. As discussões agora, hoje, bonito, estão discus[são], discutindo sobre sobrevivência. Não estão discutindo sobre coisas ali no ar. Ai eu quero uma terra, até na bíblia fala isso, quero uma terra, quero plantar, quero ter trigo, quero ter água, quero ter uva, tem isso na bíblia. As bênçãos de deus. Esse povo também fala isso agora. Queremos o caminhão. Por quê? Pra que possam levar para a feira da roça as, as coisas deles. Lembra? Se não tiver caminhão como que vai tirar aqueles - eles podem plantar, plantar, plantar, vai vender como? O caminhão vai

ajudar, [ser] um instrumento pra eles, mas precisa uma organização. O povo tem que organizar. Você viu como é a espiritualidade. Eu estou ali participando numa organização de sobrevivência, de viver. Estou lá, não estou rezando ali, fazendo deus, mas dentro do meu coração estou lá porque deus quer que eles tenham vida, vida em abundância. Essa é a palavra de deus. O que Jesus diz? Eu vim para que todos tenham vida. Infelizmente você não está lendo a bíblia, então como vou falar pra você sobre a bíblia, Ghali?

G: A, mas eu vou ler a bíblia. Mas queria conhecer a sua experiência da, da...

Ir E: Da palavra de deus. É essa. O que eu estou vivendo, por que estou lá? Não preciso dizer pra eles a bíblia. Todas as pessoas lá são crentes, evangélicos. A maioria deles fazem parte de outra Igreja, não são católicos. São cristãos. A maioria [dos] que estão lá são cristãos, mas não são católicos. Eles fazem parte de outra Igreja. Você viu a mística da, da terra? A mística da terra, olha, se você é preto, se você é branco, se você é católico, se você é evangélico, não. Luis, não. Luis que está coordenando, ele não é católico não. Não é católico [fala pausadamente]. Mas ele faz parte do nosso grupo: Comissão Pastoral da Terra. Renato, que está escrevendo, não é católico. Mas faz parte da minha equipe. Ta? Porque estou colocando pra você essa: a palavra de deus vai além, vai além de você ir a Igreja Católica ou Igreja Evangélica. Você sabe o que é Igreja Evangélica?

G: Eu conheço um pouco.

Ir E: Creia, aquelas outras igrejas cristãs?

G: Sim, tenho. Mas tem evangélica, mas não tem uma...

Ir E: A minha equipe é feito disso: católico e evangélicos. Equipe da Comissão Pastoral da Terra. A luta pela terra vai além da religião, raça. Isso é mística. Porque deus da terra não somente pros católicos, nem somente pra cristãos. Também pra judeus. Como judeus mostrou isso pra nós, a luta deles pela terra lá na bíblia.

G: Alors, você pode me contar sua história desde a infância até hoje?

Ir E: De que?

G: Você pode me contar sua história de sua infância até hoje?

Ir E: Contar a minha... Eu nasci nas Filipinas. Sou uma artista plástica; eu fiz Belas Artes. Eu desenho, eu pinto, por isso eu tenho muita ligação sobre, o... logo quando eu descobri essa espiritualidade da criação, logo me aderi, logo abracei isso porque eu como artista está bem perto do espiritual, porque a gente como artistas, a gente é bem perto através da, da criação. Eu sou uma artista plástica antes de ser freira. Fiz Belas Artes. Sabe o que é Belas Artes?

G: Não.

Ir E: Fine Arts.

G: Ah, Belas Artes [fala pausadamente].

Ir E: Fine Arts. Eu fiz um curso, uma profissão de 4 anos aprendendo sobre Fine Arts.

G: Ta. É... nas Filipinas. Quando você chegou no Brasil?

Ir E: Entrei, primeiro entrei na vida religiosa quando tinha 27 anos. Depois de 3 anos, depois de meus votos perpétuos, como há votos temporários, vim para o Brasil, quando tinha 33, 1990. É, depois assim. Eu, como Eleonor, realmente a minha vida é muito nessa direção. Até agora tenho desenhos, tenho arte, tenho arte, tenho cartões, tenho os desenhos bíblicos que eu faço, está ali espalhado. Depois um dia vou dar pra você. Continuo. Sou artista até agora.

G: Ta.

Ir E: A mulher que estava ali...

G: Huhum.

Ir E: ...ela estava me perguntando, me perguntando por que ela vende meus cartões.

G: Ta.

Ir E: Ela estava me perguntando: "oh, eu ainda estou devendo os mil que tirei" [risos]. Assim, artista plástica. Os meus desenhos fala sobre essa espiritualidade, do movimento circular. A espiritualidade da criação é movimento, é um movimento circular. Todo mundo é conectado, ninguém é separado nesse mundo. Todo mundo tem uma ligação ao outro. O ar que eu respiro é o ar que você respira, como francês. O que [a] França respira é o ar que respiro. O sol que brilha lá é o sol que brilha aqui. Tem uma ligação, uma conexão. Essa é a espiritualidade da criação.

G: Mas você descobriu sua vocação pela religião jovem?

Ir E: Não... [Interjeições incompreensíveis] quando já esta crescida. Eu estudei numa igreja católica, desde criança, né, até a faculdade, até colégio. Eu já fui formada quando eu entrei na vida religiosa, já fui formada. Com 27 anos, né. Então quando eu tinha 21 anos comecei a procurar um caminho para dedicar a minha vida, pra ver o que que a minha... Descobri esse caminho, caminho da vida religiosa, ser freira, religiosa missionária.

G: é... Você tem irmã, irmão?

Ir E: Tenho. Tenho três irmãos e uma irmã, também artista.

G: Também?

Ir E: Também.

G: A ta.

Ir E: Depois meus irmãos, é, um irmão é um historiador, o outro é na, na área de ciência, o outro na área de arte. Somos três na área da arte, e um na ciência e outro em historia.

G: Você guarda relação com as Filipinas, ou não?

Ir E: Hã?

G: Você volta nas Filipinas...

Ir E: Vou, vou voltar um dia. Agora estou aqui e estou fazendo um discernimento se vou ficar.

G: Mas para passar férias?

Ir E: Eu tiro férias lá nas Filipinas. A... 2010 estava lá, quatro meses. Quatro meses, viu.

G: Sua família vivons...

Ir E: Vive nas Filipinas. A minha irmã nos Estados Unidos. Por que você pergunta isso, qual que faz parte da questão [risos]?

G: Não, mas é isso, isso é muito interessante porque eu descobri [que] tem muitas pessoas que nasceu fora do Brasil e que passam pelo Brasil. Dom Luciano nasceu italiano, tem uma, um outro, uma outra pessoa que viveu no semfor[?]. Você, você, você tem uma paixão forte pelo Brasil, mas você nasceu nas...

Ir E: Nas Filipinas.

G: ...nas Filipinas. Eu...

Ir E: Interessante.

G: Sim, muito interessante.

Ir E: E é tão, assim, eu entrei na vida religiosa como uma profissão, desde a minha profissão, desde a minha família. Eu estou apaixonada mesmo pela luta, pela vida missionária. Muito bonita, sabe, participar na construção desse mundo. Participar na luta pela justiça, pela paz, que esta faltando muito. Esta faltando justiça, paz. Se eu posso fazer um pouquinho, né, para partilhar a minha vida, por que não? Por que não, né? Então estou fazendo a minha parte nesse mundo, nesse universo. É. Felizmente nesse espaço se chama vida religiosa.

G: Ta. O que você pode... pode me dizer sobre a mística que você anima durante a reunião no Marajoão?

Ir E: Marajoara.

G: Marajoara.

Ir E: Você viu?

G: Sim.

Ir E: é como eu falei para você, em todos esses encontros que faço tem uma coisa importante que esta lá: a luta pela vida das pessoas. Aqui hoje, a luta pela vida de novo, a luta pela sobrevivência dos lavradores, dos camponeses. E Marajoara é luta de novo pela sobrevivência, para que esses grandes poderes não peguem a sua terra [de] qualquer jeito. Eles moram lá ha 40 anos, chegam essas indústrias e tiram eles. De novo a luta pela terra esta ali. A luta para, pela sobrevivência, a luta pela vida. Por que eu estou lá? Mais uma vez essa luta. Tenho que estar solidaria, eu, como Comissão Pastoral da Terra - com toda esse fundamentação que eu tenho de lutar pela vida, lutar e viver o que Jesus disse: "eu vim para que todos tenham vida, vida em abundância" - então eu vou continuar, continuar aquela, aquele trabalho lá em Marajoara, né, com paciência, ajudar a organização do povo. Organização importantíssima de viver essa mística. Sem organização é muito difícil, sem organização é muito difícil ajudar o povo de sobreviver.

G: Huhum. E como você... você pode me dizer sobre, desculpa, articulação da fé e política? Porque tem uma, uma... porque tem uma forte articulação...

Ir E: Políticas públicas?

G: Não, mas organização política...

Ir E: Política, organização política...

G: Exato. Nós podemos dizer uma organização política, econômica...

Ir E: Social, é. Sem essa organização política, o povo não vai melhorar. Aquela bagunça...

G: Huhum.

Ir E: ...tem que crescer mais na organização. Participação. As, os lideranças decidiram alguma coisa sem dizer pro grupo. Você viu como que é? Essa, essa, essa organização política precisa muita participação. Vai ter lideranças, vai ter diretores, vai ser, vai ter coordenadores que vai ajudar eles [a] pensar, mas eles não podem decidir sozinhos. Sempre tem que chamar assembleia, o grupo para decidir. Então, essa organização política é importantíssima. É bem ligado até a nossa, porque tudo bem, tem a espiritualidade, a mística, o amor, tudo isso, mas sem organização... Uma das razões que estou ali é ajudar na organização, fazer uma intervenção na organização.

G: Mas se você... sua intervenção é uma intervenção política ou, vamos dizer política?

Ir E: Política. Eu não falei nada de... é política, mas isso faz parte da minha mística, da minha religiosidade porque a minha religião é religião libertadora, para libertar o povo da opressão. Meu deus é o deus que ouve o clamor do povo. Eu não preciso dizer lá, mas a minha intervenção lá é o que? Mostrar, ajudar ele a ter, ter harmonia, porque já estão brigando. Precisa harmonia, ao mesmo tempo organização. Mas faz parte o conflito. Sempre tem conflito nas organizações, sempre vai ter. Nunca vai faltar conflitos. A nossa parte é o que? Unir. Juntar. Ficar bem claro, por isso as minhas colocações são, eu não olhei pra ele, eu não disse você esta errado, não. Todo mundo esta certo porque [é] convicção sua. Mas, outra vez tem que saber como lidar com isso. Ninguém pode decidir sozinho, porque a questão lá é uma decisão que só foi feita por três pessoas. Você entendeu? Aqueles homens entraram na Feira da Roça sem consultar a assembleia.

G: Sim.

Ir E: Você entendeu isso?

G: Sim, sim, sim.

Ir E: Isso não pode acontecer mais, porque a minha intervenção é política. Organização política. Por isso, eu como freira, não posso começa a dizer: "não, deixa pra deus". Nunca mencionei deus naquele momento, não. Você me escutou? Só lá em Marajoara. Naquele momento tinha entendido porque todo mundo já estava correndo, quem esta coordenando é o Luis. Não podia intervir. Outra vez vou falar pra Luis: "vamos terminar com uma oração? Vamos terminar porque isso é nossa fé?" Mas eu não fiz. Marajoara eu consegui isso, porque lá é muito tensa. La tem muitas incertezas do povo. La o povo estava inseguro já, porque eles podem de repente tirar eles, tirar eles de sua terra. Aqui não, todo mundo esta, tem seu pedaço de terra, tem sua produção, então tem que organizar um pouquinho.

G: Você tem a formação do Marajoão, é, Marajoara.

Ir E: Marajoara. Vai ter outra reunião. A primeira... até agora eles não devolvem o cadastro.

G: Ta. Tem uma outra reunião 1º de abril?

Ir E: No, no, no primeiro sábado de abril.

G: Você vai na, na reunião?

Ir E: Tem que estar lá. Tem que estar lá, mas não sei como, eu vou ver. Tenho que perguntar a Alice como vamos. Eu estou um pouquinho difícil. Estou muito limitada por causa da... da, da condução, o carro.

G: Pra você é ruim por isso?

Ir E: Eu não dirijo e tenho carro e esse carro - viu, sobrevivência também do trabalho. Eu não sei, o carro esta no conserto, tenho que conversar com Flavio, com minha equipe, como que é. A gente vai ter o reunião do primeiro terça-feira e vamos combinar tudo isso. Viu, organização de novo...

G: Sim.

Ir E: Organização porque a primeira terça-feira tem reunião. A primeira terça-feira, reunião à tarde com o povo.

G: Mas, você é...

Ir E: De novo organização. Eu sou coordenadora, né.

G: Posso participar da reunião?

Ir E: Pode.

G: Ta.

Ir E: Claro que pode.

Texte p. 139-140-141:

Irmã Eleonor: **(premier temps du dialogue)** Vocês estão compreendendo? A gente nao esta mostrando.... é grave a... a situação é simples mas, com uma ação coletiva, vamos ser forte. Vocês no acham? e agora,antes ... falando tudo isso gostaríamos de escutar por ... enquanto estamos falando das coisas tecnicas, para que esta associação que senhor Paulo esta liderando seja mais forte.Mas, gostaria de escutar,como vocês sentem sobre estas situações? eu acho que antes de ações, outras ações, por enquanto estamos tentando fazer uma ação concretas, fortalecer a associação mas depois precisarmos outras ações concretas. Mas antes disso, gostaria de escutar, gostaria de escutar como vocês estão sentindo perante esta

situação. Vocês estão concientes, do que esta acontecendo e se estão conciente como vocês estão sentindo? O senhor pode dizer alguma coisa?

Um homem: (deuxième temps du dialogue) A situação está critica, tá critica, tá critica....a situação está critica, a pessoa mora... Só a terra para isso.. a pessoa humana não vai passar disso eu tive la la chorei ...(pode falar mais alto) so terra pra eles...quer dizer, eles so veem terra pra eles, so eles que podem ter a terra? se todos nós somos da terra, porque? um ser humano para fazer um papelão deste, isso qui, era tudo raio de roça moça, tudo raio de roça, tudo se criouali embaixo muleque de roça... de roça, pode falar.....

Irmã Eleonor: Da licença gente, podemos...pode falar!..... Porque é muito importante esse sentimento que está saindo diante nos temos que segurar isso bem o que cada um de nos está sentindo nesse momento eu acho importante no processo que estamos e não vamos fazer nem uma ação drastica mas temos que escutar primeiro o que os corações esta falando o que o nosso espirito está falendo.(é isso ai).

Um homem: (...) salário ta qui condominio sitiado, eles é quem fala. Eu nunca vi um condominio situado num lote de trezentos e sessenta cinquenta metros quadrados, estou vendo hoje aqui. A onde é qui montar uma fabrica com condominio sansionado tem onde butar, (...) como o resto é espada todo interessado e vai la abrir a área todinha para eles,quer dizer, ai vai chamar .. para fazer pra ele, quando ele fizer aqui ali no momento e ai ele não está querendo fazer com a com 15mil metros quadrados por uma fabrica, uma fabrica 15 mil metro quadrado e ai ele não esta com a idéia ainda.

Texte p. 146:

Jeune homme: Com licença Irmã, olha só gente, a realidade talvez alguns não pode esta compreendendo

Irmã Eleonor: mas pode falar cada um pode dizer uma coisa

Jeune homme: O que acontece, eles falaram sobre algumas áreas rural. Por exemplo; tem uma quadra aqui que tem....é bem grande ali vai sai empresa, mas a frente outra, ma de repente chega um empresário que se interessa por essa quadra. Realmente tem área de agricultora, mas tem sua casa que morador que mora nessa região talvez em alguns não bateu. Bateu na porta dela,quando estava trabalhando a filha dela ligo “Mãe tem uma maquina que batei a minha casa” Não é sitio, não e área rural, é tipo área urbano, mas queriam derrubar a casa dela do nada no avisado no dia ante. Então que a gente esta falando tem muita gente que não tem noção, de repente chega uma empresa aqui chega à casa da moça, do irmão do moço, e falou você esta desapropriar. E ai você não ta sabendo, você peca sem tem noção de nada e ai vem aquele susto enorme (pegado de surpresa) o que acontece é seguinte você tem que esta ciente que pode chegar uma empresa aqui querendo aquela quadra para bota uma empresa. E a prefeitura vai doar à terra à onde você esta morando. Que você (oce) tenha ou não documento você é brasileiro você tem direito de ter uma moradia, com documento ou sem você tem direito de moradia. o que você tem eles querem tirar, do nada sem indenização sem nada. Tem algumas pessoas que não estão passando por esse problema. Mais é um aviso que pode chegar até sua casa e você tem noção que você tem um povo para se unir para gente tentar resolver este problema e vocês venham não perder o que vocês. Sozinho é difícil gente, tem gente ai que esta sozinha. (sozinho é dificio..)e do nada isso pode acontecer,vocês tem que ter consciência que este problema pode chegar na sua casa e entao

chegando vocês vão esta preparado.entendeu! Era isso que eu queria dizer, porque a maioria das pessoas não tem noção que isso pode chegar à sua casa.Por isto agente esta deixando vocês falarem não é só nos que vamos falar aqui.

Texte p. 148:

Un habitant: O que qui é... Uma embora tenha uma clausula aqui neste... Traz do muro.... já apareceram na fábrica quando eu estava la..... quiii nesta fábrica de coca cola diz que já foi na prefeitura diz que já certou tudo la com o prefeito la. E diz que vai começar encaminhar pessoa para poder comprar para fazer pressão para poder sair. Agora deu ! a minha moqueca de Guarapari tem 4 anos eu moro a 40 anos aqui, quando eu vim morar,uma moradia por 4 anos,eu conheço este lugar não é de hoje. Quando eu vim morar nesse lugar a aqui neste lugar não existia nada disso aqui, essas ruas essas esta pista deste jeito, não existia nada.... (pica laranja) fresquinha e tudo (cajuarina) agora esta deste jeito, esta pista esta muito perigosa, dizem que já morreu gente que não é brincadeira. Então quero dizer; este invadido as pessoas acabando com o sossego das pessoas que moram aqui a quanto tempo. E agora eu moro atrás da empresa desta fabrica aqui já saiu boatos que diz qui temos que sair dali, poxa agente não sabe para onde vai.

Texte p. 150:

Quinta-feira, quinta-feira minha mãe foi, que mora aqui na pista, ela foi lá na minha casa, que lá tem umas bananeiras e ela que gosta de comer banana foi la por que ela ta sempre...no sítio, eles sempre tentando entrar e eles pedem pra entrar e ela não deixa. Bate o pé e fala:Não deixo vocês entrar.[...] se vocês forem la vocês vão ver, tentaram fazer um muro, tentando cercar a minha o terreno da minha mãe [...] Em frente do bloco ali, na frente do bloco, tem a firma no bloco aqui atrás e aí é o terreno da minha mãe. Acontece, quinta-feira ela foi lá por vinte minutos. Eles...meu filho estava lá no sítio, daqui a pouco meu filho sai correndo na minha mãe [...] em casa. Eles entraram com tudo, com cinco maquinário, abriram, maquina na rua [...] de qualquer maneira, de qualquer jeito la, e aí nisso meu filho rapinho pegou a minha nora, rapidinho foram e pegou a minha mãe que estava la em casa de carro, levou para o sitio. Quando chegarão la já estavam eles entrando. Então a gente ficou assim: Quê que a gente faz? ...Falando com Deus, eu pedindo a Deus [...]. Nisso a minha mãe foi frente ao maquinário eu fui atrás dela, a gente foi pedindo o motorista para parar e Deus abençoou que eles pararam e a gente foi andando o sitio todinho [...] cada trator né e a gente foi parando, entendeu? A gente ligou para os direitos humanos e eles vieram na hora entendeu, e ligamos pro 190 também, mas eles foram com uns policiais; mas o que? Aí a minha nora ligou para 190 um outro policial veio, uma viatura vieram, veio e foram né e conversaram com a minha mãe.

Texte p. 152:

Irmã Eleonor: Então, ele diz, agora estamos conseguindo controlar com [...], daqui a pouco talvez a gente não vai controlar e precisamos de uma acção mais visível; isso carrega nos seus corações, escuta só gente, quem não está escutando, essa é importante, lembra nos seus corações isso, se prepara (tem que se preparar), a gente tem que conquistar junto com vocês; o que estamos fazendo, o que estamos falando pra vocês que o que está acontecendo é injustiça vocês estão claro isso, a gente não tá falando mais ou menos, é injustiça. O que aconteceu com a dona Remi não é justo; isso, o Senhor Amaro já falou e agora nós queremos saber, a gente tem que se preparar, dentro dos corações, na graça de Deus, com a graça de Deus, porque só Deus, nós que acreditamos em Deus, confiamos em Deus, ele vai estar connosco. Deus ouve, escuta o clamor do seu povo; eu não sei se vocês concordam isso ou acredita...ele escuta o que está acontecendo, ele escuta o lamento desse povo, e nós estamos aqui com a Graça de Deus, com a força de Deus. Qualquer coisa que acontece depois desse momento de arrumar, colocar esse guarda-chuva de proteção, se eles continuam insistir, nós vamos fazer outra acção. Não é verdade Senhor Amaro?

Texte p. 153:

Senhor Amaro: Olha só, ela tem uma capacidade muito grande para conduzir, qualquer tipo de reunião e fazer as provocações corretas, e dizer para os companheiros o seguinte: se você não tiver ligado, seu vizinho não é bom, mas você numa hora precisa dele. Nós não fazemos,..., temos que ter muito cuidado é com o nosso viver, com a nossa..., como é que nós vive, como nós vive. Eu tenho que respeitar o meu vizinho para que eu, se depender dele ele dizer assim: não vou sofrer por uma pessoa que presta. A mesma forma é esse grupo que está aqui. O que aconteceu com a dona Remi pode acontecer com ela e aí a gente vai tar lá no mesmo jeito; a gente vai estar lá defendendo...ah mas o sindicato é rural tá aqui urbano fazendo o quê? nós temos uma acção..., entendeu, a nossa linha é uma linha de acção em qualquer situação que aparecer. O que eu queria dizer para vocês é o seguinte: porquê que o advogado ele bate muito em cima de acções colectivas? Porquê, vocês sabem porquê? Ninguém sabe. Alguém sabe? Olha, quando a gente vem para uma reunião e a gente não sabe, a gente pergunta: quero saber disso, quero saber daquilo. Outra coisa pior no mundo é eu vir para uma reunião, eu sozinho falar ou ela sozinha falar. É os companheiros é que têm que falar. Porque a gente precisa de aprender alguma coisa também com os companheiros; a gente debatia muito isso na reunião; Fernando Moura quase que me batia às vezes porque eu pegava ela (reunião) no começo e falava até ao fim. E ele chegava e ficava preocupado, parou parou... agora vamos ouvir os companheiros [...]Então companheirada não deixem eu falar não pelo amor de Deus, falam vocês. Vê o que vocês estão precisando. Vê o que a gente pode fazer. Vê o que a gente pode fazer juntos. Né, então é o seguinte: ela tem uma capacidade quando ela diz, ali uma pessoa quando começa a falar ela para ouvir aquela pessoa, isso é fundamental, pra gente escutar vocês, ver o que é que está acontecendo, ver o que você tá sofrendo, você desabafar, é isso.

Texte pp. 154-155:

Irmã Eleonor: Vamos juntar as mãos, [...]

Homme: [...] pega na mão aí, bora, bora, pega a mão no meio [...]todo mundo, todo mundo, pega a mão dele aí, éh, isso...

Irmã Eleonor: Olha gente, [Bruit] esse momento [...] estamos fazendo, estamos juntando as nossas mãos; se vai ser um momento simbólico, estamos começando. Atualmente já começamos já faz tempo né, mas por mais uma vez esse momento é outro momento novo pra ganhar forças, mais um conhecimento, mais compreensão, entendimento do que está acontecendo. Por favor espalhem; faz esse anúncio para que nós podemos ter mais pessoas junto conosco; outro momento, essas mãos dadas é um símbolo que estamos unidos; essas mãos dadas é para mostrar ao [...] também, sabendo que nesse círculo Deus está presente.

Public: Amen.

Irmã Eleonor: A maioria do pessoal aqui acredita em Deus [...], então vamos juntar as nossas mãos, naquela oração que o Senhor Jesus Cristo nos ensinou, que é uma oração de todas as religiões cristãs, onde estamos pedir a força de Deus, porque essa oração é oração do projeto de Deus, o projeto de vida, o sonho de Deus, vida em abundância, vida com terra, com moradia, com água, com tudo o que esta terra produz. Fazemos um minutinho de silêncio, agradecer a Deus por tudo o que nós ganhamos hoje, a força e colocar realmente nos nossos corações que Deus está aqui conosco.

E com Jesus Cristo rezemos: Pai-nosso que estais no céu, santificado seja o vosso nome, venha nós o vosso reino, seja feita a vossa vontade, assim na terra como no céu. Um pão nosso de cada dia nos dai hoje, perdoai as nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tenha ofendido, e não nos deixeis cair em tentação, nos livrai-nos do mal, amém. Vosso é o reino, o poder e a glória para sempre, amém. Vamos em paz e o senhor nos acompanhe!

Annexe 4

Texte p. 161 :

Boa noite a todos e a todas , sejam todos bem-vindos a esta casa que tem que ser a casa do povo. Sob o benção de Deus, declaro aberta a sessão solene da quinta semana social brasileira com tema : Um Novo Estado, caminho para uma nova sociedade do Bem Viver. Para compor esta mesa convido a deputada estadual Inês Pandeló, convido companheiro deputado estadual Marcelo Freixo. Também convido para compor a minha mesa o companheiro deputado federal Alessandro Molon. Convido para compor a mesa também Dom Luciano Bergamin bispo de diocese de Nova Iguaçu, tenho a honra de convidar aqui também para compor a mesa o assessor de assessoria Ivo Lesbaupin. Também tenho a honra de convidar aqui para essa mesa a nossa companheira Marina dos Santos do M.S.T. Composta mesa solicito que fiquemos de pé para a execução do Hino Nacional.

Texte p. 164 :

Boa noite a todos, convido todos a ficarem de pé novamente e vamos fazer evocação ao Deus da vida aquele que nos alimenta nosso dia a dia , ao nosso despertar , aquele que nos conforta, nos acolhe...

Textes p. 166:

O mundo vive nos dias atuais uma crise do capital financeiro globalizado que tem trazido predações as nações e a todos que vem despesas socializadas e os ganhos privatizados»

«No Brasil, ao pensarmos na quinta semana social brasileira, queremos refletir e ver a política como um cuidado para com o povo e o seu bem estar, a começar pelos mais os pobres, marginalizados e excluídos»

«O objetivo maior é um olhar para o futuro da nossa sociedade e de como organizar os movimentos sociais em direção de uma cidadania para mudança estruturais das políticas publicas implementadas pelo Estado

Textes p.167:

Sem esquecer a nossa responsabilidade de integrantes e filhos e filhas da mãe terra. Devemos somar forças para gerar uma sociedade sustentável global baseada em respeito pela natureza nos direitos humanos universais na justiça econômica e numa cultura de paz»

«Para chegar a este propósito é imperativo que nós os povos da terra declaremos nossa responsabilidade uns para com os outros com a grande comunidade da vida e com as futuras gerações pensando um mundo mais justo e igualitário

Texte p. 173:

No mundo novo sonhamos e acreditamos que podemos construir juntos
Convido a vocês a receber nossas bandeiras

Textes p. 174:

Sim, eu vou criar o novo céu e uma nova tribo já não haverá lembrança do que passou, místico já não se alcançará.

Antes lutai e entregai sem fim por aquilo que eu creio. Pois passo os dias alegres nas cidades de jubilo e do seus habitantes um povo alegre como (...) em Jerusalém

o meu povo, nela já não se ouviam choros nem gritos nem dor (...) não haverá crianças que vivam apenas alguns dias, pessoas idosas que não levem a plenitude dos seus dias, pois será jovens que passem cem anos e quem não alcançará os cem anos passará por maldito. Construirão casas para nelas morar. Plantaram vinhas para colher seus frutos não acontecerá que qualquer um construía e um outro more, tão pouco plantara para que outro coma (...) Pois meu povo alcançará a idade das (...) os meus eleitos consumirão o produto do seu trabalho. Não se fatigarão inutilmente nem terão filhos que morram subitamente, pois eles serão a geração abençoada do Senhor (Deus)

Texte p. 175:

Que a terra abra caminhos sempre a frente dos meus passos/Que o vento sopra suave sobre os meus ombros/Que sol brilhe sempre cálido fraterno no meu rosto/Que a chuva caia suave entre os campos.

E até nos podemos a encontrar, Deus nos guarde no calor do seus braços

Texte p. 176 :

Ontem um menino que brincava me falou que hoje é semente do amanhã...

Para não ter medo que este tempo vai passar... Não se desespere não, nem pare de sonhar

Nunca se entregue, nasça sempre com as manhãs... Deixe a luz do sol brilhar no céu do seu olhar!

Fé na vida, fé no homem, fé no que virá! nós podemos muito,

Nós podemos mais vamos lá fazer o que será

Texte pp. 184:

Quando eu olho para esse quadro e por mais de uma vez aqui no centro dessa casa, esse quadro era da constituinte (com uma) emenda de 1891, e percebemos aí Prudente Moraes junto com o Floriano Peixoto e é a elite política de cento e vinte um anos atrás. Uma elite que tinha na sua representação, o agronegócio da época agricultura a figura de políticos rurais(...)

e os militares (...)uma elite política branca só de homens e ricos. Comparando cento vinte anos depois, cento e vinte e um anos depois, a gente percebe que pouco se avançou, a nossa elite política ainda continua, fora com algumas exceções, e evidentemente todos aqui, ou melhor, todos aqui presentes fazem parte dessas famosas exceções, aqueles que exercem mandato coletivo. Quando a gente faz a reflexão dum Estado onde a gente pergunta: um Estado para que? E para quem? A pergunta de cento e vinte anos atrás permanece mesma de hoje: um Estado para que para quem? O estado onde a gente percebe que a elite política, direita ou indiretamente continua definindo quais são as pautas quais são os elementos que se debatem em termos de política pública no Brasil.Hà avanços? É evidente que a avanços, mais ainda há muito desafios e a Quinta Semana Social traz muito pra mim, vejo que todos colocaram suas bandeiras aqui,. talvez na minha opinião seja o precursor de todas as bandeiras que é a reforma política. É inadmissível que um Estado onde queremos que seja para o povo e do povo que o financiamento privado de campanha paute as pautas do Congresso Nacional, paute as pautas de votação do congresso Nacional (...) muitas das vezes que eu tive a oportunidade de que falar , não apenas eu , mas o deputado Marcelo Freixo o deputado Inês (...) que esteve aqui nessa casa, que o financiamento privado de campanha são sem sombras de dúvidas os o pai e a mãe da corrupção do Brasil.

Texte p. 185-186:

Em artigo recente do companheiro Molon (...) traz uma notícia importantíssima sobre a questão do trabalho escravo ele vai falar depois mais sobre isso, e não vou entrar nesse tema, mas (...) aonde a gente percebe quanto que o agronegócio a bancada ruralista se articula e consegue manter suas bandeiras, manter as suas pautas. E como é que a gente consegue isso? simples financiamento. Financiando aqueles de diversos partidos que tem em alguns de seus casos, alguns dos seus sonhos corrompidos, destruídos. Evidentemente eu não sou entusiasta disso porque a (Inês) foi prefeita e fez isso na pratica do orçamento participativo Uma evolução do ponto de vista do empoderamento popular onde o que a gente chama no jargão tecnocrático a desticionalidade da Estado e a entrega à população pra definir o que este investimento justamente e o que a população defina qual é a sua prioridade.

Texte p. 186-187:

Obrigado por tudo, nesse momento e ati eu faço essa conferência...Olha tem uma frase que eu gosto muito ...aqui nesse debate...o Estado...Tem uma frase que eu gosto muito que diz o seguinte: Quem diz que governa para tudo mundo mente para alguém. Não é, eu acho que é correto...dizer que governa vai para todo mundo tá mentindo para alguém porque a vida é feita de escolhas.Saber o que dizer né isso não significa que você vai fazer para todo mundo um processo de exclusão (...).Mas você tem que dizer qual é a sua prioridade, não pode ser a mesma para todo mundo. O que vamos fazer com a Terra? O que vamos fazer com as riquezas? Qual é a nossa concepção da nossa cidade? Qual é a nossa concepção de desenvolvimento? De que maneira queremos crescer? O que desejamos de ...para a nossa sociedade? Qual é a educação que acreditamos(?)? Como que a saúde publica vai funcionar,

quando decidimos isso, de uma maneira... pra quem governar?...esse é o sentido do debate que a gente tá fazendo.

Texte p. 187-188:

E nesse sentido o que eu quero dizer, pode parecer provocação e é, eu me sinto muito bem nessa, entre Robson e Molon especialmente, me sinto muito bem nessa mesa. Mais do que nas outras onde possa...me sinto bem aqui...a gente se conheceu assim, o que esta em jogo e o que ...eu fico feliz, não é essa concepção de Estado mínimo...

Nessa logica do Estado mínimo, nos precisamos de um Estado de repressão policial. Não existe Estado mínimo sem logica de repressão policial, todo Estado mínimo provocou um Estado de repressão um Estado de controle na logica da ordem, sendo extremamente forte na concepção de sociedade onde vivemos, os prefeitos virarão síndicos à politica foi despolitizada. com essa característica não tem participação, não tem canal de decisão, não há democracia nos hospitais públicos, não há democracia nas escolas publicas, ninguém opina nada sobre opção de transporte, não há canal de participação numa cidadania com a qual... vivemos uma cidadania onde as pessoas são convidadas para os shows e voltam caladinhos (como audiência)...

O Lima Barreto que era um gênio dizia da nossa Republica, da nossa proclamação da Republica que o Brasil não tem povo, tem publico. Porque assiste é uma Republica onde o povo assiste tudo bestializado, isso se vive agora nesse momento. Nesta sociedade de Estado mínimo. Quem não é consumidor não é cidadão. A cidadania passa a ter CPF. A dignidade passa a CPF, não certo é essa concepção de cidade que não esta no mundo do consumo, não ter a relação do Estado com essa parcela da sociedade é uma repressão, mesmo tendo superado o processo da ditadura nos não vamos reverter hoje...

Textes p. 189-190:

Eu queria primeiro agradecer o convite e dizer que como igreja nós nos sentimos felizes estarmos aqui, nesta casa. (...) De maneira que todas essas questões possam ser pensadas, refletidas, digeridas dentro da sociedade. A igreja católica nao tem a pretensão nem de ser a única voz, nem de ser uma voz que tem sempre razão e que tem todas as respostas, mas temos que nos colocar como comunidade. É um estudo, é uma reflexão, é preciso saber ouvir. E aqui temos muita gente que trabalha com os movimentos sociais e temos vocês também que são a voz do povo. Escutem-na bastante. Escutem, escutem. É necessário saber escutar mais o povo, o grito do povo, a realidade do povo.

O titulo aqui diz: “em busca dos sinais dos tempos, reflexões criticas sobre a historia dos dias atuais”. Nós temos o dever de falar, nos temos dois deveres: escutar o povo naquilo que ele fala. Escutar eo que o nosso povo diz. Faço minhas as palavras do Em outras palavras: quem é esse povo que demanda resultados?o poder econômico ou o poder da comunicação e assim por diante....aqui nós vamos escutar como.....é uma reflexão em busca dos sinais dos tempos para entender a historia atual do nosso povo, que nos não podemos esquecer que é o ator principal da nossa democracia, que seja o ator principal. Então a

primeira coisa que queria colocar é como se comunicar.... não queremos ser a única voz.... são buscas, para nós é muito importante sabermos escutar, ouvir.

A segunda coisa que queria colocar, além de saber ouvir e saber falar é realmente o que é prioritário. Quem é prioritário? O Estado que realmente responder as exigências, tem que se fazer esta pergunta. O que é prioritário? O que é o mais importante? O que é o principal? O bem mais precioso? O espírito que pertence, eu queria frisar isso, o espírito que pertence...Eu sou italiano de origem, eu não nasci no Brasil, sou naturalizado, mas eu me sinto brasileiro, eu me sinto cidadão de Nova Iguaçu, no estado do Rio. Este espírito que pertence a esse cidadão cristão. O que nos podemos fazer para que todo o nosso povo, toda essa nossa população, do centro das cidades, das periferias, dos interiores, da Amazônia, que a gente possa se sentir brasileiros, que possam se sentir brasileiros, que ama essa terra, que ajuda a construir esta terra. Não que isso seja somente para poucas pessoas, que este espírito de pertencimento sentir parte desse corpo, que tem valor, não tem valor só aquela pessoa que possui os grandes meios da comunicação social. Todos nós, todos nós temos valor, todo cidadão tem valor.

Texte p. 191:

O ponto de partida nosso é o evangelho, a vida de Jesus Cristo. O ponto de partida nosso é “o pão nosso de cada dia, nos dai hoje”. O ponto de partida nosso é o perdão de cada dia, para fazer um povo.....que faz coisa errada e que quer perdão. As relações humanas são um pouco mais frágeis, um pouco mais justas, um pouco mais corretas. Nosso ponto de vista é diferente o caso de nossoé diverso, o molho colocado na nossa comida é diferente.... que vocês acreditam no bem maior, que vocês acreditam num estado correto, democrático....a sua presença, mas vocês são cristãos também... Vocês que estão nesses lugares importantes são cristãos também.....vocês estão dentro de uma assembleia, dentro de um parlamento, do senado, vocês são cristãos, pensem em Jesus Cristo, pensem na proposta cristã, pensem no pão repartido para todo mundo, pensem no respeito recíproco, para qualquer e toda pessoa, pode ser um índio, pode ser um camponês, pode ser um trabalhador, mas que tenham a mesma dignidade, o mesmo respeito.

Texte p. 192:

Todos vocês companheiros militantes de luta. Pediram-me para ...os objetivos da quinta semana social... Nessa quinta semana é a continuidade do processo que começou à 20 anos atrás. A primeira semana social brasileira na sala do CNBB em 91 com o tema: “Mundo do trabalho, desafio e perspectivas”. Na segunda semana social em 94 discutiu: “Brasil, alternativas e protagonistas”. A terceira semana em 98 discutiu : “Resgate das Dívidas Sociais – justiça e solidariedade na construção de uma sociedade democrática”. É importante observar que cada uma dessas semanas sociais, especialmente à partir da segunda, resultou em iniciativas, algumas delas que duram até hoje. (...) A quarta semana social se chamou: “Mutirão por um Novo Brasil”. E dela resultou a assembleia popular que em 2005 reuniu 8mil representantes de movimentos pastorais de todo o Brasil em Brasília e da qual resultou um documento, “Mutirão por um Novo Brasil, o Brasil que nós queremos” e essa quinta semana

social, prevista para 2011, 2013 tem como tema exatamente : “Um novo Estado, caminho para uma nova sociedade do bem viver”. Um novo Estado pra quê e para quem?

Texte p. 193:

A percepção geral que nós temos nos últimos anos é que nosso país é uma democracia, mas essa democracia é vista por nós como já salientou (...) como uma democracia muito limitada. Onde o povo participa apenas nas eleições, pelo voto à cada quatro anos e depois do voto (o povo some?) do processo político. Além do que, como também já foi falado o voto é fortemente influenciado pelo (...) pelos recursos dos grandes administradores das campanhas eleitorais. Então é necessário a democratização da nossa democracia para que o povo se torne efetivamente sujeito dessa sociedade. Aquele que detém a soberania, este é objetivo principal dessa semana aprofundar durante dois anos e em todos os fóruns possíveis, encontros, seminários, palestras, debates, que Estado temos, que Estado queremos, qual o caminho para chegarmos a sociedade do bem viver? Como eu disse o esforço de pensar neste sentido de elaborar respostas foi feito pela articulação de movimentos sócias e entidades pela reforma política que lançou um primeiro texto já em 2005...

Texte p. 194 :

Cumprimentodo movimento carioca e eu gostaria de cumprimentar a todos vocês também e também grandes companheiros, com os quais eu fiz muito lutas, aprendi muito também aqui no Estado do Rio de Janeiro, no Geral . Um abraço a todo o MST, o Movimento dos Sem-Terras, a todos os companheiros e companheiras e agradecer em_nome do nosso movimento também e ao convite e por esse espaço que a gente esta dialogando, construindo, sempre aprendendo também com os companheiros.

Texte p. 195:

Eu gostaria de falar da relevância da Quinta Semana Social Brasileira, com todo esse processo bonito (...) da importância que tem a semana social, incorporar nesse processo de lutas e demandas que o movimento social pede, seja nosdo campo, nas lutas pela terra, pela reforma agraria, por outras demandas, como também pelos projetos sociais urbanos e tantos outros. A luta pela moradia, das questões da educação, da saúde. (...) E eu queria aproveitar a oportunidade para reflexão para que a gente também possa, durante quem sabe, as reflexões da Quinta Semana Social Brasileira, todos os rincões onde nos estaremos discutindo, conversando, refletindo com a população, que a gente também pudesse refletir sobre este sistema que é o tema que tem a ver com toda a população brasileira, seja aqueles que vivem no campo, que vivem nas cidades, sejam pobres, sejam ricos, que é aque eu acho que dialogo diretamente com a Quinta Semana Social Brasileira, que dialoga também com a campanha da fraternidade que este ano é a saúde publica.

Textes p. 196:

(...)Vamos colocar como medida o fato de podermos organizar a população nessa questão da denúncia dos agrotóxicos e também da saúde dos alimentos, da necessidade da população ter alimentos saudáveis, saudáveis. E colocar também a campanha nas escolas, nas paróquias, nas comunidades o filme do Silvio Pena, que está totalmente disponibilizado para todos, em todos os lugares “O veneno está na mesa” e traz todo esse debate (...) »

« e lembrar na semana que vem, dia 17 de abril é o dia internacional da luta pela terra, lembrando que no dia 17 de abril de 96, há 16 anos, estamos em 2012, no estado do Pará a polícia assassinou 19 trabalhadores do Sem-Terra que estavam num processo de luta, fazendo uma marcha, uma caminhada para a cidade de Belém, negociar com o Estado, estavam caminhando nas ruas, para negociar e foram assassinados. Até hoje continuam imunes com a Reforma Agrária cada vez mais longe.

Tanto avanço no agronegócio e desse modelo patrocinado pelos grandes bancos do Brasil e do mundo e assim por diante. E por último, agradecer mais uma vez o convite. Nós gostaríamos de dizer que nós acreditamos que só a luta e só a organização, só a pressão é capaz de pressionar o Estado para fazer com que a população brasileira tenha acesso à conquista, às políticas públicas que possam garantir a melhora na vida dos trabalhadores que esteja tanto no campo, quanto na cidade. Muito obrigada enesse processo da quinta Semana Social Brasileira.” Democratização do Estado Brasileiro.

Annexe 5

Texte p. 209 :

Somos o que fazemos, mas somos, principalmente, o que fazemos para mudar o que somos

Textes p. 210:

Então vamos juntos.... dar o nosso início de espiritualidade celebração, e vamos juntos agradecer ao Deus da vida. Por cada um de nós pela nossa existência, por aquilo que nós somos. Deus criou a humanidade para viver em harmonia plena com a terra e como amor dele, e aqui estamos nós hoje todos juntos neste fórum dando início nessa quinta semana com a mãe terra. Liberdade para todas as pessoas, liberdade de expressão da liberdade sistema, mais, Antes de chegar a este pedido do sistema? Vamos agradecer o senhor da vida, pela a nossa existência, para que eu existo? Quem eu sou? O que eu faço? Para ser...esse algum.

Deus da vida e os direitos pobres de todo ser vivo e da mãe terra, respeitar a terra e a vida em toda sua diversidade reconhecer que todos os seres são interligados e cada forma de vida tem valor independente de ser humano. Os humanos: afirmar a fé na dignidade inerente em todos os seres de todos os seres e no potencial intelectual, a terra inerente a todos os seres artístico e ético e espiritual da humanidade.

Texte p.210-211:

Cuidar da comunidade de vida com compreensão com compaixão e amor. Nas conversas constroem o entendimento saber entender a escutar e negociar. Aceitar, ter com direito possuir administrar e usar os recursos naturais tem o dever de impedir o dano causa ao meio ambiente e de proteger os direitos das pessoas de da mãe terra. Afirma que o aumento da liberdade dos conhecimentos e do poder comporta na responsabilidade na promoção do bem comum. Respeitar as diferenças o respeito vai além da intolerância, significa aceitar as diferenças e viver bem com elas.

Texte p.211:

Construir sociedades democráticas que sejam justas participativas, sustentáveis e pacíficas, assegurar que as comunidades em todos os níveis garantam os direitos humanos e as liberdades fundamentais e para cada um a oportunidade de realizar seu pleno potencial. Promover a justiça econômica provincial a todos à concepção de uma subsistência significativa e segura e que seja ecologicamente responsável. Equilíbrio: Democracia justiça meio de comunicação, Terra natureza, tudo que é usado como instrumento de inclusão, deve ser convertido em fermenta de justiça e instrumento de inclusão. Valorizar a identidade saber comer, saber usar de beber, dançar e trabalhar valorizar a agricultura saber se comunicar.

Javé disse: Eu vi muito bem, a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvir seus clamores contra seus opressores e conheço seus sofrimentos, por isto, desci para libertá-los do poder

dos Egípcios e para fazê-los subir dessa terra, para uma terra fértil e espaçosa terra a onde corre leite e mel. Eu vi muito bem, a miséria do meu povo que esta no Egito. Ouvir seus clamores contra seus opressores e conheço seus sofrimentos, por isto, desci para libertá-los do poderes dos Egípcios e para fazê-los subir dessa terra para uma terra fértil e espaçosa terra a onde corre leite e mel. Palavra do Senhor!!! Graças a Deus!!! »

Textes p. 212:

Então vamos juntos fazer esta benção... podemos estender a nossa mão em direção [não consigo entender esta frase] pedir a benção ao nosso país e para nós... repetimos assim: ``que o senhor da esperança / encha a todos nós / de completa alegria e paz / para que transbordemos a esperança / construindo a sociedade do bem viver / marcada pelo bem querer / bem dizer / bem fazer / e toda benção desça sobre nós``
Amém, Axé, Guare re, Aleluia

Texte p. 230:

E como que podemos... Atenção! Atenção! E como que podemos fazer isso? E convocando o outro para participação conosco, trazendo jovens com idade, jovens com experiência. Eu fico muito feliz, quando encontramos pessoas de idade como pessoas que viveram bastante tempo conosco, e continuam na luta, persistindo na luta, como eu e o companheiro Marcos e muitos outros que entramos nesta luta por causa de vocês.

Textes p. 231 :

Queremos agradecer a Deus, agradecer ao pai deus criador de todo universo de todo ser vivo sobre tudo de todos os elementos da mãe terra aquela que nos dar o alimento, a quela que nos dar o chão firme para pisar e nos oferece a água. Água que vai nos abençoar e vai refrescar o nosso ser, que vai nos proteger pra nossa volta para casa (...)
e poder levar esta cartilha da quinta semana pras comunidades. Oferecer as comunidades, montar grupos de trabalho na comunidade

Não adianta nada vir pra cá e depois chegar em casa botar no baú, não adianta, não adianta falar tudo que falou aqui e chega em casa botar lá encima da escrivaninha lá e deixar lá. Eu vi muita gente anotando bota na escrivaninha, não gente! Divulga! Trabalha.

Falei com Neve, Bem Viver não pode ter este monte de papel não, estamos com muito papel, porque estamos ainda precisando do papel para divulgar, precisamos usar o meio mais eficaz que agente tem até hoje (que é isso aqui) a boca para divulgar.

Chansonnier :

Fórum de lançamento 5ª semana social Brasileira - 31.03.2012

1) O SAL DA TERRA - Beto Guedes.

Anda!

Quero te dizer nenhum segredo
falo de chão, da nossa casa.
Vem que tó na hora de arrumar...

Tempo!

Quero viver mais duzentos anos
Quero não ferir meu semelhante
Nem por isso quero me ferir

Vamos precisar de todo mundo
Prá banir do mundo a opressão
para construir a vida nova
vamos precisar de muito amor
A felicidade mora ao lado
É quem não e tolo pode ver...

A paz na terra, amor
O pé na terra
A paz na terra, amor
O sal da...

Terra!
És o mais bonito dos planetas
Tão te maltratando por dinheiro
Tu que és a nave nossa irmã

Canta!

Leve a tua vida em harmonia
E nos alimenta com seus frutos
Tu que és do homem, a maçã...

Vamos precisar de todo mundo
Um mais um e sempre mais que dois

Deixa nascer, amor
deixa fluir, o amor
Deixa crescer, amor
O sal da terra

2) Liberdade - Zé Martins

Liberdade vem e canta e saúda esse novo sol que vem
Canta com alegria o escondido amor que no peito tem.
//Mira o céu azul, Espaço aberto pra te acolher//

Liberdade vem e pisa este firme chão de verde ramagem,
Canta louvando as flores que ao bailar ao vento fazem
sua mensagem
//Mira essas flores abraço aberto pra te acolher//

Liberdade vem e pausa nesta dura América triste e vendida.
Canta com os seus gritos nossos filhos mortos e a paz
ferida.
//Mira este lugar desejo aberto pra te acolher//

Liberdade, liberdade, és o desejo que nos faz viver.
És o grande sentido de uma vida pronta para morrer.
Mira o nosso chão banhado em sangue pra reviver.
//Mira a nossa América banhada em morte pra renascer//

3) NOVA CIVILIZAÇÃO

Gen Rosso

Uma terra que não tem mais fronteiras,
Mãos que unidas no mundo formarão
Uma corrente mais forte
Que a guerra e a morte.
Nós sabemos, o caminho é o amor.

Uma pátria mais justa e mais fraterna,
Onde juntos construímos a unidade,
E ninguém é desprezado
Porque todos são chamados.
Nós sabemos, o caminho é o amor.

Um novo sol se levanta
Pois nasce hoje a civilização do amanhã;
Uma corrente mais forte
Que o ódio e que a morte
Nós sabemos, o caminho é o amor.

A justiça, novo nome para a paz;
O amor, leva sempre a perdurar;
A verdade, a força que nos dá a liberdade.
Nós sabemos, o caminho é o amor.

E quem ama irradia com a vida
Sabe ver o amor além da dor.
Pois a gente se sente
Solidário com o mundo
Nós sabemos, o caminho é o amor.

Meu irmão é você que está ao meu lado.
Todos filhos de Deus, que nos criou.
Ele veio a esta terra
Para unir a humanidade.
Nós sabemos, o caminho é o amor.

4) Utopia - Zé Vicente

1- Quando o dia da paz renascer
Quando o Sol da esperança brilhar
Eu vou cantar
Quando o povo nas ruas sorrir
E a roseira de novo florir
Eu vou cantar
Quando as cercas caírem no chão,
Quando as mesas se enchem de pão
Eu vou cantar.
Quando os muros que cercam os jardins, destruídos
Então os Jasmims, vão perfumar.

Vai ser tão bonito se ouvir a canção
Cantada de novo
no olhar da gente a certeza de irmãos
reinado do povo (2x)

Quando as armas da destruição,
Destruídas em cada nação,
Eu vou sonhar.
E o decreto que encerra a opressão,
Assinado só no coração, vai triunfar.
Quando a voz da verdade se ouvir
É a mentira não mais existir,
Será enfim.
Tempo novo de eterna justiça,
Sem mais ódio, sem sangue e cobiça
Vai ser assim.

Fórum de lançamento 5ª semana social Brasileira - 31.03.2012

5) Eu quero ver - Zé Vicente

Eu quero ver, eu quero ver - Acontecer
O sonho bom, sonho de muitos - Acontecer

Nascendo da noite escura
A manhã futura trazendo amor
No vento da madrugada
A paz tão sonhada brotando em flor
Nos braços da estrela guia
A alegria chegando da dor

Na sombra verde e florida
Crianças em vida brincando de irmão
No rosto da juventude
Sorriso e virtude
Virando canção
Aleare e feliz camponês
Entrando de vez na posse do chão

6. MOMENTO NOVO

Ernesto B. Cardoso/ Tércio Janker

Deus chama a gente
ra um momento novo
De caminhar junto com seu povo.
E hora de transformar o que não dá mais
Sozinho isolado ninguém é capaz.

**Por isso vem - Entra na roda com a gente também
Você é muito importante! (bis) vem**

Não é possível crer que tudo é fácil;
Há muita força que produz a morte
Gerando dor tristeza e desolação.
E necessário unir o cordão.

A força que hoje faz brotar a vida
Atua em nós pela sua graça.
E Deus quem nos convidou a trabalhar:
amor repartir e as forças juntar.

7) Foi Deus.

Amelinha
Foi Deus que fez o céu
O rancho das estrelas
Faz também o seresteiro
Para conversar com elas....

Fez a lua que prateia
Minha estrada de sorriso
E a serpente que expulsou
Mais de um milhão do paraíso...

Foi Deus que fez você
Foi Deus que fez o amor
Fez nascer a Eternidade
Num momento de carinho...

Fez até anônimo
Dos afetos escondidos
E a saudades dos amores
Que já foram destruídos

Foi Deus!...

Foi Deus que fez o vento
Que sopra os teus cabelos
Foi Deus que fez o orvalho
Que molha o teu olhar

Teu olhar...
Foi Deus que fez a noite
E um violão plangente
Foi Deus que fez agente

Somente para amar, ah! Há!
Só para amar
Só para amar...

8. BANDEIRA DE LUTA

Pedro de Oliveira da Silva

Traga a bandeira de luta
Deixa a bandeira passar
Essa é a nossa conduta
Vamos unir, mudar.

Deixe fluir a esperança
porque na lembrança vamos resgatar,
Guardada bem na memória
a nossa história vai continuar.

Baticundum na bandeira,
O baticundum da mudança chegou
E na roça, é na cidade
Na sociedade sou trabalhador!

Temos um projeto novo
A cidadania do Libertador
Não fique fora parado
se junto à moçada,
E nessa que eu vou.

Você um jovem consciente
ajude a gente se organizar
Buscando a cidadania e no dia-a-dia
vamos chegar lá.

9. PROJETO DE DEUS

Zé Martins

Vamos realizar o projeto de Deus

O projeto de Deus é fartura na mesa.
O projeto de Deus, não gera a pobreza.
O projeto de Deus é que haja a partilha de toda a riqueza.

O projeto de Deus é o amor e bondade.
O projeto de Deus é a fraternidade.
O projeto de Deus é que haja a igualdade na sociedade

O projeto de Deus é a terra pra todos.
O projeto de Deus é casa pra todos.
O projeto de Deus é o fim de sistema que oprime o seu povo.

O projeto de Deus, não está concluído.
O projeto de Deus é seu reino implantado.
O projeto de Deus com as mãos de nós todos, será realizado.

12. MISSÃO DE TODOS NÓS

Zé Vicente

O Deus que me criou
me quis me consagrou
para anunciar o seu amor (2x)

Eu sou como a chuva em terra seca(2x)
Pra saciar fazer brotar eu vivo para amar e pra servir! (2x)

É missão de todos nós Deus chama eu quero ouvir a sua voz!
(2x)

O Deus que me criou me quis me consagrou
para anunciar o seu amor (2x)

Eu sou como a flor por sobre o muro (2x)
Eu tenho mel sabor do céu eu vivo para amar e pra servir! (2x)

Eu sou como estrela em noite escura (2x)
Eu levo a luz sigo a Jesus eu vivo para amar e pra servir! (2x)

Eu sou como abelha na colméia (2x)
Eu vou voar vou trabalhar eu vivo para amar e pra servir! (2x)

Eu sou, sou profeta da verdade (2x)
Canto a justiça e a liberdade eu vivo para amar e pra servir!
(2x)

Annexe 6

Textes p. 244 :

Vamos precisar de todo mundo, um mais um e sempre mais que dois, por isto a gente convidou três pessoas, como um mais um e sempre mais que dois. A gente convidou logo três pessoas para nos animar, pra nos... preencher nossa cabeça quem sabe de mais... duvida, não é... quem sabe agente conseguiu sai da qui com pouquíssima certeza, mas com muito mais duvidas que cheguem tomara, para dar conta, então dessas provocações, para dar conta de nos assessorar. Nos convidamos uma companheira e dois companheiros de longa data.

Ela não gosta de falar que é professora aposentada, não, mas ela é professora aposentada da UF e do coletivo da formação escola nacional Florestan Fernandes... e é incansável.

Já queremos agradecer a.. por estarmos no mesmo espaço...

Qui todos nos adoraram ouvir falar e adoramos ouvir ler...

Textes p. 245:

Nos temos um método absolutamente novo e para o encontro de hoje,ok?.Cada um vai falar 30 minutos, depois a gente abri para todos falarem. É novo é moderno não é comum isso, não é.

que é o que importa finalmente é que a vida da gente tenha sentido, ah que a gente seja capaz de construir um sentido para a vida

Texte p. 246:

a existência do Estado está historicamente ligado à existência das classes sociais e portanto a perpetuação de certas formas de organização do conjunto da vida social, e que no caso do Estado capitalista, essa organização do conjunto da vida social supõe manter esse tipo de relações. Porém, a manutenção do capitalismo não significa que a vida seja sempre igual sob o capitalismo. Significa que o capitalismo é, historicamente, um modo de produção completamente diferente dos outros, nenhum modo de produção é só modo de produzir coisas, ele é um modo de ser no mundo, um modo de ser da existência. Então, portanto, ele é um modo de ser completamente diferente dos outros porque precisa se expandir infinitamente. Nós sabemos que é impossível se expandir infinitamente, mas esta coisa, este mundo no qual nós vivemos, a lógica predominante desse, mundo no qual nós vivemos é a da expansão infinita, apesar da natureza, apesar da humanidade

Textes p. 247:

Se tem alguém achando que nós demos avançar no sentido de conseguir enfim o capitalismo no Brasil, eu lamento informá-los de que a gente chega um pouco tarde porque o Brasil já é um país plenamente capitalista

(...) passo um pouquinho para dizer sem suspense o que é que eu sou, o que é que eu faço, sei que não é muito animador, sem que talvez eu não seja tão animadora na minha fala, mas não é porque o mundo é difícil que a gente desanima. Compreender a dificuldade do mundo para mim é a condição de que o nosso ânimo possa ter um objectivo correcto (...)

Eu quero dizer e como vou conversar vou ficar em pé.

Textes p. 249 :

Queria dizer que eu ouvi do, até para fazer um comentário sobre a declaração da companheira Virgínia, companheiro director de sindicato (...), me disse assim, rapidamente eh, que Jesus teria dito, chamado os trabalhadores (o pessoal estava lá trabalhando) para pregar, vamos conversar, vamos para ali, e os trabalhadores disseram: não, nós não podemos porque estamos trabalhando. Vamos para lá conversar, e eles teriam dito: não vamos trabalhando, se eu não trabalhar como é que eu vou comer? E Jesus teria dito: ninguém precisa trabalhar para comer. Olha os animais.

eu não sou nenhum professor, eu sou um trabalhador

eu acho que a gente precisa de trabalhar, mas também a gente não precisa de produzir como a gente produz hoje.

Textes p.250:

um companheiro entrou lá da classe média e aí vai ter uma série de perguntas que você vai preenchendo.

e no final tem a resposta e dizia lá pelo mínimo de consumo de um brasileiro de classe média precisaria de cinco planeta terra se toda a humanidade consumisse com ele

deve ser um tipo de orgulho para todos nós

para a gente entender a grandeza da riqueza que a gente tem

a nossa palestra aqui

O Estado brasileiro diante desta riqueza planeja, tem um plano estratégico para a Petrobras para que em 2020 a Petrobras exporte 1 bilhão de baris de petróleo por dia

Textes p.251:

O nosso consumo hoje no Brasil, Brasil consome hoje 2 milhões de baris de petróleo, Brasil, 2 dois milhões; também para ter a ideia de grandeza, os Estados Unidos consomem 20 milhões por dia, 20 milhões por dia, e o Brasil, repito, 2 milhões de baris por dia. E em 2020, além de produzir para suprir as necessidades internas brasileiras, [o Brasil] vai estar exportando 1 milhão de baris de petróleo por dia, só a Petrobras; e as outras empresas petroleiras que estão no Brasil, já que o monopólio foi quebrado, estarão provavelmente exportando 2 milhões de baris, então a Petrobras estará exportando 1 e as outras petroleiras que estão no Brasil 2 diariamente. Dentro desse cenário a IBET [??] diz, associação de [...] Petrobras que é nossa parceira e é uma das especialistas nessa questão de energia diz que nessa velocidade em 13 anos acabou Pressal, em 13 anos o Pressal acaba.

o governo brasileiro e a Petrobras e a INP pretendem continuar os leilões do petróleo

Antes do Fernando Henrique o petróleo era monopólio da Petrobras, só a Petrobras que era dona, produzia, explorava distribuía petróleo

Textes p.252:

Fernando Henrique quebrou o monopólio e criou a Agência Nacional do Petróleo e os leilões, e o Lula, eh, diante da descoberta do Pressal, ele criou uma nova lei do petróleo que é muito superior à lei do Fernando Henrique. E porquê que eu digo isso? Bom, na lei do Fernando Henrique nos leilões, quem arrematava (acheter, adjudger aux enchères) uma área era dono do petróleo [...], o cara arrematava, comprava uma área, quando o petróleo estava no fundo, no subsolo era da União, era nosso, do Estado; quando produzia, [...], produzia e era dele e sendo dele fazia o que quisesse, de querer com o petróleo.

Mas, até que enfim, aí o Lula fez um marco regulatório só pra área do Pressal, pra outras áreas brasileiras continua a lei do Fernando Henrique, mas no Pressal o Lula mudou a lei, dizendo que a partir de então existirá uma partilha, mas serão leilões, as empresas de petróleo vão ser chamadas e a empresa de petróleo que oferecer mais óleo daquele campo, que seja um campo, está cheio de petróleo, então no leilão a empresa petroleira que oferecer mais petróleo daqui de dentro para a união ganha o leilão, certo? Ganha o leilão, só que o petróleo continua a ser da união.

Textes p. 253 :

Bom, e aí tem a questão dos projectos de lei que eu sou um dos signatários e a maioria do movimento social, dos partidos de esquerda, das centrais sindicais que, e que tendo como nome a campanha [...] tem de ser nosso» a PL 531 /09 que transita do Senado Federal que é o nosso sonho na questão da geral política do petróleo ou da energia se preferirem. Porquê que eu digo isso? Primeiro pelos signatários, pela importância do MST, do Mário que são signatários,(...) , dos movimentos sociais, da via camponesa que são signatários dessa rede de colunas sociais, dos partidos políticos como PT, [...], PSTU, centrais sindicais como CUT, CONTAG, eh, (a central do SOL como é que é o nome?. [Public]: INTERSINDICAL, CTB,

enfim, então essa 531 /09 é um projecto de lei que é o nosso, eh, o nosso sonho na questão do petróleo no Brasil e tá lá no Senado Federal, eu digo, tramitando, mas na verdade ela tá parada. E essa lei, entre outras coisas propõe a Petrobras 100% estatal e pública, a retomada do monopólio estatal do petróleo, o fim dos leilões, e a revisão dos leilões já realizados.

(...) esse projecto de lei propõe, diferentemente do que quer a Petrobras, do que quer a união, que esse petróleo do Pressal, principalmente, seja tratado de forma estratégico; a gente não quer que o Brasil seja um grande exportador de petróleo, muito pelo contrário; e porquê que eu digo isso? E se pegarmos as nossas histórias, nós já fomos um grande exportador de açúcar, de café, de pau brasil, da borracha, do nosso ouro, e isso levou o nosso país a quê? Ah? E aí vou contrariando a [...] sexta economia do mundo, mas continuamos com o mesmo problema que a gente sempre teve. Sabe qual é? Da distribuição de renda. Nós temos das piores distribuição de renda do mundo. Olha, nós somos um país rico cujo povo é pobre, pobre mesmo, pobre de saúde, de educação, de moradia, de reforma agrária, de transporte; no Rio de Janeiro que tá um caos, no Rios de Janeiro, tá um caos, pelo Brasil actual não tá diferente, pode muito bem; então o movimento social quer que esse petróleo seja tratado de forma estratégica (...)

Textes p. 254:

essa riqueza que na verdade não é só nossa, da nossa geração; pertence às outras gerações também e foi fruto de uma luta da era de 40-50 o « petróleo é nosso ! »

Então a gente, o movimento social [...] tratar de forma estratégica, produzir dentro das necessidades sociais do nosso povo; produzir para resolver a dívida social que a gente tem com os brasileiros, tudo isso que eu falei aí de saúde, educação, reforma agrária, moradia, usar esse petróleo para resolver as mazelas do brasileiro; porque se a gente exportar matéria-prima bruta como sempre fizemos, ah, e aí, vamos continuar com os problemas aqui no nosso país e vamos estar resolver problemas (...) A matriz energética no mundo ela tem por base o hidrocarboneto do petróleo no mundo inteiro, eh, e o Brasil, olha só, é um país que tem a maior possibilidade de mudar essa matriz, e não é porque eu acho porque eu sou brasileiro não, essa estória de achar que o Brasil é maravilha, não;(...); por exemplo, o Brasil é um país tropical, tem sol o ano inteiro e a gente utiliza pouco ou quase nada da energia solar

Textes p. 255:

Porquê que o leilão tem que acabar ? Primeiro porque entrega a matéria-prima do ouro negro brasileiro, os leilões, e além de coisas de extorsões eu vou falar de um que a gente vê, assim sem aprofundar muito. O [...] Batista, ele é a sétima oitava fortuna do mundo por causa dos leilões do petróleo; ele foi lá, participou de um leilão do petróleo sem ter um navio petroleiro, sem ter uma torre de petróleo, um navio, um funcionário da área do petróleo e ele ganhou um leilão, ele ganhou um leilão de petróleo e se tronou na sétima oitava fortuna do mundo. Ele já era rico, mas ficou muito mais rico com o leilão do petróleo, então vocês imaginam quantos

de renda, de riqueza nós já transferimos nos onze, dez leilões que já realizamos até hoje de petróleo.

Textes p. 256:

Outra questão também que a gente tem que analisar que o MAB (Movimento dos Atingidos de Barragem), eh, pelo menos me entra na minha cachola aqui, hei-de ver, [...] pra cá nós fizemos parceria todos juntos então eu tinha alguns questionamentos, mas eles os companheiros do MAB que estão lá nas barragens, a maioria negro, eh, índio, eh quilombolas, [Public: ribeirinhos], ribeirinhos eles são contra a hidroelétrica, contra a hidroelétrica, eh, tem de ser contra a hidroelétrica. Sabe porquê? Apesar de ser uma energia limpa, essas hidroelétricas não estão sendo construídas para gerar energia pro povo brasileiro, elas estão sendo construídas para alimentar as multinacionais que vão se instalar no Brasil, [...] porque no Brasil eles recebem o terreno de graça, é isso, isenção de não sei quantos anos de IPTU, as [...] são flexíveis no Brasil, nao respeitadas o tempo todo, eh, aqui vale tudo.

(...) então o MAB me trouxe essa alerta que tem de ser de todos nós. E mais, água e energia não são mercadorias, não podem ser tratadas como uma mera mercadoria, eles tratam o petróleo como se fosse uma simples comode , como qualquer outro produto que você vende ali no mercado, só que você não pode esquecer que ele se extingue, se acabe; e o MAB também, e aí eu estou dividindo aqui esta angústia com vocês, diz seguinte: cada unidade de energia que a gente produz contribui para o aquecimento global.

Texte p.257:

Quando é que a gente vai parar para fazer uma reflexão sobre isso? Não é? Então MAB diz e aí nós, Movimentos Atingidos de Barragem, nossos mestres e professores disseram que a gente tem que buscar uma outra sociedade, que não seja aquela lá que Jesus propôs que ninguém trabalha, mas também a gente não pode consumir desenfreadamente; Jesus disse que ninguém trabalha porque os animais nunca faltam alimento para os animais, falta a todos nós; atrapalharmos a natureza e tem muitas espécies em extinção por culpa nossa. Então já acabou o meu tempo aí também para dividir as angústias (...)

Textes p. 259:

Isso: consumo excessivo, aquecimento global, mudança de energia, assim por diante, onde é que a gente vai parar? Meu papel hoje é isso, ajudar a avançar nessa direção. Isso já foi dito parcialmente, também pelo Cancellia; nós estamos hoje, a humanidade está hoje na direção da não sustentabilidade, caminhado rapidamente para tornar a terra inabitável.

O [...] tem uma frase muito interessante, ele diz assim, a terra não precisa de nós para viver, ela vai continuar, nós é que precisamos dela para viver. A humanidade pode desaparecer se não tomarmos devidas providências.

Texte p. 260:

Então a a gente está indo para um aquecimento global crescente, gerando esses eventos extremos que nós estamos assistindo muitos inclusive no Brasil, cada vez mais, [...] fontes de água doce, gastando muito mais do que podemos regenerar (...)

(...) vi uma análise de um intelectual (...). É um economista chamado François Chesnais (...). Ele escreveu há alguns anos atrás a mundialização do capital, mas estou falando dele porque assim que explodiu aquela crise econômica internacional em Setembro de 2008, poucas semanas depois o Chesnais fez uma análise num artigo, um artigo que aborda a crise econômica e lá pelo meio do artigo do economista, ele diz: na minha opinião nessa nova etapa a crise vai desenvolver-se de tal modo que as primeiras e realmente brutais manifestações da crise de marcha mundial vão combinar-se com a crise do capital enquanto tal

Texte p. 261:

estamos confrontados com um novo tipo de crise, com uma combinação desta crise econômica que começou com uma situação na qual a natureza, tratada sem a menor contemplação e atacada pelo homem no marco do capitalismo reage agora de forma brutal (...) mas eu achei esta chamada dele incrível porque ele mostra que a crise econômica, nós podemos até e provavelmente podemos superá-la, a crise ecológica, ambiental mundial, se não tomarmos cuidado vai nos engolir

E o documento base desta conferência que está sendo organizada para realizar-se aqui no Rio, com anfitrião sendo Brasil, o documento base analisa todos esses desastres ambiental, todas essas mudanças climáticas que nós vamos assistindo, a solução que eles apresentam nesse documento é o que eles chamam de economia verde.

Textes p. 262:

Mas curioso você vai lendo documento, tentando saber o quê é que é essa economia verde, você não descobre nenhuma definição

Essa economia verde é que para a natureza ser valorizada, a razão pela qual a natureza não foi suficientemente valorizada por nós até hoje é porque a natureza não tem preço. O serviço que a natureza oferece, os serviços ambientais não foram precificados, por isso que não damos muito valor e a gente vai esbanjando, destruindo, invadindo com a soja [??], com outras coisas; qual é a solução? Vamos pôr preço na natureza. Afinal o povo indígena que ocupa [...] da terra, essa floresta que [...] ela ajuda a sequestrar o carbono, a reduzir o carbono da atmosfera, então vamos pagar a esse povo indígena porque eles estão preservando esse serviço ambiental, e assim por diante; vamos estudando todos os serviços ambientais e vamos fazendo, o exercício de precificação de cada um deles, e assim vamos contribuindo para a sustentabilidade do planeta, vamos reduzir a destruição que nós estamos fazendo. Em síntese: o que eles acham é que para salvar o planeta nós devemos mercantilizar a natureza, a parte da natureza que ainda não foi mercantilizada. Eles não abordam a questão central, que é o que está produzindo esta destruição ambiental que nós vivemos hoje, já foi falada aqui anteriormente, o que está produzindo é o modelo, é a concepção, é o tipo de desenvolvimento que nós temos.

Texte p. 263 :

Então, nós temos de mudar esse tipo de desenvolvimento, nós não poderemos mais produzir incessantemente, e fazer consumir mais como esses nos fazem consumir. Eu fiz uma experiência numa palestra no belo horizonte alguns meses atrás, umas 200 pessoas presentes e fiz uma pergunta sobre quem ainda está com o seu primeiro celular, e para surpresa minha, nos 200, tinham 30 pessoas que ainda tinham o primeiro celular. 170 já tinham tido um, dois, enfim. Porque o objectivo deles não é que nós tenhamos um celular, é que nós compremos um celular e depois nós troquemos em um ano por um outro celular, [...], daqui a seis meses por um outro celular, porque o outro celular tem coisas incríveis que o outro não fazia, então no celular temos [...] não se quantas matérias-primas. Não sei quantos recursos naturais esses não querem que você compre um laptop apenas [...]. E se você compra laptop e daqui a dois anos vocês troquem por um outro laptop, eh, ipad; eles não querem que você fique com ipad, daqui a pouco eles vão [...]

Textes p.264:

Tem um autor nosso [...] que chama atenção que o pib cresce mesmo quando está destruindo a humanidade temos de conter com essa igualdade lamentavel que é o desenvolvimento é igual a crescimento económico (...) Para nós desenvolvimento não é isso; é redobrar as potencialidades existentes em cada pessoa, em cada sociedade e na humanidade; desdobrar as potencialidades existentes para bem viver como foi falado antes da nossa mesa começar. É esse tipo de desenvolvimento que nós temos de pensar. Isso é um desafio para nós

Qualquer projecto de desenvolvimento não igual ao crescimento económico mas sim igual ao desdobramento das nossas potencialidades tem que ter como prioridade a desigualdade social, a redução da desigualdade social. Nos últimos anos no nosso país tem sido festejado, tem sido festejado a redução da pobreza(...) mas, as causas estruturais da desigualdade social não mudaram uma linha; a desigualdade social segue crescendo no país.

Mas esse modelo de desenvolvimento e que foi radicalizado nos últimos trinta anos pelas hegemonias neoliberal essa história que o Estado tem que se ficar no mínimo para as pessoas e máximo para o capital

Textes p.265:

o Cancellia toda a hora a falar do petróleo, do petróleo, do petróleo, meu Deus eu tenho de falar da matriz energética então

A fabricação de bens tem que mudar, nós não temos necessidade de mudar de máquina de lavar a cada três ou quatro anos porque a máquina quebra; isso é um negócio curioso, nós naturalizamos uma coisa que os técnicos dizem constantemente; você tem máquina de lavar em casa e vem o técnico e diz: « essa sua máquina que você comprou recentemente ele é mais frágil que as antigas, ela é pior que as antigas » [...] todo o mundo nos diz que nós estamos num mundo cada vez mais desenvolvido tecnologicamente, o progresso é cada vez maior. O quê é que explica então que os produtos são piores que os anteriores, se a tecnologia é melhor, se os materiais são melhores ? Senão o desejo que eles têm que eles querem que a gente compre outro.

nós queremos um desenvolvimento que nos dê vida e não produtos, ou melhor, nós temos que produzir aquilo de que nós temos necessidade, não aquilo que a propaganda nos obriga consumir; a gente pode bem-viver. Obrigado

Textes p. 272 :

Primeiro estarmos vivendo os últimos dia de março, quando se comemorar o dia das mulheres e as mulheres são de fato a presença marcante na luta pela transformação...

Mas vou fazer o advogado do diabo.

Gosto do tema por quem! Por que!

Quando pergunto porque o pobre não tem pão me chamam de comunista.

Textes p. 272-273:

Se o muro de Berlin caiu, se a guerra fria acabou, se o comunismo socialismo aconteceu sei la o que com ele. Fazer esta pergunta de dom Helder hoje alguns qui faça será tachado do que ?

Sendo o estado uma estrutura e organização das sociedades para distribuir (...), bens, regras ...etc, etc. Não esta este estado como uma maquina publica escravizado e privatizado nas mãos de alguns que não são apenas os banqueiros e os empresarios.

Dizer que o petróleo e nosso é que o Presal é nosso, que o Pe...Roite é nosso, que o raio é nosso , é ...;é beneficio pra quem ? Que beneficio de fato isso, traz para este povão lascado da historia desse País ? Se falamos de igualdade fraternidade em solidariedade distribuição de bens de renda e de valores. Porque uma campanha tão instença e um lobe dos estados produtores de petróleo, contra o quilo que no congresso se fazia para distribuiu o dinheiro contra o Presal do raio entre os estados não produtores e, não é o mesmo Brasil?

Que socialismo é esse?

Jesus diz: que não devemos nos preocupar (...), Jesus disse:...nunca disse para não trabalhar, ele diz: eu trabalho e meu pai trabalha até hoje, para não preocuparmos excessivamente em produzir, produzir, produzir estocar, estocar, estocar, ele dar o exemplo: vejam os pássaros, não plantam nem estocam no entanto tem alimento todos os dias.

Proíbo o modelo já desenvolvimento a ser pensado já foi dado foi indicado pelo próprio Jesus é pai nosso o pão nosso de cada dia nos dai hoje..., Se. nos... Sem nos deixar cair na tentação de acumular, acumular que é usurpar e ou explorar alguém.

Textes p. 274:

O nosso pai só tem uma saída, só uma: Educar! Educar! Educar!

Você falou em energias limpas a Petrobrás gasta hoje de quatro a seis bilhões de dólares queimando gás porque não tem a onde armazenar, e isso é próprio. As PCH poderiam ser feitas, como Deus vai ser feito em Belo monte ? E a população não sabe isso. Quando você vai fazer alguma coisa você fica licenciado como eu ai você corre para essa casa aqui, pra poder [...]

Texte p. 275 :

(...) acho que a Rio + 20 vai ser outro retrocesso; porque nos não fizemos nosso papel tem muita gente aqui que fazem reciclagem (...). Se nos brasileiro não nos conscientizarmos que temos que fazer o nosso papel o nosso país não vai converter o mundo vai ser pior

Textes p.275-276:

eu pergunto o que (...) a CUT que é a central unidas da Petrobras e os sindicatos qui eles estão fazendo, (...) eu estou achando que esta na hora da gente fazer um grande barulho de novo em todo país, (...), nos sabemos que é difícil barra, mas a voz do povo é a voz de Deus, juntos todos os movimentos sociais e... e partidos políticos comprometidos com o povo a gente fazer grande movimento primeiro de maio sete de setembro por ai pra a gente conseguir barra.

Então, vou primeiramente começar com uma indagação de Pessimismo no pensar e otimismo no agir: a gente tem que pensar em interrogar neste sentido, porque os tempos estão difíceis piorando cada momento mais quem souberam analisar corretamente vão saber fazer interrogações melhores e maiores

Textes p. 277:

Tem muita coisa que eu escrevi aqui, e vou colocar algumas qui,sobre, por exemplo: questão colocada sobre a índia que la ta muito (...) no Brasil, muito mais camponeses muito mais operarios mas la tambem o combate da população é muito pior la também a soldado do exercito morem, policias morrendo e políticos de direita morrendo na índia. Só que não falam, gente de comunicação, não falam da greve geral na Índia que para todo país.

uma pergunta aqui para o professor da área minha mais ambiental um dos fatos que tenho ouvir falar que o problema da energia eólica e energia solar é que elas não servem para a industria por que a Capitação,tem uma coisa desta, a capitação da energia eólica não gera para viver a industria precisa de muita energia para poder produzir as coisas.

Outros dados dos trabalhadores nos, alguns, outros assistiram (...)

Textes p.278-279 :

(...) aquela denuncia na questão das empresas que prestação de serviços as empresas publicas e quando a gente ver aquilo a gente fica impactado a gente não concorda. Quando chega na

pratica pra resolver aquela situação, quando rompe os contratos a gente ver uma situação muito complicada pra se resolver ai é questão de sindicalismo, das centrais sindicais, de partido ne, e de qui forma resolve isso 300 trabalhadores que no mínimo ganham pouquíssimo, ser bondoso né 800 reais por mês com vários contas, filhos, família, aluguel e ai ele obrigada a assinar o contrato de demissão e se não quiser ser transferido para a Barra da Tijuca, sim um lugar bem distante da casa dele, ai ele vai perder mais ainda e a questão de esta ali (...).

Tem que se fazer esta reflexão de qui forma que a gente pode esta fazendo o bem viver acontecer.

Qual a medida que a gente faz para poder a gente 9 melhorar a vida do povo? Qual a militância que a gente faz? Qual é a decisão que a gente toma? E importante que a gente procura e... eu estava conversando com o Pedro tem que ter muita teoria pra discutir muita coisa, mas dentro do maximo de teoria qual a pratica que a gente poder fazer? Esta é a reflexão que a gente procura fazer.

Textes p.281-282. :

Por causa de dois problemas que esta sendo levantado por la, e qui eu acho que são problemas muito grandes, não só no Brasil para humanidade toda por causa deste sistema capitalista(a .. sim obrigado) por causa deste sistema capitalista que a gente esta. Problema da água, problema do sal. problema da água, a sacanagem que estão fazendo a nível nacional, queria até que vocês pudessem me confirmar, é verdade qui através do cloro e do flúor estão querendo é...fazer a limitação da natalidade no mundo, matar a gente. Fazer com que o excesso de população não venha prejudicar a humanidade. Esse é o problema da água. Um problema da água é muito serio todo mundo precisa, no entanto ta cada vez mais nos é obrigada a beber água que nos faz mal.

Outro problema dificil é o problema do sal, eu não se vocês sabem o sal da salina, o sal que vem do mar, purificado ele é o único alimento qui, qui detem todas as proteínas, todas as coisas necessárias das células, tudo, elementos para fazerem remédios e venderem para gente em farmácias (...) camarada.

Texte p. 283:

(...) e cumprimento meus colegas que nos somos 15 que viemos prestigiar e aprender com este encontro

Textes p. 284:

Queria primeiro cumprimentar a mesa vocês convocaram muita coisa mesmo, ne vocês fizeram o desenho deste cenário desafiador que nos precisamos entrar nele a gente precisa aprender umas coisas e trocar experiência

Eu tenho aqui que o engenheiro falou da questão das pequenas hidroelétricas, o engenheiro que sabe eu não sei.

Mas nos estamos na diocese envolvida em duas questões que vale a pena a mesa dar uma olhada; E a questão das Transposições do rio Paraíba do sul que abastece oitenta Por centro do

Rio de Janeiro, Aqui nos temos o Pandu, que poderia chamar outro nome bem próximo de rio Paraíba do sul. Então são Paulo quer levar parti da água pra lá para poder fazer seu processo de desenvolvimento. Recentemente também participamos numa atividade no rio preto estão construindo umas PCH pequenas hidroelétricas no rio preto qui vão trazer um transtorno danado para as queelas comunidades ribeirinho. Qui o governo fez um programa no Brasil de pequenas industrias hidroelétricas, assim mapeado pegou grandes bacias e sem nenhum critério científico, fazem isso, ta certo que é uma alternativa importante, ai eu gostaria que fala um pouquinho com gente destas questões de transposição de água e pequenas indústrias, a gente sabe que a questão hidráulica da energia é importante mas, nos estamos com problema (...).

Texte p. 285:

Movimento Fe e Política a gente entende que somos mais alem que partido político. Nos entendemos que partido político não vai resolver nosso problema, foi com o nosso pensamento, também buscando lá na nossa religiosidade que é Católico, então pensamos na política mas bem feita.

Texte p. 286:

a gente tem uma dificuldade imensa, não sei aqui no Rio, mas lá em Volta Redonda uma dificuldade imensa de tá trazendo jovens, gente eu reconheço pela idade que estou acredito que muitos de vocês devem reconhecer que nos estamos na mão do capitalismo desde que o Brasil é Brasil. A gente encontra hoje pessoas acreditando que a nossa vida vai mudar ainda para melhor ainda na mão do capitalismo. Eu gostaria qui nos, nos sim, mas também dessas condições de esta trazendo jovem, eu, por exemplo, estou no fim de carreira, na minha casa, na minha casa, eu tenho uma filha que é a casula que fala assim, pai o senhor esta certo mas, não adianta, ai me desanima, esta certo, mas não adianta, então eu gostaria de esta prendo com vocês, como a gente fazer lá pra trazer os jovens esta difícil, tá muito difícil eu tenho até alguma pista faço sendo folhetozinho eu mesmo... escrevo tem que imprimir ... Agora estou fazendo um, mas acontece (...) tem gente hoje no século vinte um que acredita ainda que nos vamos ter vida melhor na mão...

Textes p. 290:

(...) lendo estes cartazes aqui eu vi escrito ali o seguinte: “A única solução para a qual a crise os brasileiros instale a realização imediata de reforma na base (ééé) na medida em que os grupos econômicos e os privilegiados detém na mão a maior parcela do poder político.

Olha só, o que você esta fazendo esta adiantando sim, porque eu por exemplo: eu e outros jovens que estamos dentro deste movimento nos somos frutos de exemplos iguais o seu. Então muitas das vezes aquele que você quer atingir e você não atinge, mas tem um montão do seu lado que esta sendo atingidos... Entendeu!.. Eu sou um fruto disso, acho que o Marcelo, acho que muitos dos jovens aqui. Estão desde 1963 à data tá lá no jornal a gente esta lutando muitas das vezes a gente quer atingir alguém e não atinge, mas atingem outros

estão continuando a luta nos todos somos frutos de bons exemplos da luta do cotidiano não vamos desistir. Vamos continuar dando exemplo, têm jovens sendo atingidos sim

Texte p. 268:

Eu posso dizer uma coisa? Pode! Com certeza! No momento inicial aquela fala saída da Bíblia Javé viu... do povo, Javé ouviu o sofrimento do povo e desceu e disse à “Moises vá!!!” Não foi Deus que veio fazer a libertação pediu que Moises fizesse a libertação! É um compromisso nosso. Obrigado

Résumé :

Cette thèse porte sur une performance kinésique, énonciative et ritualisée qui se nomme la *mística*, j'en étudie certaines formes observées dans la région de Rio de Janeiro, au Brésil.

Qu'est ce que la *mística* ? Cette question, à laquelle ce travail se propose de répondre à partir d'une ethnographie minutieuse de cette performance, mérite d'être posée. Car en effet il n'existe pas de forme stable de cette performance ritualisée, celle-ci reste très largement tributaire du contexte lié à sa réalisation. Ainsi la *mística* ouvre un espace utopique et politique, au moment de son accomplissement, constitué par des gestes, des paroles, des corps et des objets afin de former des collectifs plus ou moins pérennes dans le temps. Car l'une des spécificités de cette performance est d'être mise en œuvre par des mouvements dont les dimensions religieuses et politiques sont étroitement intriquées.

L'objet de ma thèse est donc double, d'une part documenter de manière inédite cette pratique, d'autre part d'observer ce qui s'actualise à travers elle. Puisqu'en effet malgré que cette performance se présente comme apparentée à la religion catholique, il s'actualise à travers son accomplissement des schémas de pensée et d'action propres aux cultures amérindiennes. Ce constat m'a permis de bâtir des hypothèses à partir de l'implantation hétérogène de la religion catholique en cette région du monde.

Title : The *mística*: between social mobilization and ritual-theater

Abstract : This thesis describes and analyses the ritualized, kinesic and enunciative performance called *mística*, based its forms observed in the region of Rio de Janeiro, Brazil. What is the *mística*? This question, which the present work attempts to answer by means of a detailed ethnography of this performance, deserves to be raised, for its form is not stable but is largely determined by the context in which it takes place. The carrying out of a *mística* opens a utopian, political space constituted by gestures, words, bodies and objects, so as to give rise to more or less enduring collectives. One of the specificities of this performance is that it is implemented by movements whose religious and political dimensions are intertwined. The object of this thesis is two-fold: provide an unprecedented documentation of this practice, on the one hand, and identify that which its performance enacts. Indeed, although this practice presents itself as linked to Catholicism, its performance enacts modes of thought and action that belong to Amerindian cultures. This assessment allows for hypotheses based on the heterogeneous implantation of Catholicism in this part of the world.

Mots clés : [

Approche pragmatique et relationnelle du rituel, ethno-histoire des mouvements de restructuration culturelle du Brésil, ethnologie de l'articulation entre les champs politique et religieux, ethnologie de la justice sociale.

Keywords : [english]

Pragmatical and relational approach of ritual, ethno-history of cultural restructuring movements in Brazil, ethnology of the articulation between the fields politic and religious, ethnology of the social justice.