



L'éternel retour de la marche vers l'Ouest au Brésil – entre épopée et drame

Ce n'est pas à travers l'histoire d'un peuple qu'une mythologie est déterminée, mais l'inverse: c'est à travers sa mythologie que l'histoire le détermine – ou, en outre, elle ne détermine pas, mais est elle-même le destin de ce peuple.

E. Cassirer, *La Philosophie des Formes Symboliques 1- La pensée mythique*, p. 20.

Irremplaçable laboratoire brésilien où, sur un fond amérindien, se rencontrent les valeurs culturelles de l'Europe et celles de l'Afrique ! C'est bien ici, plus que nulle part ailleurs, que l'on peut saisir comment l'Invisible prend visage et vient "chevaucher" la vie la plus quotidienne, c'est bien ici que l'on peut constater la réalité prégnante du mythe et entrevoir les horizons d'une mythodologie!

G. Durand, *Introduction à la mythodologie – mythes et sociétés*, 207.

Le sertão est la férocité tellurique en état de légitime défense. Avec son armée d'indiens sauvages, ses montagnes inamovibles, avec les protestations de la terre vierge et les problèmes tragiques que la distance, l'inconnu, le manque de nourriture offraient au déchiffrement des propres dieux.

Cassiano Ricardo,
A Marcha para Oeste - I, p. 261.

Nous nous proposons d'examiner le phénomène récurrent de la "marche vers l'ouest" dans l'histoire du Brésil, en tant que processus collectif complexe, où retentissent des échos du mythe du paradis terrestre, auquel vient se joindre parfois le mythe de la fin du monde. Tout au long de ces cinq siècles, la marche vers l'ouest, malgré les tournures assez différentes qu'elle a prises, a conservé toutefois une forme invariante non négligeable : le fait de se réaliser toujours au nom d'une amélioration de la vie collective. Dans des contextes historiques les plus divers, sous des idéologies les plus controversées, entamées par ou contre le pouvoir constitué, ces marches ont déplacé des masses d'hommes, qui ont parcouru d'immenses trajets, en général à pied et en affrontant une nature hostile et indomptable.

La marche vers l'ouest semble s'apparenter à un "mythe culturel", voire constituer elle-même un mythe culturel, auquel ne manque ni l'aspect héroïque ni la tonalité épique. Ce genre d'action collective, au-delà des grandes idées qui peuvent la conforter au niveau de la conscience, semble toutefois puiser sa consistance dans quelque chose de plus profond, qui mobilise et engage non seulement l'esprit, l'âme, mais surtout, et puissamment, le corps, bref, l'être tout entier face à un défi de taille. Cette dimension de "grand défi" constitue



42

un second invariant du mythe de la marche vers l'ouest.

Pour interroger la nature de ce phénomène historique et essayer d'en saisir ses caractéristiques et significations profondes, nous proposons d'examiner les différentes formes prises par les "marches vers l'ouest" au Brésil, durant ces cinq siècles, suivant un ordre chronologique, pour ébaucher quelques leçons d'ensemble sur le phénomène. Ce parcours présuppose les principes de la forme de la pensée mythique tels qu'établis par E. Cassirer¹, mais aussi les études de M. H. Varela² sur la pensée portugaise et brésilienne en tant que fondée entre *logos* et *mythos*, et s'inspire également de la mythodologie de G. Durand³ et du mythe de l'éternel retour de Mircea Eliade⁴. De ce fait, le thème de la « marche vers l'ouest » sera montré à travers des mouvements d'alternance entre des rationalisations institutionnelles du mythe et la dégradation de ces rationalisations, avec des phases de désenchantement rationaliste et des phases de reenchantement imaginaire.

Panorama de la "marche vers l'ouest" au Brésil

Pour dresser un tableau de la "marche vers l'ouest" au Brésil, au cours d'une si longue période historique (500 ans), nous avons dû choisir quelques-uns des faits parmi les plus significatifs et sélectionner quelques ouvrages⁵ servant de repères idéaux, sans la prétention toutefois d'épuiser un sujet si vaste. Nous partons des moments épiques de la découverte du pays (1500) et des premières marches aux XVI-XVII^e siècles, survolons la phase positiviste du XIX^e siècle (le temps marqué par les fils du télégraphe, la délimitation diplomatique des frontières, l'étouffement des révoltes

populaires), pour arriver finalement aux nombreux épisodes du très agité XX^e siècle et au *grand final* annoncé des débuts du XXI^e siècle. Du XVI^e au XXI^e siècle, la "marche vers l'ouest" prend la forme d'une "marche vers l'est" ("la découverte"), ensuite elle assume et approfondit la direction de l'ouest (la quête de l'or), se miniaturise au bord de la mer (la marche de la rébellion des "18 du Fort de Copacabana"), se perd en zigzag au coeur du pays (la libertaire "Colonne Prestes", la politique de gauche), se mécanise, s'idéologise et se spectacularise dans une politique de droite en transformant le zigzag en une ligne droite (l'expédition des frères Villas-Bôas), se verticalise prophétiquement (avec Brasília, la capitale du millenium), perce le pays en ligne droite de l'extrême est à l'extrême ouest (la route "Transamazonique" de la dictature militaire) avant de se refermer finalement en cercle réel et symbolique (la route vers l'océan Pacifique). Combien de mythes se joignent-ils alors, se séparent, naissent et disparaissent, se déguisent ou se transforment ? Quelles sont finalement les "leçons du mythe", selon l'expression de G. Durand.

Le tournant maritime vers l'ouest: du hasard ou de la volonté ?

L'épisode de la découverte du Brésil se révèle comme un mixte de mythe, de ruse, de prédestination, de prophétie, de hasard, sur fond d'une audacieuse aventure épique. Il constitue, encore de nos jours, l'un des thèmes les plus polémiques de l'historiographie des explorations géographiques des années mille quatre cents. Les controverses nées autour de la découverte hésitent entre la théorie du hasard et la théorie de l'intentionnalité. L'armée portugaise qui naviguait sur l'Atlantique vers l'orient (l'Inde), tourne soudain vers l'ouest,



pour contourner des “calmarias” (absence de vent) équatoriales ou peut-être pour éviter de fortes tempêtes, se perd et s’en vient à échouer sur les côtes de “Pindorama” (Terre des Palmiers, en langue autochtone), juste de l’autre côté de l’océan et bien au sud : le Brésil est découvert de cette façon le 22 avril 1500. Ce n’est qu’à partir du milieu du XIX^e siècle que le doute s’est éveillé face à certains documents. Des calculs minutieux sur les vents, sur les voiles des “naus et caravelles” et sur les courants maritimes de ces années-là, semblent indiquer que l’option prise en direction de l’orient, après le supposé détournement, s’avérait assez viable. D’autres faits confirment l’hypothèse de l’intentionnalité : notamment la ligne imaginaire établie par le “Traité de Tordesillas” (1494) à la suite de la découverte de Christophe Colomb (1492), et qui partageait l’Amérique en deux, entre l’Espagne (les terres à l’ouest) et le Portugal (celles à l’est), sans que l’on puisse savoir au juste jusqu’où allaient les limites sud du nouveau continent.

Du côté mythologique, la légende du “hasard” ne fait que rajouter du fantasme à ce qui était déjà dans l’ordre du merveilleux : c’est-à-dire, atteindre le seuil d’un éventuel “paradis terrestre”, si souvent rêvé et maintes fois signalé sur les vieilles mappemondes du côté des “terrae incognitae”, sous la forme d’îles utopiques. Parmi elles figurait celle, appelée “Hy Brazil” par le mythique irlandais Saint Brendan en 565, signifiant “Terre de la Bonne Venture” (“Brazil”, dérivé du celte “bress”, qui a donné “bless”, en anglais: “bénir”), une île bénie qui a motivé des expéditions jusqu’aux débuts du XVII^e siècle et qui figurait encore sur les bonnes cartes des européens au début du XVIII^e siècle. Si l’on considère, en plus, que dans l’âme des navigateurs portugais pouvaient retentir, sans aucun doute, des archétypes spatio-temporels du temps de la fondation de leur propre pays,

cette marche maritime vers l’ouest se révèle assez inspirée par les forces du mythe. Rappelons que les rois portugais, depuis D. Dinis, né en 1261, étaient prédestinés à fonder le royaume du Saint Esprit prophétisé par Joachim de Flore, ce qui a lié le gouvernement portugais dès cette époque à des réseaux mythiques comme ceux des Templiers et leurs dérivés ultérieurs. Pour comble, le roi D. Sébastien, quelques décennies après la découverte du Brésil, disparaît sur un champ de bataille lointain (au Maroc, en 1578), réveillant avec une force inouïe le rêve joachimite, sous la forme de l’attente du “roi caché” (qui ne meurt jamais) et qui reviendrait pour rendre au Portugal la gloire perdue, au moyen de l’instauration du V^e Empire – ainsi naît le “sébastianisme”, un messianisme eschatologique⁶.

Il est d’ailleurs curieux (et déroutant) de signaler que les peuples autochtones du Brésil, avant la “découverte”, rêvaient eux-mêmes des mêmes rêves de “paradis” terrestre, ou, plutôt, de trouver la “Terre Sans Mal” – sans maladie, sans mort, sans animaux dangereux, sans travail, sans guerres, avec abondance de fruits, de chasse, de poissons, sans aucun danger⁷...-, en quête de laquelle ils faisaient périodiquement de longues marches depuis l’intérieur du continent vers les côtes maritimes, et depuis les côtes maritimes jusqu’aux confins de la cordillère des Andes (inspirés, dans ce dernier cas, par les rumeurs sur l’empire des Incas au Pérou) ; cela jusqu’au XVII^e siècle. Ce mythe de la “Terre Sans Mal” se joint à celui du “paradis terrestre” du colonisateur portugais, pour engendrer un métissage aux colorations chrétiennes avec des conséquences imprévues - des fanatismes eschatologiques chez les indiens.



La force du mythe : la géographie fantastique de la quête de l'or

L'espace rationalisé et géométrisé par les cours ibériques, à l'aide du tracé d'une ligne droite verticale coupant les nouvelles terres, gagne de la consistance dans les drames vécus sur place au contact de la nature sauvage, ses habitants et leurs mythes. La pensée logique du traité des Tordesilhas est déstabilisée par la pensée mythique, au contact des indiens qui deviennent, alors, indispensables aux expéditions – sans lesquels l'échec était assuré, du fait de la complexité de l'espace. La vision édenique des "bandeirantes" (ces pionniers des XVI et XVII^e siècles), assimilée en grande partie à la cosmographie des autochtones, s'avérait une motivation assez importante à côté de celle d'ordre purement matériel ; d'ailleurs, les rumeurs sur les richesses du Potosi, au Pérou, faisaient croire que, du côté brésilien, la terre serait également généreuse. La culture géographique, même rudimentaire, des autochtones, était tellement imprégnée d'éléments fantastiques qu'elle a poussé les expéditions à dépasser la ligne imaginaire du méridien de Tordesilhas, et explique, en conséquence, la taille actuelle du Brésil, qui ne s'arrête qu'aux limites naturelles de la gigantesque muraille de la cordillère des Andes.

Sur les vieilles cartes et les documents de l'époque⁸, sont signalés de nombreux lieux mythiques, comme par exemple: le "Sumidouro", le lac qui disparaissait – dont le nom indien "Anhanhacanha" ("l'eau arrêtée qui disparaît dans le trou de la forêt"), un espace important où s'est perdu pendant quatre ans, en marchant en cercles, le légendaire *bandeirante* Fernão Dias Paes Leme, le chercheur obsessionnel d'émeraudes, qui

fait tuer son propre fils (de mère indienne) dans la forêt, suspecté de troubler délibérément les bons chemins – le *bandeirante* meurt d'ailleurs dans une crise de folie, en croyant avoir trouvé les pierres vertes. Il y avait encore : la "Serre Resplendissante" ("Tuituberaba"), à laquelle les indiens attribuaient l'existence de nombreuses pierres vertes, bleues et des cristaux ; le "Lac Doré", être de légendes au long des siècles relatives à l'existence de l'or – un imaginaire affilié au "cycle de l'El Dorado", de l'Amérique espagnole. Mais la minéralogie mythique possédait aussi ses "tabous": révéler le site des mines aurifères portait malheur; et, en outre, une ambition effrénée pouvait pousser dans "la vallée des impies" (des vallées très profondes entre les montagnes séparant le Brésil et le Pérou). Les voyageurs, les chroniqueurs, les premiers historiens se chargent de transformer en récit la beauté mystérieuse et fantastique de ces expériences. Plus tard, une image cristallise cette période, qui montre bien la force mythique de l'ouest : l'âme collective était constamment tournée vers le *sertão*, "comme une aiguille aimantée vers le pôle magnétique. Parce que le "sertão" est bien le centre solaire du monde colonial."⁹ Les connaissances pragmatiques et les rêves d'espace des indiens, toutefois, causeront leur perte, soumis immédiatement à l'esclavage et en grande partie détruits, pris à la longue entre les jeux de forces de la colonisation ("bandeirantes", jésuites, agriculteurs et agents de la couronne), notamment quand les mineurs éparpillent des villages et des villes dans tout le pays¹⁰. Le mythe du *paradis terrestre* perd alors ses mythes et se confond progressivement avec le mythe du progrès, qui dominera à partir du XIX^e siècle, en remplaçant l'aventure du hasard, de la prédestination et du don de la nature, par la force de la volonté, du désir de dominer, de transformer la nature et les hommes et de soumettre la

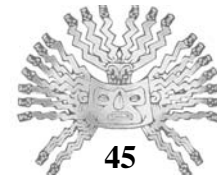
vie collective à des plans logiques bien définis. La marche vers l'ouest des *bandeirantes* se réduira au seul acte volontariste et de bravoure de ses pionniers et se transformera en mythe institutionnalisé, officiel, des régimes politiques forts aussi bien que des régimes démocratiques, comme nous le verrons ci-dessous.

**Les trois retours rationalisants
vers l'ouest à la charnière
des XIX-XX^e siècles.
Le paradis terrestre construit
par la science**

Les problèmes accumulés par les exploitations minières, la fondation des villes et les inégalités déjà insupportables de tous ordres entre les trois races (indiens, noirs, blancs - et tous les métissages et leurs combinatoires) qui construisent la colonie et qui se sont unies dans les luttes pour expulser les envahisseurs (français, hollandais) dans les siècles précédents, bouleversent le XIX^e siècle, depuis ses débuts. A la fuite des indiens et des noirs vers la forêt, succèdent les déplacements des populations misérables sans terres sur les pas d'un messie quelconque, pendant que dans les villes des rebellions successives témoignent de l'insatisfaction grandissante envers les portugais et, après l'indépendance (1822), l'abolition de l'esclavage (1888) et la proclamation de la république (1889), des mouvements contre la république elle-même, comme nous verrons ci-dessous. Bref, toutes les insurrections populaires sont étouffées par les forces militaires de la colonie puis par celles de la république, au travers de marches dans toutes les directions. Vus de près, tous ces événements sont assez chargés de mythes, dont une littérature encore soumise aux modèles européens ne peut pas encore rendre compte, et qui échappent, d'ailleurs, aux

objectifs de cet article.

Trois faits, cependant, nous semblent emblématiques d'un changement de mentalité. Tout d'abord, il semble que les marches se soient estompées devant les barrières "juridiques" des limites avec l'Amérique espagnole. De 1869 à 1910, onze frontières sont contrôlées par les missions diplomatiques du Baron du Rio Branco (1845-1912)¹¹, qui fait encore valoir le principe de l'*uti possidetis solis* – le droit acquis sur des territoires effectivement occupés-, grâce cette fois à des raisonnements renfermés dans des dizaines de gros volumes rédigés pour convaincre l'arbitrage du droit international – des inspections sur place résultent des descriptions détaillées du contour du pays comme il s'en présente de nos jours lorsqu'on trace une ligne imaginaire au milieu des accidents géographiques perdus dans des terres isolées. Ce signe de négociation caractérise une autre longue marche à travers la région du centre-ouest vers l'Amazonie : ce sont les expéditions de Cândido Mariano da Silva Rondon (1865-1858), jeune ingénieur militaire positiviste, qui a adhéré aussi à la religion d'Auguste Comte en 1898, et qui se déplace au nom de la science, de la technique et de "l'humanisme". Ces marches (40 milles kilomètres), traversent les forêts jusqu'à l'Amazonie et ne s'arrêtent qu'aux frontières avec la Bolivie et avec le Paraguay, d'où résultent, de 1892 à 1916, l'installation de milliers de kilomètres de fils télégraphiques, quelques chemins de fer, des cartes géographiques couvrant une aire de 50 mil kilomètres carrés, de bonnes relations avec les indiens ("peuples à respecter et à protéger", selon Rondon), le recensement d'une infinité de tribus d'indiens, leur "pacification" et la démarcation légale de leurs terres, la création du Service de Protection des Indiens (en 1910; la FUNAI, de nos jours), la proposition du





46

“parque indigène du Xingu” (créé en 1952), le repérage scientifique de la faune et de la flore et la cueillette d'exemplaires de la culture matérielle indigène, qui ont donné naissance au Musée National de l'Indien, à Rio, en 1953. A la différence des marches des premiers siècles, le pacifisme de Rondon (“Mourir peut-être, tuer jamais”)¹² suscite des marches sous le signe d'Hermès et, à la fois, de Prométhée – sa méthode de séduction des indiens consistait à déposer dans les clairières des forêts beaucoup d'outils de travail en métal différents, au titre de cadeaux destinés à favoriser les contacts). Rondon devient le “Patron de la Communication” au Brésil – les fils de télégraphe étaient appelés par les indiens “la langue de Rondon”, qu'ils ont aidé à planter et à entretenir dans la nature sauvage. Le “credo” positiviste de Rondon explique la mentalité générale de l'époque: “Je crois : Que l'homme et le monde sont gouvernés par les lois naturelles. [...] Que la science, l'art et l'industrie iront transformer la Terre en Paradis, pour tous les hommes, sans distinction de races, de croyances, de nations – que seront bannis les spectres de la guerre, de la misère, de la maladie [...] la mission des intellectuels est la préparation des masses pour qu'elles s'élèvent, et puissent s'intégrer à la Société. Que dans le cas d'incompatibilité éventuelle entre des intérêts de l'Ordre et du progrès, que tout soit décidé sous la lumière de l'Amour”. L'humanisme scientifique de Rondon supposait l'ordre moral “Vivre pour Autrui”, et la Trinité positiviste “L'Amour pour principes et l'Ordre pour Base; le Progrès pour Fin”¹³.

Mais ces marches de Rondon (tenu pour une figure de l'Évangile, selon Paul Claudel), se révèlent d'exception dans le scénario de la récente république (1889), dont le drapeau affiche “Ordem e Progresso”, mais pas l'amour. La troisième

marche vers l'ouest se fera, alors, sous le signe de la violence militaire contre l'obscurantisme et au nom de l'Ordre – donc, d'une façon politique bien positiviste. Il s'agit de la “Guerre de Canudos”¹⁴, menée par l'armée républicaine contre la population métisse, messianique/ sébastianiste du village de Canudos, dans le sertão de Bahia. Ces faits, diffusés par la presse de l'époque en soutien aux militaires, finissent pour donner naissance à l'impressionnante épopée pré-moderniste brésilienne nommée *Os Sertões* (oeuvre traduite en français comme *Les Hautes Terres*), écrite par Euclides da Cunha et publiée en 1902. Cet ingénieur militaire positiviste construit son récit à partir des reportages faits sur place pour le quotidien *O Estado de São Paulo*. Le récit témoigne de l'étonnement, de la fascination et d'une lucidité tranchante envers la “race inférieure des métis”, laissant apparaître la confrontation entre la pensée scientifique et la pensée mythique débridée du “Brésil profond” et dénonçant pour la première fois l'existence de “deux Brésil” tout à fait opposés – celui européenisé, plutôt blanc et placé aux bords de la mer, et celui métis et misérable des hautes terres. Le positivisme de l'auteur engendre d'abord des conclusions hâtives sur la “cohérence” existant entre la figure du chef religieux et le messie fondateur du village, Antonio Conselheiro, et son milieu misérable, aussi “délirant” et “impressionnable” que lui, et qu'il s'agit, en fait, d'un cas de “psychose collective”, d'un “mal social gravissime”: “Toutes les croyances naïves, du fétichisme barbare aux aberrations catholiques, toutes les tendances impulsives des races inférieures, librement exercées dans l'indiscipline de la vie sertanêje, se sont condensées dans son mysticisme féroce et extravagant”¹⁵. Au mélange de trois races est imputé un mauvais état physique, physiologique et moral de la population, d'où une « religi-



osité indéfinie »: “Sont en jeu, de toute évidence, l’anthropisme (sic) du sauvage, l’animisme de l’africain et, surtout, le propre aspect émotionnel de la race supérieure à l’époque de la découverte et de la colonisation. Ce dernier est un cas remarquable d’atavisme dans l’histoire”¹⁶ - l’auteur évoque “la décomposition rapide” et “soudaine” du peuple portugais à partir du XVI^e siècle, en raison du sébastianisme et de l’Inquisition dans la péninsule Ibérique, pour conclure sur le “temps immobile” vécu par les habitants du sertão, ces “héritiers malheureux des vices séculaires”. Dans sa “Note Préliminaire”, datée de 1901, l’auteur regrette que le mélange qui pourrait aboutir à une “grande race” avait manqué et que “l’implacable force motrice de l’histoire” ferait écraser inévitablement “les races faibles par les races fortes”¹⁷. L’auteur, cependant, s’était déjà rendu compte que “le sertanêje est avant tout un fort”, et que ceux qui vivaient “d’une façon parasitaire aux bords de l’Atlantique sous des principes civilisés élaborés en Europe et “armés par l’industrie allemande”, étaient tous des “mercenaires inconscients”: “Elle [la guerre de Canudos] a été, dans la signification intégrale du mot, un crime”¹⁸.

Malgré ces passages, le livre *Os Sertões* constitue l’un des plus beaux récits de la littérature brésilienne, dont la force de la stylistique et des révélations sur des paysages et des populations et culture brésiliennes méconnues jusqu’alors a secoué, non seulement la société, mais aussi le milieu artistique toujours soumis aux esthétiques européennes.

Le mythe du paradis terrestre, qui semblait inspirer les marches des premiers siècles, se voit transformé, soit par l’exagération de l’un de ses mythes (le “salut”, “les derniers jours”, pour les populations rurales déshéritées), soit par son association à d’autres mythes entraînés par

la croyance à la science et au progrès, de la part des popula-

tions urbaines. Sous la pression d’une nature plutôt hostile et déroutante et d’une population dont la complexité et la richesse d’imaginaire deviennent évidentes, la société globalement commence à se rendre compte de sa réelle situation par rapport à son altérité européenne.

Trois replis vers l’ouest aux années 1920 : les marches “en arrière” vers le futur

Trois types de marches nous semblent emblématiques de ces moments bouleversants, dans cette période de transition que sont les années 1920: une marche, assez petite, a lieu en 1922, aux bords de la mer de la capitale du pays; l’autre, à la suite de la première, gigantesque, au contraire, parcourt l’intérieur de 14 Etats sur 20 du pays durant les années 1925-1927; et, en parallèle, se déroule une marche symbolique vers le coeur du pays, par un mouvement artistique décisif en 1922, dont surgit en 1928 le “roman” canonique *Macunaíma* – *le héros sans aucun caractère*. Tous les trois phénomènes impliquent une prise de position critique et violente contre la situation du pays, dans la période entre les deux guerres mondiales et au moment du premier centenaire de l’indépendance (faite en 1822).

La première marche est entrée dans l’histoire sous le nom de “Les 18 du Fort”: le 05 juillet 1922, à Rio de Janeiro - la capitale du pays-, un groupe rebelle de jeunes lieutenants de l’armée, qui avaient échoué dans leur tentative de faire tomber le président du pays, sortent du Fort de Copacabana et marchent tous unis sur le sable de la plage contre des centaines de militaires venus pour les écraser. De cette courageuse marche sacrificielle, faite au



48

nom du salut des idéaux trahis de la république, ne se sauvent que deux jeunes, qui seront amnistiés, continueront dans l'armée et entameront plus tard, avec des lieutenants d'autres régions du pays, le mouvement "Tenentista" ("lieutenantiste"), avec de vraies et longues marches dans tout le pays jusqu'à 1927 - avant de revenir en 1935, déjà, sous le drapeau du communisme. La "Grande Marche", ou la "Collone Prestes" (son héros, Luis Carlos Prestes), connue internationalement comme l'une des plus grandes réalisées par une armée, parcourt 36 mille kilomètres, à la moyenne de mille kilomètres par mois et environ 35 kilomètres par jour, durant 27 mois, de décembre 1924 à mars 1927, avant que les derniers des 1500 participants initiaux ne se réfugient en Bolivie, dans l'attente de l'amnistie brésilienne. Fait unique dans l'histoire de l'armée du pays, ces rebelles ne défendaient pas une dictature militaire, mais semblaient croire quand même à la mission d'arbitrage interventionniste de l'armée pour la régénération et le salut de la république, jugée corrompue et très éloignée des idéaux de son instauration - république proclamée récemment par les militaires en 1889. Selon les historiens¹⁹, c'étaient des mouvements d'élite, fermés sur eux-mêmes, qui n'ont pas cherché l'adhésion populaire (un motif sûr de leur échec), ni affronté non plus finalement la fidélité à leur institution ; en outre, ils ont rêvé de changements réformistes par la voie de la violence, d'où leur isolement - sans le soutien, soit du courant traditionnel de ceux qui s'engageaient dans la vie politique civil à travers des alliances avec les oligarchies pour des profits personnels, soit du courant du "militarisme professionnel" qui était opposé à ce genre d'ambitions et de connivences. Pour conclure, ces lieutenants sont les derniers d'une époque de formation mili-

taire plutôt académique-scientifique que technique-militaire, dont ont fait partie également des personnages critiques et préoccupés avec la vie concrète de la société comme Euclides da Cunha et Rondon, cités ci-dessus.

La troisième marche, qui précède celles des lieutenants, a été menée dans le domaine symbolique des arts, par de jeunes artistes rebelles qui décident de s'associer pour commémorer à leur façon le "centenaire de l'indépendance du pays" en 1922, avec la riche "Semaine de l'Art Moderne", pendant les soirées des 13, 15 et 17 février 1922, à São Paulo. Ils n'adoptent pas la critique directe du monopole du pouvoir par les oligarchies rurales ou l'alliance hégémonique entre académiciens, financiers et grands propriétaires fermiers versus la misère de la campagne qui caractérisaient la première république (1889-1930). Dans l'imaginaire de ces jeunes artistes habitant la ville de São Paulo et en liaison avec l'Europe, férus de voyages de bohème intellectuelle, d'études et d'amitiés personnelles, il s'agissait plutôt de combattre le grand retard des arts au Brésil - par rapport aux avant-gardes artistiques européennes - qui les empêchait de s'épanouir pleinement. Ils combattaient le conservatisme en art, qui allait de pair avec des idées figées également au sujet de l'usage de la langue et sur la formation de la culture brésilienne elle-même. C'est un mouvement idéologiquement complexe, puisqu'il est pensé à partir d'une ville et région bien placées économiquement en raison des exportations du café, dont le cumul de richesse et l'importation massive de "main d'oeuvre blanche" (d'immigrants européens) avaient favorisé aussi le développement industriel et urbain de São Paulo, déjà en avance sur le reste du pays. Dans ce début de siècle, loin encore de la crise du café qui va précipiter la fin de la première république en 1930 par une révolution contre ses forces rétrogrades,

la révolte iconoclaste des “modernistes” attaque le parnassianisme, le scientisme naturaliste, les “romans à l’Anatole France”, les « éternels opéras », l’académisme dans les arts plastiques et dans la musique, bref, l’usage rigide et sans réflexion des codes européens toujours copiés notamment de la France et qui faussaient la réalité retraitée sur place. Pour aller vite, disons que la “Semaine de 22” revendique une “indépendance” dans le domaine des arts, une stylisation de la réalité (“La vie ne doit pas être photographiée”), toute sorte d’audace avant-gardiste, l’usage de la langue vraiment parlée au Brésil, et la prise en considération des apports de toutes les ethnies pour la formation de la culture brésilienne et pas seulement celle de la “trinité”, ou “classique triangle” – le lusitain, le noir et l’indien, les “trois races tristes”; les modernistes attribuaient aux immigrants²⁰ les qualités de “force d’adaptation, l’anxiété de l’inédit, l’instinct de conquête”. Ils veulent “brésilianiser” la culture et les arts – plus tard, en 1928, ils sortiront le “Manifeste Anthropophage”, pour prêcher la “dévoration” sage du colonisateur, de l’européen, un parricide culturel par l’absorption, l’appropriation critique seulement de ce qui serait intéressant à la création sur place, en accord avec l’âme des cultures locales.

En s’affirmant “futuristes”, les artistes de la “Semaine” se lancent contre tout et contre tous au nom de la modernité, de la vitesse, de la machine, du futur, du cosmopolitisme et présentent São Paulo comme le modèle privilégié pour former le “Nouvel Homme” brésilien. C’est que le premier centenaire de l’indépendance et l’épisode de la première guerre mondiale avaient éveillé la question de l’identité du nouveau pays : qui sommes-nous? Dans le combat contre le passéisme, revient, alors, l’esprit anti-lusitanien des siècles précédents, comme l’illustre l’épisode du grand

monument qui serait sculpté à São Paulo pour le centenaire :

est choisi justement le thème de la marche vers l’ouest entamée par les “bandeirantes” de São Paulo aux XVI-XVII^e siècles. Il faut signaler que l’image traditionnelle de l’épisode est “le cri de l’Ipiranga” – représentation épique figée par l’Histoire, centrale dans l’hymne national et dans des peintures classiques: le prince portugais D. Pedro I, à cheval, son épée tendue en l’air, sur les rives du fleuve Ipiranga à São Paulo. La maquette et le mémorial de Victor Brecheret, pour présenter officiellement son oeuvre au président de la république qui la commanda, s’avèrent des “textes canoniques”, au sens durandien, mythologique, du terme, en raison d’une concentration assez grande de mythes de la marche: “épopée”, “prouesse légendaire”, “fait cyclopéen”, “travail de titans”, “Argonautes des fleuves”, “tragique et épique historique du domptage de la terre”, “poussée du Génie de la nationalité naissante”, “expression de l’héroïsme et gloire d’une race”, “Audace consciente et abnégation héroïque”, “des hommes herculéens”, “des êtres vigoureux, hiératiques”. La représentation de la “Terre Brésilienne” à son tour, énorme, devant le bloc de figures d’hommes en mouvement, surgit sous le signe de l’ambivalence qui réunit la promesse et le mensonge, bref, comme synthèse de l’illusion séductrice: “figure énigmatique”, “solennelle comme une déesse”, “monstre vert aux seins en or”, “fait entrevoir parmi l’orgie de sa flore, parmi la splendeur de sa faune, le brillant insidieux des rivières lamellées d’étincelles d’or, l’éclair pulsant de ses jades brillants et d’émeraudes”. Mais la terre est “mère” quand même, la mère ambivalente de l’imaginaire de la forêt, en contact avec les esclaves africains au Brésil: “Elle, comme la ‘Mère-d’Eau’, les a entraînés, par la



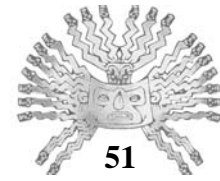


50

tentation, de la mort vers l'immortalité, de la conquête vers le carnage, de la probation vers la gloire. [...] mère pieuse et pure, mais cruelle et implacable assassine". En outre, des figures sortent de la terre, des deux côtés du bloc des pionniers; ce sont les "Insidies" (figures insidieuses): celles de l'illusion – "des femmes énigmatiques et serpentine, belles comme tout ce qui promet et ment" (les émeraudes, les mines d'argent, les Amazones, pour certains pionniers) et celles "du sertão", qui expriment les terres de boue aux bords des fleuves, "et les Fièvres, les Embuscades, les Fauves, la Faim et la Mort"²¹. Pour compléter le cadre général d'enterrement symbolique de l'imaginaire lusitanien, notons que le fleuve Ipiranga est remplacé par le "Tietê", par où les pionniers sont sortis de la ville et ont commencé à entrer vers les terres inconnues; une grande "Charrue" poussée par les pionniers symboliserait "l'oeuvre humaine, la fertilité savante qui va remplacer la férocité sauvage et tropicale du sertão américain"; et finalement, à la queue de l'expédition, un "Canoe" assez épique – "avec l'ergot aigu tourné vers le haut"²². Un groupe de portugais de la ville présente, par contre, un projet de monument, en sculpture classique cette fois, et portant sur le même sujet des marches des pionniers... L'impasse s'installe et les polémiques explosent, en opposant passéisme et modernité, colonisation et nationalisme, ce qui amène le président de la république à renoncer à l'idée du monument (le monument moderniste n'a pas été oublié et a été inauguré en 1953, pour le quatrième centenaire de la ville l'année suivante).

De ce fait, *Macunaíma – le héros sans aucun caractère*, publié par Mário de Andrade²³ en 1928, s'avère révolutionnaire: la langue portugaise surgit tout à fait ravagée et devenue "brésilienne" – une sorte

d'anthologie du langage parlé le plus vivant possible dans tous les différents coins du pays. De même pour la nature et la culture, qui surgissent pulvérisées, fragmentées, au point de composer un cadre indifférencié où tout le pays pouvait se reconnaître. Il s'agit d'une "rhapsodie", d'une fusion textuelle de données de différentes sources, une sorte de parodie débridée du genre épique, dont le héros – un anti-héros – subit et produit un grand nombre de métamorphoses au cours de ses aventures, qui les font passer d'un espace à l'autre du pays (et quelque part aussi de l'Amérique du Sud) comme si les distances n'existaient pas. Est remarquable le nombre d'aspects et de principes de la "pensée mythique" mis en jeu dans le récit, comme l'a établi E. Cassirer. L'auteur, qui avait fait entre temps des voyages à travers le Brésil, se profite de ses études sur la culture populaire (légendes, expressions linguistiques, usages culinaires, danses, musiques, superstitions, etc.), pour construire un montage intriqué assez original, aux accents surréalistes, dadaïstes, futuristes (Macunaíma, sorti de la forêt, bêtement étonné dans la grande ville, classe tout ce qu'il voit comme des machines et retourne à la forêt en emportant plein d'ustensiles électriques). Bref, Macunaíma (Maku-ima, le "Grand Méchant", en idiome indien), naît noir, sans père, d'une mère indienne vieille et masculine, devient orphelin en tuant sa mère par hasard, aime une indienne qui lui donne une amulette (une pierre appelée "Muiraquitã"), part en voyage pour se livrer à des prouesses avec ses deux frères, perd la pierre, décide d'aller vers la grande ville de São Paulo, après un bain magique qui le transforme en homme blanc et après avoir laissé sa conscience dans une île²⁴ sur les branches les plus hautes d'un arbre de dix mètres pour éviter que les fourmis ne la dévorent pas, combat en ville le géant qui gardait sa pierre (le blanc riche et anthropophage Wenceslau Pietro Pietra), retourne



à la forêt, ne retrouve pas sa conscience, prend la conscience d'un hispano-américain, est abandonné par ses frères à cause de son mépris du travail (son refrain: "Ah, quelle paresse!"), se sent attiré par une belle fille, mais il s'agit de l'Uiara (divinité indienne), qui le dévore, il devient alors une étoile dans le ciel, en ne laissant aucun autre vestige sur terre; c'est le perroquet, son compagnon inséparable, qui raconte la vie du héros au narrateur-auteur. Ce récit vertigineux, quasiment une bande dessinée, montre un anti-héros assez dionysiaque et paresseux, sans projet, assez rusé et naïf à la fois, doté d'une bonté et d'une méchanceté naturelles déroutantes, d'une sexualité intense et d'un esprit moqueur sans pitié, bref un caractère bien diversifié et très libéré, qui rappelle les héros populaires folkloriques et rabelaisiens.

Il semble évident que l'auteur a le désir de représenter, d'une façon critique, le Brésil comme une entité homogène, au-delà de sa diversité; Macunaíma, le héros fait la synthèse des "trois races", est enchanté par la machine, n'arrive pas à la soumettre et retourne à la nature qui le dévore. Il s'agit, finalement, d'un voyage sombre de repli sur l'âme du pays, toujours sans caractère (sans caractéristiques propres bien définies), ambigu, ou chaotique, chaudron d'énergies vitales non maîtrisées, au bout de près de quatre siècles et demi.

Le mythe initial du paradis terrestre, contesté par la nature sur place, semble perdre sa place au profit du mythe de "la marche vers l'ouest" en vue de sa quête - l'imaginaire de l'action humaine remplace celui du repos édénique (peut-être condamné comme "oisiveté"). Une convergence de mythes semble annoncer l'idée de "nationalité", souvent évoquée en raison du besoin de se définir une identité pour le pays, confondue avec l'idée de l'unité dans la diversité. Au nom de l'unité - déclinée en "unification" et en "intégration", un nouvel

imaginaire de la marche surgissait et l'Histoire allait refléter les tentations de construction de la dite "unité" par la force.

L'usure des mythes aux années 1940 : la marche vers l'ouest trois fois idéologisée

La première république, morte symboliquement avec le modernisme, meurt historiquement lors de la "révolution de 1930" (chute du café et des oligarchies agraires, croissance de la classe moyenne et de la masse ouvrière, industrialisation, grande pluralité d'idéologies politiques). Le pays subit les effets directs de la conjoncture internationale, avec la montée de forces intérieures très actives représentant "l'impérialisme américain", le fascisme italien, le nazisme allemand et le communisme soviétique. Le président, depuis 1930, G. Vargas, profite de cette ébullition de marches, confrontations entre partis politiques, tentatives de coups d'Etat, pour installer "l'État Nouveau" (1937-1945) d'inspiration fasciste. C'est alors que l'idée de "connaître" et "d'intégrer" les régions toujours dépeuplées ou inviolées du pays revient avec force, dans un climat de censure et de contrôle général, remettant en circulation le vieux mythe de "la marche vers l'ouest" - cette fois avec le soutien d'intellectuels attirés par le pouvoir, de militaires, de la machine gouvernementale, de la presse et de la radio.

Dans la période 1940-1943, trois faits remarquables ont lieu : en 1940, surgit *A Marcha para Oeste*²⁵, un livre qui mythifie "l'État Nouveau", écrit par le poète moderniste Cassiano Ricardo ; en 1942, est publié un livre, par contre, qui démythifie l'Etat Nouveau - *O Cavaleiro da Esperança - a vida de Luiz Carlos Prestes*²⁶, du romancier Jorge Amado ; en 1943, des



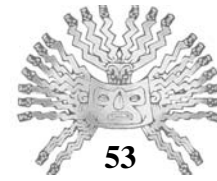
journaux, revues et radio divulguent le commencement de la spectaculaire “marche vers l’ouest” des frères Villas-Bôas, grande expédition moderne conçue par l’État Nouveau et qui donnerait naissance à un livre de même nom : *A Marcha para o Oeste*²⁷. Ces oeuvres excellent dans l’usure du mythe, qui ressurgit soit exagéré politiquement à droite, ou politiquement à gauche – pour les deux premiers cas, soit tout à fait mitigé, comme décoloré, pour le dernier cas.

Le thème de “la marche vers l’ouest” est développé par Cassiano Ricardo d’une façon presque encyclopédique, pour conforter et légitimer l’État Nouveau, dont il présidait le DIP-Département de Presse et Propagande, responsable de la censure généralisée sur la vie du pays. Cela dit, l’auteur va considérer les expéditions des *bandeirantes* (XVI-XVII^e siècle) comme étant “l’État qui marche”, un État en miniature. À partir de cette image, l’auteur construit en deux volumes toutes sortes de comparaisons entre les qualités et l’importance de ces deux “États”, d’une façon implicite d’abord, pour finir en propagande ouverte du régime de 1937-1945. Les mythes déjà connus sont exaltés massivement, pendant que d’autres sont re-sémantisés. C’est le thème de la discipline – et de la violence qui la justifie-, qui est mis en valeur *a priori* : le slogan de l’*ordre* comme nécessaire au *progrès*, revient au galop, sur les vestiges de l’ancien positivisme. Et, d’une façon tout à fait contradictoire, la marche des *bandeirantes* est évoquée comme “démocratisante”, et cela à travers l’emploi au moins de deux artifices rhétoriques : d’abord, celui d’attribuer à ces marches un esprit d’émancipation de la part de la débutante “Colonne” envers la cour portugaise, qui ne les avait pas “autorisées” à traverser le territoire; puis, celui consistant à les présenter comme un

fait d’union entre les trois races qui sont à la base de la formation ethnique et culturelle brésilienne (les races blanche, rouge et noire), alors même que la quête des précieux minerais s’est développée sur fond de l’esclavage le plus violent des indiens et des noirs. Bien qu’il s’agisse d’un poète notoire et d’un intellectuel efficace, ses deux volumes sont porteurs toutefois d’une riche constellation d’images qui puisent dans l’oeuvre des voyageurs, des premiers historiens et dans le folklore, parmi d’autres univers référentiels, en rapport avec ses convictions politiques. Un point fondamental : la marche vers l’ouest des *bandeirantes* est considérée comme un point de clivage entre l’histoire de Portugal et celle du Brésil – où l’une finit, sous le signe de la mer, l’autre commence, sous le signe de la terre. Pour autant, les *bandeirantes* sont présentés comme des géants, de vrais dieux en chair et en os, des hommes imbattables et endurcis au contact de la terre et de “la nature brute”. La vérité historique (esclavage, violence, destruction massive des indiens, prédation de la nature, manque d’enracinement) apparaîtrait, par conséquent, niée en faveur du mythe – de la mystification, en l’occurrence : “l’historien n’a aucun droit de désenchanter un peuple de la magie de son passé”²⁸. Quant à l’accord entre l’imaginaire autochtone et celui des colonisateurs, une formule décrit bien la marche : “Les mythes en avant, les saints en derrière”²⁹ – “l’animisme de l’indien synchronisé avec celui des portugais – l’un croyait à ce que l’autre racontait”³⁰. D’où une grande animation de la nature, processus qui bénéficie du talent poétique de l’auteur pour décrire l’impact de l’espace : “ceux de Sao Paulo ont entendu la VOIX DE L’OUEST”³¹; “le sertão a appelé l’homme; la montagne l’a poussé vers le dedans, en lui disant : va voir ce que veut le sertão ; et le fleuve, quelquefois, l’a conduit sur les épaules, pour qu’il aille voir ce que voulait le *sertao*”³². Le

sertao est divinisé: “C’est lui la divinité mythologique panique, qui condamne les hommes par la terreur et par l’enchantement. En lui, sont toutes les souffrances et aussi toutes les espérances”³³. Au fleuve Tietê est attribué un esprit rebelle, émancipateur, puisqu’“il tourne le dos à la mer”, à l’Europe, en courant sur ses 3.400 kilomètres vers l’intérieur des terres ; “C’est lui la porte de pénétration de l’homme vers l’intérieur du vert épais de la forêt environnante”³⁴. Bref, l’espace finit par être valorisé en soi-même et par produire le caractère d’un peuple: “le pire malheur d’une nation est d’être petite”³⁵: “La joie de l’espace est l’un des fondements de notre bonté sociale. Notre attachement à la liberté physique d’aller et venir, notre richesse d’individualisme créateur de richesses et de beauté s’expliquent par la sensation que le Brésil nous donne et qui fait partie intégrante de notre joie de vivre”³⁶. Bref, pour embellir les faits des *bandeirantes*, la ruse des indiens est exaltée : ils faisaient “leurs embuscades avec la complicité des arbres et des forces telluriques encore cachées”; ils “échappaient électriquement sous l’eau”, ces “indiens-poissons”; ils collaient des feuillages sur le corps pour se confondre avec les arbres; ils restaient si longtemps sous l’eau qu’ils semblaient avoir un tube pour respirer ; à cheval ou dans un canoé, leurs corps faisaient un avec l’objet. Finalement, c’est toute une cohorte de croyances qui défilent dans l’oeuvre, dont les plus remarquables sont la “Mère-d’Eau” – entité féminine diabolique habitant le fond des fleuves et qui renversaient les canoés, et la “Mère-de-l’Or”³⁷ – mythe surgi au temps au XVIII^e siècle, mais dans le même esprit indien consistant à attribuer une “mère” à l’origine de toutes choses ; cette divinité féminine sautait d’un mont vers un autre, dans de grands éclats de feu accompagnés de coups de tonnerres sous terre – il fallait alors la suivre, malgré tous les dangers,

puisque, en tant que gardienne de l’or, son déplacement indiquait des mines certaines à explorer.



Passons au deuxième récit, tout aux antipodes, du point de vue idéologique, mais qui essaie de convaincre le lecteur avec la même force d’arguments, sans faire d’allusions quand même à la marche des premiers siècles.

En 1941, le romancier Jorge Amado décide d’écrire la biographie de son ami Luiz Carlos Prestes, pour dénoncer les terreurs de l’État Nouveau et pour aider les prisonniers politiques qui, comme Prestes, attendaient une amnistie gouvernementale depuis des années, dans leur isolement carcéral, soumis à des tortures continues. L’initiative d’Amado s’associe à d’autres sur le plan national et international, organisées notamment par la mère de Prestes. L’assassinat de la femme de Prestes, arrachée à son époux et envoyée dans un camp de concentration dans l’Allemagne nazie, vient rajouter au drame et intensifie l’appui international à la cause de l’amnistie politique – grâce à ces pressions, la fille de Prestes, née dans une prison allemande, est retirée des mains de la Gestapo et se sauve, mais pas sa mère. La biographie littéraire *O Cavaleiro da Esperança*, magnifie les faits de la “Grande Marche” des années 1924-1927, dans ses versants épique et dramatique, sans faire, par contre, d’allusion à la marche vers l’ouest des “bandeirantes”. C’est l’exaltation du “héros de la liberté” qui est au centre de l’oeuvre, qui se divise en cinq parties : le garçon pauvre ; la marche de la Colonne Prestes ; le chemin de l’exil ; le chant de l’Alliance Nationale Libératrice ; le Cavalier de l’Espérance. Comme il s’agit de marches ratées, étant donné que son héros est en prison, l’accent est mis plutôt sur l’aventure de la marche en soi et sur l’abnégation, le courage et l’intelligence tactique du héros, dont le



choix d'une "guerre de mouvement"³⁸ explique une série de caractéristiques de ces marches, qui l'emportent par la ruse, par une vitesse jugée incroyable et par les distances fantastiques parcourues en zigzag sur des terrains jugés impossibles à être pénétrés. Pour agrandir l'image de Prestes déjà énorme - malgré les campagnes gouvernementales à travers la presse pour le discréditer, voire en offrant des récompenses en échange de sa tête-, Jorge Amado signale toujours dans son récit la grande asymétrie existant entre la "Colonne Prestes" (à peine mille cinq cents hommes au début et cinq cents les derniers jours) et les forces envoyées pour la combattre : des milliers d'éléments armés, qui s'y joignent à chaque étape du trajet, des forces policières des différents Etats, des milices payées par les latifundiaires et des bandes de bandits du sertão payés aussi par les grands fermiers. L'auteur exulte: "le plus grand fait militaire d'un peuple, la plus grande épopée de l'Amérique moderne", qui trace sur la carte "les routes de la liberté du Brésil", qui ouvre "aussi les chemins dans la pensée brésilienne", qui enseigne au peuple "la leçon de la révolte"³⁹, et qui "en traversant des latifundia sans fin transforme la rébellion militaire en révolution sociale"⁴⁰. "Avec la force des événements homériques la Colonne dessine les chemins pour la Révolution brésilienne"⁴¹. Voilà la grande difficulté de ce livre : transformer une marche, visiblement dissociée du peuple⁴², en marche "populaire", en marche "du peuple" et en exalter des bénéfiques qui n'étaient pas là - une marche à peu près semblable à celle du anti-héros *Macunaíma* (1928), déjà exposée ci-dessus, du fait d'un manque apparent de projet. Jorge Amado semble se rendre compte de ce vide à remplir et explique pourquoi, en 1927, la marche s'arrête et le héros s'exile en Bolivie: "Prestes n'avait pas encore trouvé

la solution pour eux [les problèmes]. Il n'avait pas sa base idéologique, et lui-même ne savait pas où il devait mener le peuple, ni quel drapeau déplier"⁴³. Bref, ce sont les représentations imagées des forces contraires de la nature, les distances gigantesques à parcourir chaque jour, les tactiques rusées de la "guerre de mouvement" (un trait nouveau, ce genre de *métis* contre le pouvoir, qui fait école 40 ans plus tard) et les effets de tout cela sur l'imaginaire populaire qui confèrent au livre un peu d'intérêt littéraire, à côté de son intérêt évident de documentaire sur l'époque. Le *topos* de la nature hostile a une présence massive dans le récit, par de nombreuses descriptions de la flore et de la faune infernales, pleines d'épines et de reptiles venimeux, d'animaux sauvages, les étendues énormes des étangs, de pure boue lors des saisons d'inondation, ou des pentes montagneuses impossibles à escalader, "jamais escaladées", les forêts sombres et mystérieuses, une longue série de maladies tropicales, ou des déserts de sable brûlant, sous un soleil et des vents en feu, les fleuves infranchissables, l'absence de chemins. J. Amado incarne la pensée de l'époque : "Prestes était une idée absurde : comment traverser le Brésil sans fin? "Terres du Sans-Fin" [...] Mystérieuses légendes, de typhus, de lèpre, de fièvre jaune, de fièvres de toutes les couleurs, avec une tragique chevauchée sur elle. Un rêve tragique"⁴⁴. Les impasses sont nombreuses, mais il est impossible de retourner en arrière, c'est ou marcher ou mourir: "ils marchent et marchent": "Ils se nourrissent juste de cette fièvre du paludisme pour mener leurs actes héroïques". La marche devient "délirante", les soldats tremblent de froid et de délire au cours des heures: "Le rêve délirant était déjà la Colonne elle-même, un rêve que tant de gens considéraient comme impossible et qu'ils réalisent face à l'épouvante des plus savants états-majors"⁴⁵. Concernant le



peuple superstitieux des “hautes terres” et aussi les soldats de l’armée et des milices déroutées, le héros gagne dans leur imaginaire des dimensions surnaturelles, d’un être aux pouvoirs magiques, qui peut être partout à la fois, apparaître et disparaître soudain, qui ne marche pas, mais vole, qui s’accorde avec la nature, qui crée des colonnes de feu aux côtés de la chevauchée pour la protéger ; le récit évoque aussi les fleuves qui durcissent leurs eaux pour que les soldats les traversent à pied, les filets miraculeux pour attraper les ennemis, bref, les gens du peuple baisant les mains des chefs de la Colonne en les appelant des “évêques” et attribuant à Prestes lui-même les pouvoirs sacrés d’un devin : “Il devinait la pensée de tous, personne ne pouvait rien lui cacher. Pour lui il n’y avait pas de secrets, ni les hommes, ni les animaux, ni la nature sauvage ne pouvaient lui faire face. C’était le plus grand de tous, il était un *devin*”⁴⁶. Dans les derniers jours de la Colonne, qui est déjà à l’extrême ouest du pays, un autre grand chef de marches traverse l’ouest pour se réunir avec ses hommes à Prestes, “Comme un astre en décrivant une orbite hallucinée, avec une rapidité d’épouvante”⁴⁷, il fait neuf mille kilomètres, mais en vain, avant d’entrer en exil au Paraguay: “Son panache de mousquetaire moderne le pousse à des audaces hallucinantes [...] pour raccourcir le chemin, il traverse, à minuit, le campement ennemi qui dormait [...] qui pouvait avoir l’illusion de l’atteindre dans sa chevauchée d’astre?”⁴⁸.

À côté des vieux thèmes de l’imaginaire de la marche, surgit, donc, la figure du héros individuel, presque solitaire, mais sans les traits de la prédestination ou de la prophétie d’un paradis terrestre, puisqu’il s’agit d’un narrateur marxiste qui raconte les prouesses d’un ami devenu aussi marxiste – toutefois le retour annoncé du héros pour rendre la liberté aux “hommes

rédimés” atteste quand même la tonalité messianique et du récit et des propos communistes⁴⁹. D’un autre côté, le thème de la chevauchée fantastique est nouveau, dû aux options tactiques du héros, certes, mais peut-être aussi aux influences de la littérature populaire du nord-est sur l’auteur, un domaine où les héritages médiévaux des chansons de geste sont remarquables et bien au goût du peuple encore de nos jours. La rapidité de la marche et son manque d’ambition matérielle (elle était faite juste contre la corruption de la république), deviennent comme un peu éthérée. Et une fois que ses héros échappent aux déterminations du temps et de l’espace, la marche se verticalise dans sa “trajectoire de météore”⁵⁰, comme l’attestent les images suivantes : marcher comme le vent, être au front comme une étoile dans la nuit, ou un météore, un astre, ou la “montée fantasmagorique” d’une montagne, tous illuminés par des cierges dans la nuit, ou finalement “ils marchent dans le ciel du Brésil, au dessus des sertões.”⁵¹

Or, ce schème ascensionnel dans la représentation de la marche, dont la nature était traditionnellement linéaire, à même le sol, en contact plein avec la terre, semble synchronisé avec l’esprit du temps, puisque au moins deux marches subséquentes s’aideront d’avions : celle organisée par l’État Nouveau et celle, treize ans plus tard, pour la construction de la capitale fédérale sur le plateau central du pays.

Passons au troisième cas. En 1943, l’État Nouveau annonce sa “marche vers l’ouest”, comme une stratégie nécessaire pour intégrer et protéger le territoire - en grande partie toujours méconnu-, dans ces temps de guerre mondiale en raison de chocs d’intérêt entre différents désirs d’expansion; il courait aussi la rumeur selon laquelle les “vides” brésiliens seront occu-



pés par les populations excédentaires des pays en conflit. A la différence de toutes les marches précédentes, la nouvelle expédition vers l'ouest sera organisée et prévue d'une façon bien plus détaillée et assez bureaucratique : une fondation est créée pour la soutenir, un ministère et l'armée sont mis à sa disposition, des avions la soutiendront d'en haut pour indiquer les endroits où aller et leur fournir nourriture, équipements divers et correspondance, des appareils de radio-télégraphie permettront à l'expédition de se maintenir en communication avec les avions, avec la base centrale plantée quelque part dans l'ouest et avec les commandants militaires du projet restés dans la capitale du pays (Rio). Il n'est pas prévu d'emploi de main-d'oeuvre dans la forêt : tous seront recrutés et entraînés d'avance pour le mégaprojet, tout en refusant des candidats urbains, censés ne pas avoir de "résistance" pour la mission (voilà un écho peut-être des marches vers Canudos, dont le fameux rapporteur avait conclu: "le *sertanèje* est avant tout un fort"). C'est là que commence la dénommée "saga des frères Villas-Bôas", des garçons communs de la ville de São Paulo. Ils se présentent et, se voyant refusées leurs candidatures, ils partent tout droit vers le siège du projet et, dûment déguisés en *sertanèjes* (la *métis* de nouveau en action), ils se font passer pour des agriculteurs et maçons. Admis, ils seront vite découverts lorsqu'il faut déplacer un avion embourbé sur le terrain d'atterrissage de la base. Résultat: les trois sont promus et en quelques années finiront par commander les travaux 40 ans durant, toujours dans la forêt; et puis, survient la retraite bien méritée, et le retour à São Paulo, pleins de gloires, nationales et internationales. Qu'est-ce que nous présente leur livre *A Marcha para Oeste* ? A la différence des

deux récits précédents, il s'agit de rapports sur la vie quotidienne, notés presque jour après jour – en fait c'est le journal de l'expédition, qui résulte, en bonne partie, des vrais rapports que les frères devaient envoyer à leurs supérieurs bureaucratiques – des militaires ou le ministre en chef. Dans ces conditions, l'épique annoncé par le titre du livre surgit de manière bien mitigée, puisque le quotidien l'emporte sur lui : le comique joue à plein, à propos de "l'exotique" du langage, des moeurs, des croyances, bref, de la culture des gens modestes embauchés par l'expédition, mais également à l'égard des indiens et de leurs assauts bizarres, et envers finalement le ridicule des différents visiteurs et des gens de passage. Néanmoins le drapeau national est levé accompagné d'un petit discours pour toutes les éphémérides, mais sur fond d'un manque total de communication avec le gros de l'expédition – encore les remarques sur les "deux Brésils": sur place, on ignore tout de l'Histoire de la nation et surtout de la grande guerre en cours. Toute la poésie, sincère ou forgée, des livres précédents s'étiole : la marche se réduit à "un virus de la marche", qui avait "touché", par exemple, un certain comptable qui se présente, en rêvant d'aventures dans la forêt, aux grands chapeaux et à d'autres objets typiques des « bandeirantes », mais qui se voit confiné au rôle de "comptable" de l'expédition. Les changements de campement sont enregistrés comme "fatigants", les épouvantables tactiques menées par les indiens sont considérées comme ennuyeuses, le paysage qui enchante les visiteurs étrangers ne sont pas jugés dignes de crédit (en comparaison avec ceux de Rio), les efforts des avions pour leur indiquer les endroits où tracer des pistes et fixer des tours de contrôle, donnent occasion aussi pour le comique ; le projet lui-même est mis sur la sellette, puisque "des langues venimeuses" auraient dit que "le Brésil



marchait vers l'ouest seulement pour que le président puisse se débarrasser d'un soi-disant gêneur" parmi les proches du palais. Les références aux marches sont inégales : la marche de Rondon, déjà citée ci-dessus, est bien évaluée comme étant à l'origine d'un regard bienveillant envers les indiens, ce qui va constituer d'ailleurs le grand tournant de l'expédition des frères Villas-Bôas. Par contre, la "Grande Marche" de Prestes, qui est en prison, apparaît différemment en deux moments : pour faire remarquer, tout en passant, qu'il s'agissait en grande partie du même itinéraire, c'est à dire, qu'ils marchaient alors sur les chemins déjà ouverts par le rebelle, et pour faire allusion ouvertement aux rumeurs sur les gens de Prestes en tant que grands voleurs de chevaux à travers le pays.

Pour conclure, il faut remarquer quand même la grande dévotion des frères Villas Bôas à la cause indienne, quand ils se voient rogressivement abandonnés par l'État, lorsque la grande guerre s'estompe et que les lignes aériennes internationales peuvent traverser en toute sécurité les régions vides de la carte brésilienne, grâce aux tours de contrôle installées par l'expédition. Les indiens tombent malades et commencent à mourir, en raison du contact avec les civilisés; les vivres viennent à manquer, les équipements se détériorent, la communication manque entre la forêt et la grande capitale et les avions de rechange deviennent rarissimes. C'est là que le récit change de ton et surgit le drame, la lutte pour sauver une idée du projet qui consistait dans la fondation d'un parc naturel pour préserver la nature et les indiens de la région. Les frères Villas-Bôas entament alors de longues marches avec les indiens, les pieds nus et presque sans habits, tout comme eux, par des milliers de kilomètres dans la nature.

Bref, la marche se verticalise dans tous les sens du terme; le ton épique se perd

au profit de l'ironie, pour ensuite, regagner les couleurs sombres

du drame comme dans le livre de Jorge Amado, qui finit par raconter les tortures subies en prison par les prisonniers politiques de l'État Nouveau. La récurrence du *topos* du "bilan de la marche" est toujours de mise: les milliers de kilomètres parcourus à travers des forêts, montagnes, plaines et fleuves inconnus, les chiffres des travaux réalisés contre la résistance de la nature, les villages plantés, les tribus d'indiens conquis "à la civilisation". Deux traits sont remarquables: des revues, quotidiens et la radio transmettent les notices envoyées par les frères Villas-Bôas – évidemment pas n'importe lesquelles: ce sont les visiteurs illustres – des nord-américains en tête de file; ce sont les chefs indiens qui s'offrent de petites promenades à bord des bateaux à moteur ou dans les magnifiques avions de l'industrie étrangère, ou les indiens sauvés par la pénicilline. Finalement, ce que nous jugeons le plus important : cette marche, outre qu'elle n'a pas cherché un paradis, ni même s'être enchantée sur place devant des brebis de paradis, se voue avec obstination à en créer un, mesurant 26 km carrés pour accueillir, dans des conditions naturelles, environ cinq mille indiens protégés de la faim, de la maladie et des voleurs de terres – le Parque National du Xingu, toujours existant. Symboliquement, la marche crée un simulacre de paradis pour les indiens, une sorte d'équivalent de la "Terre Sans Mal", pour racheter peut-être les péchés des premières marches ; et envoie ces images au Brésil urbain pour le consoler du manque du paradis manifestement perdu. Ou presque, comme nous verrons ci-dessous, pour conclure notre panorama mythique.



**L'apothéose de la
marche vers l'ouest :
la capitale du
millenium, le délire "transamazonien" et
le désir du Pacifique**

Trois marches vers l'ouest peuvent être rapidement évoquées, car mieux connues : celle qui incarne les rêves de la "Terre promise" pour la construction de Brasília (1956-1960); le mégaprojet militaire d'une route "transamazonienne" (1970-1973) et le projet le plus utopique de tous, celui d'aller vers le point le plus à l'ouest possible et arriver, de ce fait, aux bords de l'océan Pacifique, en traversant quelques pays hispaniques.

Brasília, "le couronnement de la marche vers l'ouest", plantée "au coeur du pays", est emblématique de l'imaginaire d'un paradis terrestre à venir après l'apocalypse biblique, puisqu'il s'agit d'une ville conçue à partir de la prophétie de Don Bosco (saint italien), selon laquelle la "Terre Promise" serait située un jour entre les parallèles 15° et 20° après la fin des temps. Une fois exclu l'orient, les interprétations étaient certaines qu'il s'agissait du plateau central du Brésil. Les constitutions de 1891, 1934 et 1946 ont prévu et fixé l'endroit précis (un cercle la signalait sur les cartes des écoles). Un président de la république place, finalement, le plan rêvé au coeur de son projet ambitieux de "faire 50 ans en 5" et inaugure la ville utopique le 21 avril 1960. Une ligne droite imaginaire la relie à Machu-Picchu, au Pérou ; toutes les grandes religions de la planète se trouvent représentées dans la nouvelle capitale dans des temples spécialement conçus; son architecture, futuriste pour l'époque, est remplie de symboles ésotériques (par exemple des croix, des pyramides, une évocation géométrique pour la couronne du Christ, etc.); sur place il y a un sanctuaire et un ermitage voués à D. Bosco et un grand

éventail de sectes religieuses est venu de partout avec leurs communautés pour s'y installer et se préparer pour les transformations radicales du troisième *millenium*, comme si la ville était une sorte d'arche de Noé spirituelle.

Les deux pôles extrêmes de la pensée d'un pays se rencontraient : c'est comme si en 1956 le fantasme des 500 ans d'histoire, qui s'approchaient et qui allaient coïncider justement avec la fin du siècle et du millénaire, accéléraient ("faire 50 ans en 5") la conscience rationnelle en face du temps écoulé depuis la "découverte" en 1500 et en face de la constatation d'un paradis jamais retrouvé depuis lors. La vieille croix en bois de la "première messe" – officiée au Brésil lors de la "découverte" –, est venue de Braga/au Portugal (où elle est gardée comme une relique), pour la messe de l'inauguration. L'esprit géométrique de l'urbaniste trace sur un papier blanc une croix, en évoquant l'acte des aventuriers sur les cartes vides : à partir de ce noyau minimaliste, se développe le "plan pilote" de Brasília, sous la forme du dessin basique d'un avion vu d'en haut : un "axe monumental" (Eixo Monumental, une immense avenue de même nom) coupe une autre ligne droite au milieu, en "deux ailes": "L'Aile Nord" (Asa Norte) et "L'Aile Sud" (Asa Sud) - deux avenues, deux aires spatiales. Pour intégrer la ville au pays, on a fait construire "une croix d'autoroutes", venues des quatre points cardinaux vers le centre de Brasília, qui serait "une tour pour contempler le pays"⁵². Cette vocation vers le haut se confirme dans la déclaration de l'architecte : "J'ai cherché [...] des formes nouvelles qui puissent surprendre par la légèreté et la liberté de création. Des formes qui ne s'appuyaient pas sur le sol, rigides et statiques, en fonction de la technique, mais qui au contraire maintenaient les palais comme suspendus, légers et blancs, dans les nuits sans fin du Plateau"⁵³. Pour contrôler



le chantier, on avait construit un “palais” en bois (le “Catetinho”, diminutif pour “Cate-te” – le palais de la présidence de la république à Rio), sur le site “où l’on n’entendait que les onces”, tout “infesté de serpents” où trois mille travailleurs ont déplacé 45 millions de mètres cubes de terre rouge, en bâtissant la ville en trois ans et dix mois. Installé au Catetinho, le président commandait le chantier et le pays, en faisant de cet embryon de ville, encore inachevée, le nombril du pays. Il semble déjà évident que la ville présente toutes les caractéristiques d’une “ville sacrée”: elle occupe un plateau, central, haut de 1.200 mètres, est en outre reliée à une autre ville sacrée en ligne droite (Machu-Picchu), est surgie dans un carré – le “quadrilatère Cruls”, établi par l’astronome de même nom au cours d’une commission sur place en 1891-, est au centre du croisement de quatre routes/points cardinaux, est structurée sur un “axe” central et est comparée à une tour.

Cette marche vers l’ouest s’investit, donc, d’une charge symbolique assez forte: les thèmes du “centre”, du “carré”, du “nombril de la terre”, de “l’Axis-Mundis”, de la convergence des quatre points cardinaux vers un centre aimanté (Brasília n’est pas loin du “centre géodésique” du continent sud-américain) font de Brasília un “centre archétypal”: “l’image de la coïncidence des opposés”, un “foyer d’intensité dynamique”, d’où part le mouvement de l’un vers le multiple [...] tous les processus d’émanation et de divergence, et où se joignent, comme en leur principe, tous les processus de retour et de convergence dans leur recherche de l’unité”⁵⁴. La “Caravane de l’Intégration Nationale”, qui parcourt un total de 7 mille kilomètres, provenant des quatre nouvelles routes convergentes vers le centre de la ville en février 1960, fait “pour la première fois” par terre le trajet qui permet la liaison “entre les points opposés de notre pays”⁵⁵. La “marche” se sert

d’automobiles, certes, mais finit par une grande messe catholique aux côtés de la cathédrale inachevée (sous la forme stylisée d’une grande couronne christique en béton limpide) et un grand “banquet” festif. La notion de “centre” comme “canal de communication” se retrouve d’évidence dans sa double signification – matérielle et spirituelle”: comme pouvoir central « irradiant d’énergie et de progrès » et comme point de liaison vertical (axe) entre la terre et le ciel, en raison de la prophétie de Dom Bosco. Nous sommes confrontés à une sorte de *toponyme mediolanum*⁵⁶, qui concentre dans la notion de centre celle de la perfection et, à la fois, de “plaine centrale”, de “centre de décision” et “de lien qui assure l’unité des différentes parties”. Quant au site mystique, dénommé “La Vallée de l’Aube” (O Vale do Amanhecer), il fait penser au “cinquième soleil”, soleil naissant, placé au centre de la croix des quatre points cardinaux, comme dans les civilisations meso-américaines⁵⁷.

Bref, Brasília, en tant que “couronnement de la marche vers l’ouest”, semble représenter le “centre du monde” d’un peuple, “son point de vue, son point aimanté. (...) le point de jonction entre ce désir, collectif ou individuel, de l’homme et le pouvoir surhumain capable de satisfaire ce désir, [de savoir, d’aimer, d’agir]. Là où se joignent ce désir et ce pouvoir, là est le centre du monde”, pour un peuple.

Mais est-ce bien là le “paradis”, sous la forme de cette ville utopique, si artificielle? Peut-être non. La marche continue.



60

La route “Transamazonienne” – radicalisation géométrique de la marche vers l’ouest

Les “années dorées” (1955-1960) s’estompent; la grande marche surgit alors pulvérisée dans des centaines de manifestations revendicatives sous la forme de petites marches populaires urbaines partout dans le pays, qui perd sa liberté pour 25 ans (1964-1985). C’est juste dans les années les plus sombres de la dictature militaire (1970-1973) que surgit le mégaprojet de la route “Transamazonienne”, qui, dans son *hybris*, transforme Brasília en un simple “point de passage”. Une nette ligne droite perce alors le territoire brésilien depuis son extrême point à l’est sur l’Atlantique (Récife-João Pessoa), jusqu’à son extrême ouest – à la frontière avec la République du Pérou, “aux contreforts de la cordillère des Andes”⁵⁸. La confrontation graphique entre la carte du Brésil et celle de l’Europe exhibe avec fierté la taille du projet : la route désirée dépasse la distance, en ligne droite, de Lisbonne jusqu’au-delà de Moscou. Toujours le besoin affiché de peupler et d’intégrer les “vides” géographiques de l’ouest, au nom de la “sécurité nationale” face à un nébuleux danger externe. Mais les audaces d’Hermès retournent teintées d’inconsistances : faire communiquer la région d’extrême sècheresse du l’est (sertão) avec la région d’extrême humidité à l’ouest (l’Amazonie); bref, “lier la misère à la pauvreté” et les maintenir toutes les deux toujours à l’écart du sud développé. – cela selon la pensée pleine de méfiance des populations impliquées. La poussée prométhéenne, à son tour, évoquait le pouvoir de la technique sur le pouvoir de la nature, pour contester les soucis à l’égard de l’impact écologique évident et envers la singularité des sites aux prises avec de violentes mutations saisonnières. Les images aériennes exhibées à la

télévision montrent la grande masse végétale d’un vert foncé, percée par des hommes et des machines qui y ouvraient une ligne rouge contrastée. Mais des images prises de plus près montrent, progressivement le ravage de la nature, qui dévore les bords de la route et fait craquer l’asphalte parfois au cours d’une seule nuit – ce qui justifiait l’appellation d’ “Enfer Vert” pour l’Amazonie.

Ces années, connues, même internationalement, comme celles du “miracle économique brésilien” entrent en déclin et la “grande marche vers l’ouest” doit s’arrêter, ne laissant que des fragments construits du grand trajet prévu et une “colonisation des vides” partielle et assez critiquée.⁵⁹ La rationalité des mythes d’Hermès et de Prométhée semblent de nouveau l’emporter sur l’ancien rêve du paradis, toujours pas trouvé ni accompli. Mais la longue ligne droite relie deux images symboliques du rond : d’un côté, le “centre” représenté par Brasília et, de l’autre côté, finalement, le “cercle”, un grand cercle, comme déjà montré ci-dessus.

Vers l’est par l’ouest: une marche de cinq siècles vers l’ouest – le désir du Pacifique

La démocratie ressuscite avec difficulté et la vie du pays reprend sa course en 1985. L’approche de l’anniversaire des 500 ans du Brésil coïncide avec celle de la fin du siècle et du millénaire. Le monde a bien changé et le mot *globalisation*, si d’une part il s’avère une hantise pour un pays peu préparé pour la compétition internationale, il réveille, d’autre part, des rêves anciens endormis au long des siècles et qui remontaient à la renaissance – scène d’une autre *globalisation*. Les commémorations des 500 ans se font sous le signe du désenchantement général : De nombreuses manifestations – des “sans-terre”, des “sans-



emplois”, des “sans-abri”, des indiens, des noirs, tous confortés par “l’opinion publique” – essaient de bloquer le grand rituel de la grande messe catholique, renouvelé au même endroit de la “découverte” en 1500. Tout cela faisait preuve de l’épuisement de tous les mythes, si manipulés au long des siècles. Les marches convergent vers le sud de Bahia, le théâtre des événements (et sont, bien sûr, réprimées et mises à l’écart). La marche vers l’ouest semble apparemment enterrée. Et, pourtant, non. Dans cette même année, un projet est présenté par le Brésil dans une réunion de chefs d’état de l’Amérique du Sud à Brasília : la construction de la route “transocéanique”, ou “interocéanique”, ou la “route du Pacifique”, comme l’appelle le côté brésilien. Le rêve ambitieux est celui d’une “intégration de l’Amérique du Sud” et latino-américaine, puisque la liaison entre le point extrême de l’ouest du Brésil au port maritime d’Illo au Pérou, implique la traversée de la route Pan-Américaine qui relie les trois Amériques – l’Amérique du Nord, l’Amérique Centrale et l’Amérique du Sud. Au contraire des autres “marches vers l’ouest”, la route vers le Pacifique se construit quasi discrètement, petit à petit, dans le territoire brésilien. Puis un pont relie les deux pays et, finalement, les travaux se trouvent bien avancés du côté du Pérou, envisageant d’inaugurer en 2010 l’ensemble portuaire aux bords du Pacifique. Les rêves sont grands et vieux de cinq siècles : faire le commerce direct avec l’orient – l’Inde, Chine (et aussi le Japon)⁶⁰.

Or, il semble clair que les extrêmes du temps se renouent au bout de 500 ans : toute l’épopée de la traversée du territoire brésilien, par des marches successives et dramatiques, toujours insatisfaites et toujours affamées par plus d’ouest encore, et comme emboîtées dans un cycle répété de vie-mort-résurrection, trouve finalement son sens. Paradoxalement, en observant le temps

long de l’histoire, tout le désir de l’ouest ne faisait que masquer le même désir de l’est, d’orient, jamais disparu depuis la Renaissance portugaise jusqu’à nos jours. À force de tant marcher vers l’ouest, on arrive à l’est, comme sans doute le prétendaient intuitivement les portugais 500 ans auparavant avec la ruse déjà citée. Le symbolisme du cercle qui recouvre celui de l’éternité, des perpétuels recommencements, exprime l’illimité et l’immuable, puisque sans commencement, ni fin, ni variations, et dont la dynamique implique le mouvement de tourner sur soi-même, qui rappelle le serpent “ouroboros” qui avale sa propre queue: “symbole de manifestation et d’absorption cyclique, [...] il est transmutation de mort en vie et de vie en mort”⁶¹. D’ailleurs, le rôle de grand élément intégrateur de tout un continent, voire de “sauveur”, que s’arroge implicitement le Brésil, fait penser au “V^e Empire du Saint Esprit”, déjà évoqué, et lié aux manifestations messianiques du sébastianisme. Peut-être même qu’inconsciemment, le mythe brésilien très fort de la “démocratie raciale” – du pays qui a réussi l’union entre les races plus différentes dans les limites de son territoire-, amène le Brésil à se voir comme voué à s’investir de la mission prévue pour le grand royaume mythique de paix universelle.

Conclusion

Tout le long chemin argumentatif développé dans cet article peut rappeler le “chemin du serpent”, comme l’a défini le poète portugais Fernando Pessoa, qui se considérait d’ailleurs comme un “nationaliste mystique”; selon lui: “le serpent lie les contraires vrais, parce que, pendant que les chemins du monde sont, ou la droite, ou la gauche, ou du milieu, il [le serpent] suit un



62

chemin qui passe par tous et n'en suit aucun"⁶². Ce serait peut-

être le chemin convenable pour essayer de comprendre la pensée mythique. Du moins, en ce qui concerne notre objet, "la marche vers l'ouest", imprégnée de contradictions qui résistent à une synthèse.

L'ouest semble inspirer des idées de potentialités, virtualités, possibilités d'un devenir-être de bonheur, en raison des rêves anciens sur la "terra incognita", vierge, qui pourrait sans doute abriter un paradis. Les vides signalés en blanc sur les cartes géographiques du pays, la distance et le manque de communication de tout genre ont incendié l'imagination et, avec elle, le désir de pouvoir et de domination. L'hostilité de la nature et les dimensions de la terre ont exercé sur l'homme brésilien une puissante provocation, traduite comme un grand défi qui impliquerait un périple de douleurs, de sacrifices, bref, de possibilités de rachat. Marcher vers l'ouest serait refaire les "pas de la passion" – d'où les dimensions symboliques de la marche en tant que quête d'identité, de raison d'être, d'unité sur le plan matériel (territoire, fusion de races) et surtout d'unité sur le plan spirituel (culture, civilisation), et, ensuite, de la quête d'une place sur le globe, bref, d'un destin, comme nous avons essayé de le montrer.

Comment interpréter globalement toutes ces répétitions de marches, sur le plan de l'histoire ? Mircea Eliade⁶³ avait proposé deux visions différentes de l'histoire à partir du mythe de l'éternel retour, et qui correspondraient à deux types de comportements en confrontation : celui de "l'homme historique", moderne, "qui se sait et se veut créateur d'histoire", et "l'homme des civilisations traditionnelles", doté d'une conception archaïque ou archétypale et anhistorique de l'histoire – qui abolit périodiquement l'histoire, la dévalorise à travers de modèles et des archétypes

transhistoriques et lui attribue un sens métahistorique, cyclique, de significations eschatologiques, au nom de la fatalité, de la volonté divine, du destin.

Le Brésil, dans sa déjà fameuse double face (les "deux Brésils"), se caractérise par la forte coexistence de la tradition et de la modernité, qui semble défier toute prévision d'avenir. Il se peut que le côté passif de fusion et de soumission mythique à la nature l'emporte sur le côté volontariste de la liberté de "faire" l'histoire contre tous les blocages posés par le milieu naturel. Ou bien, se peut-il que cette même conscience mythique de l'espace (mélange d'amour et de peur cosmique envers la nature), puisse inspirer à la rationalisation scientifique de l'espace, des solutions inédites pour la construction d'un paradis sur terre – un paradis "artificiel", toutefois, comme le sont finalement toutes les utopies humaines.

L'histoire brésilienne, du point de vue de la marche vers l'ouest – "ondulation cyclique" sur un fond messianique-eschatologique –, semble concilier, de façon contradictoire, une marche vers le futur qui s'avère être, à la fois, une marche vers le passé. À l'attente du retour au paradis sur terre, vient s'ajouter la hâte d'accomplir vite les prophéties qui le localisent dans un certain espace, en configurant un destin collectif. Dans un pays majoritairement rural, mais doté de zones urbaines assez épaisses et développées, la tradition et la modernité, parfois en conflit, se rencontrent toutefois à l'ombre de leur mythe profond, qui ressurgit en éternelle répétition déguisé sous les apparences du mythe culturel de "la marche vers l'ouest", un mixte de prédestination et de liberté.

Références bibliographiques

- ANDRADE, Mário de: *Macunaíma – o herói sem nenhum caráter*, 18ª edição, São Paulo, Martins Editora, 1979.
- AMADO, Jorge: *O cavaleiro da esperança – vida de Luiz Carlos Prestes*, Rio de Janeiro, Record, 1981.
- BACHELARD, Gaston: *A terra e os devaneios da vontade- Ensaio sobre a imaginação das forças*, trad. de Paulo Neves da Silva, São Paulo, Martins Fontes, 1991.
- BACHELARD, Gaston: *A água e os sonhos – Ensaio sobre a imaginação da matéria*, trad. de Antonio de Pádua Danesi, São Paulo, Martins Fontes, 1989.
- BARREIROS, Eduardo Canabrava: *Roteiro das Esmeraldas*, Rio de Janeiro, José Olympio-MEC, 1979.
- BUENO, Eduardo: *Brasil: terra à vista! – a aventura ilustrada do descobrimento*, Porto Alegre, L&PM, 2003.
- CASSIRER, Ernst: *A filosofia das formas simbólicas – I- A linguagem*, trad. de Marion Fleischer, São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- CASSIRER, Ernst: *A filosofia das formas simbólicas – II- O pensamento mítico*, trad. de Cláudia Cavalcanti, São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- CASSIRER, Ernst: *Ensaio sobre o homem – Introdução a uma filosofia da cultura*, trad. de Tomás Rosa Bueno, São Paulo, Martins Fontes, 1994.
- CASSIRER, Ernst: *Linguagem e mito*, 3ª ed., trad. de J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman, São Paulo, Perspectiva, 1992.
- CUNHA, Euclides da: *Os sertões*. Campanha de Canudos. São Paulo, Editora Tecnoprint, s/date.
- DURAND, Gilbert: *Introduction à la mythologie – mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel, 1996.
- DURAND, Gilbert: *Figures mythiques et visages de l'oeuvre – de la mythocritique à la mythanalyse*, Dunod, 1992.
- DURAND, Gilbert: *Champs de l'imaginaire*, organisé par Danièle Chauvin, Grenoble, Ellug, 1996.
- ELIADE, Mircea: *Mito e realidade*, trad. de Póla Civelli, São Paulo, Perspectiva, 1972.
- ELIADE, Mircea: *Le mythe de l'éternel retour – archétypes et répétition*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Gallimard, 1969.
- FAUSTO, Carlos: *Os índios antes do Brasil*, 3ª ed., Rio de Janeiro, Zahar, 2005.
- FLUSSER, Vilém: *Fenomenologia do brasileiro – Em busca de um novo homem*, organização de Gustavo Bernardo, Rio de Janeiro, Ed. da UERJ, 1998.
- RIBEIRO, Joaquim: *Folclore dos Bandeirantes*, Rio, José Olympio, 1946.
- RICARDO, Cassiano: *Marcha para oeste – a influência da “bandeira” na formação social e política do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1942, 02 volumes
- TAUNAY, Affonso d'Escragnolle: *Índios! Ouro! Pedras!* São Paulo, Melhoramentos, 1926.
- TAUNAY, Affonso d'Escragnolle: *A Grande Vida de Fernão Dias Pais*, 3ª ed., São Paulo, Melhoramentos, 1977.
- VILLAS-BÔAS, Orlando et VILLAS-BÔAS, Cláudio, *A marcha para o oeste – a epopéia da expedição Roncador-Xingu*, 6ª ed., São Paulo, Globo, 1994.





Notes

¹ Selon E. Cassirer, le cœur du mythique serait antérieur à une « unité intuitive » (antérieure aux systèmes linguistiques) et constitué par une « dynamique du sentiment de la vie (Lebensgefühl) », d'où le mythe jaillit, « puisqu'il engage une prise de position, un acte de passion et de volonté » ; les systèmes linguistiques n'en seraient que la surface la plus extérieure. Cf. E. Cassirer : *A Filosofia das Formas Simbólicas II - O pensamento mítico*, traduit par Claudia Cavalcanti, São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 131.

² Cf. Maria Helena Varela : *O heterologos em lingua portuguesa* – elementos para uma antropologia filosofica situada, Rio de Janeiro, Editora Espaço e Tempo, 1996; *Conjunções filosóficas luso-brasileiras*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2002.

³ G. Durand : *Introduction à la mythologie – mythes et sociétés*, Albin Michel, 1996; *Figures et visages de l'œuvre – de la mythocritique à la mythanalyse*, Dunod, 1992 ; *Champs de l'imaginaire*, org ; par D. Chauvin, Grenoble, Ellug, 1996.

⁴ Mircea Eliade : *Mito e realidade*, trad. de Póla Civelli, São Paulo, Perspectiva, 1972; *Le mythe de l'éternel retour – archétypes et répétition*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Gallimard, 1969.

⁵ BARREIROS, Eduardo Canabrava: *Roteiro das Esmeraldas*, Rio de Janeiro, José Olympio-MEC, 1979; RIBEIRO, Joaquim: *Folclore dos Bandeirantes*, Rio, José Olympio, 1946; TAUNAY, Affonso d'Escragnoille: *Índios! Ouro! Pedras!* São Paulo, Melhoramentos, 1926 et *A Grande Vida de Fernão Dias Pais*, 3^a ed., São Paulo, Melhoramentos, 1977; AMADO, Jorge: *O cavaleiro da esperança – vida de Luiz Carlos Prestes*, Rio de Janeiro, Record, 1981; RICARDO, Cassiano: *Marcha para*

oeste – a influência da “bandeira” na formação social e política do Brasil, Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1942, 02 volumes; Orlando VILLAS BÔAS et Cláudio VILLAS BÔAS, *A Marcha para Oeste – a epopéia da expedição Roncador-Xingu*, 6^a ed., São Paulo, Globo, 1994.

⁶ Pour le “sébastianisme”, consulter par exemple, Maria Isaura Pereira de QUEIROZ: *O messianismo (no Brasil e no mundo)*, 2^a ed. revista e aumentada, São Paulo, Alfa-Omega, 1976. p. 161-165.

⁷ QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de: *O messianismo (no Brasil e no mundo)*, 2^a ed. revista e aumentada, São Paulo, Alfa-Omega, 1976; p. 161-165.

⁸ Consulter: BARREIROS, Eduardo Canabrava: *Roteiro das Esmeraldas*, Rio de Janeiro, José Olympio-MEC, 1979; RIBEIRO, Joaquim: *Folclore dos Bandeirantes*, Rio, José Olympio, 1946; TAUNAY, Affonso d'Escragnoille: *Índios! Ouro! Pedras!* São Paulo, Melhoramentos, 1926 et *A Grande Vida de Fernão Dias Pais*, 3^a ed., São Paulo, Melhoramentos, 1977.

⁹ Alcântara MACHADO : *A Vida dos Bandeirantes*, Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980, p. 231.

¹⁰ En 1750, un autre accord diplomatique entre Portugal et Espagne – le Traité de Madrid-, doit corriger la ligne territoriale établie auparavant, en 1494, pour consolider les conquêtes des *bandeirantes* au nom du principe de l'*Uti possidetis* (le droit acquis sur des terres effectivement occupées).

¹¹ Barão do Rio Branco, ou, José Maria da Silva Paranhos Júnior (1845-1912).

¹² Em 1907 Rondon est atteint par une flèche empoisonnée par un indien Nhambiquara, mais il ne s'en venge pas. Il lui a fallu assez de conviction et d'autorité pour faire valoir ses principes positivistes, associés, certes, à ses origines ethniques indiennes.

¹³ Cf. José Carlos CAMARGO et Fabrício



Felippe de LIMA: O positivismo e a geografia em Rondon, dans le site web de l'université paulista-UNESP; www.rc.unesp.br. Et les sites web: www.vidaslusofanas.pt; www.museudotelefone.org.br.

¹⁴ Guerre de Canudos (1893-1897): quatre expéditions de l'armée, totalisant 10 mille militaires, ont combattu une population rurale entre 5 mille et 8 mille habitants, qui ont résisté jusqu'à se réduire à seulement six habitants tous écrasés dans le dernier combat.

¹⁵ Euclides da CUNHA: *Os Sertões – campanha de Canudos*, Rio de Janeiro, Edições de Ouro, s/data, p. 141.

¹⁶ *Ibidem*, p. 133.

¹⁷ *Ibidem*, p. 13.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Cf. par exemple José Augusto DRUMMOND: *O movimento tenentista: a intervenção política dos oficiais jovens (1922-1935), le conflit hiérarchique*, Rio de Janeiro, Graal, 1986; Nelson Werneck SODRÉ: *A coluna Prestes - análise e depoimentos*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

²⁰ Immigrants: italiens, espagnols, allemands, juifs, russes, japonais, portugais, syriens, libanais, polonais, etc.

²¹ Cf. Mário da Silva Brito: *História do Modernismo Brasileiro I- Antecedentes da Semana de Arte Moderna*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, p. 119-122.

²² *Ibidem*, p. 124-125.

²³ Mário de ANDRADE *Macunaíma – l'héros sans aucun caractère*, 18^a édition, São Paulo, Martins Editora, 1978. L'auteur est l'un des deux en tête de file du mouvement, à côté d'Oswald de Andrade.

²⁴ Dans l'île de Marapatá, dans l'embouchure du fleuve Negro, en Amazonie. L'expression "laisser la conscience dans l'Île de Marapatá" appartient au cycle du caoutchouc (XIX^e siècle) et signifiait "être apte à tout faire pour obtenir des richesses", une fois entré dans la forêt amazonienne.

Cf. Manuel Cavalcanti PROENÇA: *Roteiro de Macunaíma*, 5^a édition, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, p. 151.

²⁵ RICARDO, Cassiano: *Marcha para oeste – a influência da "bandeira" na formação social e política do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1942, 02 volumes

²⁶ AMADO, Jorge: *O cavaleiro da esperança – vida de Luiz Carlos Prestes*, Rio de Janeiro, Record, 1981.

²⁷ VILLAS-BÔAS, Orlando et VILLAS-BÔAS, Cláudio, *A marcha para o oeste – a epopéia da expedição Roncador-Xingu*, 6^a ed., São Paulo, Globo, 1994.

²⁸ Cassiano RICARDO: *A marcha para oeste - 1*, p. 246.

²⁹ *Ibidem*,

³⁰ *Ibidem*, p. 104

³¹ *Ibidem*, p. 86. Graphé comme dans l'originel.

³² *Ibidem*, p. 88.

³³ *Ibidem*, p. 270.

³⁴ *Ibidem*, p. 259.

³⁵ *Ibidem*, p. 94. L'auteur cite une déclaration de Teófilo Otoni, proférée en 1844.

³⁶ *Ibidem*, p. 94.

³⁷ Ce mythe existait toujours dans la mémoire des gens dans les années 1950 dans l'État de Rio de Janeiro – ma grand-mère les a entendus de la bouche d'ex-esclaves noirs.

³⁸ Le livre cite les difficultés de l'étudiant Prestes à l'École Militaire à faire passer ce concept de combat, face à la conviction de ses professeurs de la "mission française" sur place, qui prêchaient la "guerre de tranchées", qui produirait, cependant, selon Jorge Amado, la ligne Maginot et l'échec vite des armées françaises en 1940. Cf. Jorge AMADO, op. cit., p. 127. La "guerre de mouvement" sera le modèle suivi par les révolutionnaires de l'extrême gauche au Brésil aux années 1960, cf. note 20.



³⁹ Jorge AMADO: *O Cavaleiro da Esperança*, p. 94

⁴⁰ *Ibidem*, p. 127.

⁴¹ *Ibidem*, p. 97.

⁴² Voir ci-dessous la marche de 1922. D'autre côté, la "Grande Marche" n'accepte des adhésions qu'à la fin, pour remplacer un peu les vides laissés par la mort et les maladies, aux derniers jours. La rapidité de la Colonne empêchait l'"endoctrinement" populaire et, en outre, dû le manque de budget, chargeait trop la population misérable et isolée du sertão, qui en plus, ne comprenait pas ce qui se passait. Cf. note 20 ci-dessus.

⁴³ Jorge AMADO, op. cit. p. 127. La 3ème partie du livre, "Le chemin de l'exil", montre la découverte par Prestes de la littérature marxiste et de son séjour en Russie, qui précède son retour au Brésil, son adhésion au Parti Communiste échoué de 1935 qui l'a mis en prison.

⁴⁴ Jorge AMADO, op. cit., p. 110.

⁴⁵ *Ibidem* p. 143.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 153. Mot en italique dans le livre.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 182.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 182.

⁴⁹ Il faut conférer une approche entre la "Grande Marche" et les épisodes messianiques de la "Guerre de Canudos" déjà citée ci-dessous. À la page 167, Jorge Amado commente le passage de la Colonne par le site de Canudos: "Maintenant Luiz Carlos Preste traverse ces historiques parages, où avait été écrasée une révolte sans direction. Les hommes ignorant tout, sauf la misère des leurs vies. Prestes s'était levé aussi sans direction, sa révolte avait été initialement sans direction. Mais à présent il sait déjà pourquoi il doit lutter. Demain (...) il retournera à se mettre au devant du peuple".

⁵⁰ *Ibidem*, p. 181.

⁵¹ *Ibidem*, p. 99.

⁵² Cf. *Nosso Século* (vol. 4 – 1945-1960). São Paulo, Abril Cultural, 1980, p. 216.

⁵³ Déclaration de l'architecte brésilien Oscar Niemeyer, qui a dessiné les bâtiments de la ville conçue par l'urbaniste Lúcio Costa. Cf. *Nosso Século* (vol. 4 – 1945-1960), São Paulo, Abril Cultural, 1980, p. 216.

⁵⁴ Cf. Jean CHEVALIER et Alain GHEERBRANT: *Dictionnaire des Symboles*, Paris, Seghers, 1973, p. 23. Mircea ELIADE: *Le mythe de l'Éternel Retour*. Archétypes et répétition. Nouvelle ed. revue et augmentée. Paris, Gallimard, 1969, p. 23-29.

⁵⁵ Cf. *Nosso Século* – vol. 4 - 1945-1960, São Paulo, Abril Cultural, 1980, p. 287.

⁵⁶ Cf. Jean CHEVALIER et Alain GHEERBRANT: op. cit., l'article "centre".

⁵⁷ Idem. Le cas de Quetzalcoatl, le dieu aztèque.

⁵⁸ Cf. Darino Castro REBELO: *Transamazônica: integração em marcha*. Rio de Janeiro, CPD-MT Centro de Documentação e Publicações do Ministério dos Transportes, 1973, p. 77.

⁵⁹ Le projet envisageait fixer les populations pauvres au long de la route, mais, une fois la terre domptée et dûment préparée par les masses des déshérités du l'est et du l'ouest, de grandes entreprises du sud du pays s'y installent et délogent tout le monde. Les terres promises pour l'agriculture cèdent la place au grand élevage de bétail qui produit un chômage généralisé et une déforestation gigantesque. Cf. *Nosso Século*, vol. 5 – 1960-1980. São Paulo, Abril cultural, 1980, p. 206-207.

⁶⁰ Cf. "Integração. Saída para o Pacífico receberá mais verbas e atrai empresas" in *Aduaneiras, Informação sem Fronteiras*, www.aduaneiras.com.br, le 02 février 2007. "Ponte bi-nacional", in www.riosvivos.org.br, le 19 janvier 2006.

Criatiane JUNGLUT: "Claque vai do Acre ao Peru para aplaudir Lula", in : <http://>



oglobo.globo.com, le 09 septembre 2005.
Tião MAIA: “Inaugurado o primeiro trecho da Estrada do Pacífico”, in [www. ac.gov.br](http://www.ac.gov.br), le 03 septembre 2001.

⁶¹ Jean Chevalier et Alain GHEERBRANT, op. cit. articles “cercle” et “serpent”.

⁶² Fernando PESSOA: “Le chemin du serpent”, Textos filosóficos e esotéricos, in

Obra em Prosa, vol. 6, Mens Martins: Europa-América, 1986, p. 216; cité par M.H.Varela, op. cit., p. 83.

⁶³ Mircea ELIADE: *Le mythe de l'éternel retour*. Archétypes et répétition. Nouvelle ed. revue et augmentée. Paris, Gallimard, 1969, p. 163 et sq.