



## Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA

Hors-série n° 2 | 2008  
Le Moyen Âge vu d'ailleurs

---

### Racines médiévales du Brésil

Hilário Franco Júnior

---



#### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cem/4082>

DOI : [10.4000/cem.4082](https://doi.org/10.4000/cem.4082)

ISSN : 1954-3093

#### Éditeur

Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre

#### Référence électronique

Hilário Franco Júnior, « Racines médiévales du Brésil », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 2 | 2008, mis en ligne le 23 janvier 2008, consulté le 02 mars 2023.

URL : <http://journals.openedition.org/cem/4082> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cem.4082>

---

Ce document a été généré automatiquement le 2 mars 2023.



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions  
4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

---

# Racines médiévales du Brésil

Hilário Franco Júnior

---

- 1 Chaque pays est, peut-être, un peu énigmatique aux yeux de ses propres citoyens, mais, dans quelques-uns, le phénomène devient sans doute plus intense. Dans ces cas, un certain éloignement physique et émotif de l'observateur est souhaitable. S'agissant du Brésil cela ne pourrait pas être différent, d'où l'importance qu'ont eue pour quelques-uns de ses plus grands analystes de longues expériences à l'étranger. Pour notre pays, le commentaire d'un poète sur le sien est certainement valable : « la Russie, comme tout ce qui est grand, se voit bien seulement à distance <sup>1</sup> ». Distance qui, pourtant, doit être aussi temporelle, pas uniquement spatiale. Or, les interprétations classiques du Brésil partent toujours du « fait » qu'il fut « découvert » en 1500, au début de « l'époque moderne », sans considérer la longue histoire que les colons européens, permanents ou passagers, ont apportée avec eux. Le choix d'examiner le Brésil à partir de sa naissance, et non de sa gestation, a limité, dans une certaine mesure, ces diagnostics de la crise d'identité qui nous a toujours accompagnés en tant que nation. En fait, chaque personnalité collective est constituée, plus que les individuelles, par d'innombrables facteurs antérieurs à son incarnation historique : nier la citoyenneté analytique de ces données réduit la portée de la prétendue compréhension.
- 2 Un bon exemple de cette procédure est un de ces grands livres, peut-être le plus grand, *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda <sup>2</sup>. Nous avons là une interprétation pleine de finesse et d'intelligence qui nous paraît, cependant, comporter une certaine distorsion de perspective. Toutefois la métaphore « racines » n'indique pas comme objet l'arbre visible, le Brésil historique connu, bien ou mal, par tous, mais la partie occulte, souterraine, et que déterminent les caractéristiques de cet arbre énigmatique. Ce grand historien n'a pas, à notre avis, pris convenablement en compte sa propre métaphore. Les racines du Brésil précèdent évidemment le Brésil. Elles sont antérieures à 1500. Elles se trouvent dans la période que l'on appelle traditionnellement le Moyen Âge. Curieusement, ce que l'énorme érudition de Sérgio Buarque de Holanda n'est pas arrivée à comprendre, la sensibilité poétique que son fils a exprimée à travers une autre métaphore, qui a outrepassé son intention immédiate : « Esta terra ainda vai cumprir seu ideal / Ainda vai tornar-se um imenso Portugal <sup>3</sup> ».

- 3 La petite attention dédiée au Moyen Âge par notre plus grand historien était probablement due aux circonstances historiques dans lesquelles il a écrit et aussi à son admiration pour la culture renaissante. Quant à ce dernier point, il a été observé avec raison l'attraction de l'auteur pour la Renaissance, dont le modèle de civilisation aurait été adopté par le Brésil<sup>4</sup>. Nier ou accepter la Renaissance des XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles comme rupture historique est un sujet complexe et captivant, mais secondaire pour nos objectifs dans la mesure où la portée de ce phénomène historique a été limitée au Portugal<sup>5</sup>. Quant au premier point, il a déjà été mentionné le fait qu'un des traits distinctifs du travail de Sérgio Buarque, par rapport à celui d'autres « inventeurs » du Brésil, était justement sa vision de l'avenir parce qu'il écrivait à un moment où le pays connaissait une transition économique, sociale et politique accélérée<sup>6</sup>. De toute façon, le contexte historique et historiographique du livre l'a conduit à quelques imprécisions. Pour n'en prendre qu'un seul exemple, il voit le *mutirão* – la coutume de l'effort collectif que les paysans utilisent pour déboiser, planter, construire des maisons et filer du coton – d'origine indigène, pour se baser sur l'aide réciproque et s'accompagner de festivités<sup>7</sup>.
- 4 Sans nier la possible influence des natifs dans cette forme de travail de groupe – l'étymologie du mot est peut-être *Tupi* –, on ne peut pas minimiser la connaissance de telles habitudes de la part des colons européens qui arrivaient au Brésil. L'économie seigneuriale du Moyen Âge avait rendu nécessaire l'association des paysans pour la réalisation de tâches pour lesquelles chaque famille n'avait pas séparément les moyens. C'était le cas de l'*aradura*, parce qu'aucun paysan ne possédait la quantité de bœufs nécessaires pour tirer la charrue (*arado*). C'était le cas de la récolte, qui avait besoin d'être accomplie en peu de temps dans de vastes régions, ou celui de la construction de maisons, faite pendant les intervalles des travaux agricoles, ce qui signifiait rassembler la pierre et le bois nécessaires, les transporter jusqu'à la parcelle de terrain, bâtir la petite maison et les couvrir avec un tressé de feuillages. Celles-ci et d'autres formes de coopération rurale se produisent dans toute l'Europe médiévale, y compris au Portugal, où il y a encore peu de décennies on pouvait les observer, surtout dans la région du Minho, d'où sont partis beaucoup de colons vers le Brésil<sup>8</sup>.
- 5 Il est fondamental de prendre en compte le fait que l'expérience coloniale moderne des Ibères a, dans une certaine mesure, prolongé son expérience coloniale médiévale, qu'à la conquête de l'Amérique sur les païens indigènes correspond la reconquête de la péninsule sur les « païens » maures. Le cri guerrier traditionnel dans celle-ci, invoquant Santiago, a été utilisé dans celle-là, par exemple au Maranhão au début du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>9</sup>. Dans les deux cas, le processus n'était pas œuvre des segments les plus progressistes de la société, bien que ceux-ci en aient profité dans un deuxième temps. Tandis que la colonisation anglaise de l'Amérique fut réalisée par des segments sociaux modernes, des gens qui cherchaient de nouveaux horizons, la colonisation portugaise fut accomplie par des segments médiévaux, qui avaient l'intention de reproduire sur un autre théâtre, plus large et plus riche, l'intrigue historique précédente.
- 6 Cela ne signifie pas nier ou minimiser les ruptures, les innovations, les éléments modernes présents dans la colonie portugaise depuis ses premiers moments. Mais c'est justement parce que la surévaluation historiographique de ces éléments a empêché la perception des éléments médiévaux, que cette étude met l'accent sur les continuités, c'est-à-dire sur les éléments historiques déjà désuets dans la métropole, ou en chemin de l'être, néanmoins introduits avec énergie dans la colonie, raison pour laquelle ils ont

survécu à la séparation politique par rapport à la métropole et produisent encore le climat d'archaïsme présent dans plusieurs facettes du Brésil. Aucun diagnostic, et par conséquent aucun pronostic, du Brésil ne seront possibles sans prendre en compte l'héritage médiéval qui agit encore sur le pays.

- 7 Celui-ci est d'une duplicité évidente même pour le visiteur distrait : quartiers pauvres à côté de bâtiments imposants, régions retardées à côté d'autres avancées, pratiques sociales et culturelles traditionalistes à côté d'usages contemporains. Situation définie de multiples façons : par Buarque de Holanda comme constitution, après l'abolition de l'esclavage (1888), d'un Brésil « américain » dans le sud-sud-est opposé au Brésil ibérique du nord-nord-est ; par un sociologue comme l'existence de « deux Brésils », séparés « par des différences d'âge », un moderne, un autre archaïque ; par un ethnologue comme « terre de contrastes », où « les époques historiques s'embrouillent les unes dans les autres » ; par un économiste comme « Belinde », soit un pays imaginaire, qui mélange une petite région riche comme la Belgique et une immense région pauvre comme l'Inde. Évaluations correctes qui ne conduisent pas, cependant, à une explication correcte de l'origine du tableau décrit <sup>10</sup>. Il n'est pas possible, bien sûr, au contraire de ce que l'on a souvent fait, d'attribuer tous les contrastes nationaux uniquement au capitalisme sauvage récent. Avant l'installation de celui-ci, le journaliste et écrivain Euclides de Cunha a remarqué qu'un voyage dans le Brésil est un déplacement dans le temps, pas seulement dans l'espace. Un historien a développé l'idée : notre pays est une juxtaposition d'époques, la contemporaine des grandes villes proches au littoral, l'impériale (1822-1889) des petites villes de l'intérieur, la coloniale des villages, la néolithique des régions indigènes <sup>11</sup>. Mais, comme on le voit, en respectant la plus stricte chronologie, Calmon a, lui aussi, éliminé de son analyse le Moyen Âge.
- 8 Même le saut qualitatif postérieur de l'historiographie nationale n'a pas évité qu'elle ait continué de laisser de côté, presque entièrement, la contribution médiévale dans la formation du Brésil. Peut-être non seulement par traditionalisme chronologique, mais aussi – à cause d'un préjugé toujours ancré à l'égard du Moyen Âge – par refus inconscient d'accepter nos facettes médiévales, de nourrir ce que Nelson Rodrigues a appelé un « complexe de corniaud [...] l'infériorité dans laquelle le Brésilien se place, volontairement, face au reste du monde <sup>12</sup> ». C'est pour cela qu'il fallut un spécialiste étranger, le mexicain Luis Weckmann, pour que la présence du Moyen Âge dans la vie brésilienne puisse être étudiée – d'ailleurs avec une faible répercussion, fait significatif –, quoique limitée à l'époque coloniale. En tout cas, il a observé, avec raison, que les métropoles ibériques n'ont pas connu une Renaissance pleine qui ait fonctionné, comme dans d'autres parties de l'Europe, comme transition entre la « médiévalité » et la modernité. Pratiquement pas touchés par la culture de la Renaissance, l'Espagne et le Portugal ont continué de produire au XVI<sup>e</sup> siècle une littérature chevaleresque tardive, des écrits mystiques et un type nouveau de moines-guerriers, les Jésuites. En Amérique ibérique, conclut-il, l'automne du Moyen Âge est arrivé à peine au XVII<sup>e</sup> siècle <sup>13</sup>.
- 9 Si cette constatation peut être acceptée dans ses lignes générales au plan institutionnel, politique et économique, elle ne peut néanmoins pas l'être sur le plan social, culturel, religieux et psychologique. Plusieurs éléments médiévaux ont continué à être présents aux époques suivantes et quelques-uns jusqu'à nos jours. Mais pour les saisir, il est nécessaire d'agrandir le champ temporel observé et le corpus documentaire examiné, de changer la méthode de travail. On doit donc prêter attention à l'Europe

médiévale en général et au Portugal en particulier. Cependant, le soin de l'historien pour ressusciter les fragments morts du passé ne suffit pas, il faut aussi un regard d'ethnologue sur les manifestations vivantes du présent que porte cet héritage. Tout le matériau disponible, même celui apparemment moins noble que les chroniques, les chartes et les objets archéologiques, doit être analysé. En effet, on sait aujourd'hui que le document historique, de même que l'ethnographique, gagne ce statut quand ils sont utilisés en tant qu'indices des questions qui leur sont posées : ce ne sont pas les sources qui créent l'historien et l'ethnologue, mais l'inverse.

- 10 Ce matériau élargi ne révèle pas seul l'objet en question. Il doit être traité par une méthode appropriée. La « méthode régressive » de Marc Bloch est une possibilité intéressante, parce qu'elle propose d'aller du moins connu au plus connu, de passer le film « dans le sens inverse », de faire un fréquent va-et-vient entre passé et présent. L'autre possibilité est « l'anthropologie historique », aux multiples perspectives : chronologiques, qui sont centrées sur la longue durée, les faits répétés, le quotidien, la mentalité ; sociologiques, qui analysent le groupe et la dynamique de ses sous-groupes sexuels, fonctionnels et d'âge ; et culturelles, qui réévaluent le charisme – officiel et marginal – et la civilisation matérielle – techniques, savoirs, corps, alimentation, etc.<sup>14</sup>. Dans le croisement et l'adaptation de ces deux propositions, nous pouvons penser à une ethnologie rétrospective, c'est-à-dire qui examine les thèmes de la deuxième dans la séquence de la première. On peut, ainsi, espérer que sa diachronie inversée puisse ouvrir des fenêtres pour des regards synchroniques qui ne se laissent pas tromper par les acculturations réciproques.
- 11 C'est avec ce large regard que nous essaierons de vérifier que subsiste, dans certaines parties du Brésil, un Moyen Âge encore un peu plus long que celui défini pour l'Europe par Jacques Le Goff. Bien entendu, nous ne parlons pas proprement d'un Moyen Âge brésilien, mais d'un système de valeurs médiévales au Brésil. Comme Mário Martins l'a bien perçu, « la façon médiévale d'être et de se sentir, sa vision du monde et aussi son contenu poétique et social [ont été prolongés] dans le nord-est brésilien, où le pouvoir central n'a pas toujours réussi à s'imposer, ce qui a créé une espèce de vie féodale, avec la psychologie correspondante », parce que « le Moyen Âge n'est pas une époque, mais plutôt une certaine façon d'être dans le monde »<sup>15</sup>. Toutefois, il faut distinguer deux situations de sens divers, quoique proche dans la forme. Il y a un certain nombre de phénomènes de l'histoire brésilienne qu'on pourrait être tenté à classer de médiévaux, mais qui sont en fait des réalités anthropologiques repérables dans plusieurs époques et sociétés. L'illettrisme ou la violence sociale, par exemple, sont médiévaux seulement par métaphore ou par analogie. D'autres caractéristiques brésiliennes, en revanche, peuvent être légitimement qualifiées de médiévales car proviennent d'une continuité historique, explicite ou latente, de longue durée. Elles sont les fruits de racines médiévales. En plus, il faut considérer que certains traits médiévaux par métaphore gagnent un sens plus littéral dans un contexte globalement médiéval, comme dans les deux exemples ci-dessus.
- 12 Dès lors, il serait simpliste de classer le Brésil actuel comme médiéval au nord et au nord-est et moderne au sud et au sud-est. Ceci pour deux raisons. Du point de vue événementiel, parce que les colons Portugais et leurs descendants se sont dispersés, bien qu'en des périodes et en intensité inégales, sur la majeure partie du territoire brésilien actuel. Mais également, parce que plus tard la migration interne – qui a impliqué 10 % de la population totale en 1950 – surtout dans le sens nord-sud, a

favorisé, dans une phase initiale, la circulation d'un système de valeurs médiévales, avant qu'il ne s'affaiblisse dans une deuxième phase face aux pressions de la culture dominante dans la région d'installation. Du point de vue épistémologique, parce que la dynamique historique globale résulte des rythmes asymétriques de chacun des niveaux – que nous appelons aujourd'hui politique, institutionnel, économique, social, culturel, religieux, mental – du vivre collectif.

- 13 Ainsi, nous pourrions plus pertinemment définir le Brésil actuel comme l'interaction de régions de « médiévalité » avec des enclaves de modernité, et de régions de modernité avec des enclaves de « médiévalité ». C'est ce contraste qui attire l'attention et explique la dynamique historique propre du pays. Les fortes oscillations dans la trajectoire nationale du siècle dernier ont résulté de conceptions de mondes et de rythmes historiques différents, dont le rapport est devenu de plus en plus difficile avec la nouvelle vague d'immigration européenne et asiatique au tournant des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles et avec le progrès de l'industrialisation et de l'urbanisation à partir du milieu du XX<sup>e</sup> siècle. De toute façon, les « structures fondamentales [qui] persistent dans la société européenne du IV<sup>e</sup> siècle au XIX<sup>e</sup> 16 » siècle sont pour l'essentiel les mêmes qui persistent au Brésil du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle.
- 14 Comme de telles structures sont nombreuses et ont une histoire complexe, au lieu de donner une vision trop rapide et superficielle de toutes, il vaut mieux essayer d'en examiner moins imparfaitement quelques-unes.

La société seigneuriale

- 15 Début 2001 on a beaucoup critiqué un député fédéral qui, lors du recrutement d'assistants, a essayé de justifier le fait d'engager des parents, en argumentant qu'« ils ne peuvent pas être punis [n'étant pas contractés] parce qu'ils sont mes parents ». Quelques mois plus tard, on a aussi discuté de la résistance du Judiciaire concernant l'article de la réforme qui empêchait le recrutement de parents jusqu'au deuxième degré. En tout cela, on a peu considéré le fait que cette conduite n'est pas exclusive de segments fortement corporatifs : une recherche de l'institut *Vox Populi* réalisée au début de 2000 a révélé que si 59 % des personnes interrogées étaient contre le recrutement de parents de la part des parlementaires, 46 % n'hésiteraient pas en faire autant s'ils occupaient une fonction publique 17.
- 16 Nous avons là une version nationale et courante d'un phénomène analysé par Norbert Elias. Ce qui est vu comme corruption d'un point de vue externe, est considéré comme procédure logique par la praxis sociale à certains moments de la formation de l'État. Le fait que quelqu'un occupe une place sociale d'importance et ne favorise pas la famille est considéré comme une attitude moralement répréhensible, c'est une trahison 18. Une telle vision commune aux politiciens et aux citoyens dans un État démocratique et de droit à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, n'est pas structurellement très différente de celle des seigneurs féodaux servis à la cour par leurs proches parents. À l'intérieur de la parentèle de la société féodale, les liens collatéraux étaient valorisés, surtout les neveux, d'où viendra plus tard comme on le sait le mot « népotisme ». Il est curieux de voir comme l'acte de naissance du Brésil se clôt par une demande quasi « népotiste » : le notaire monarchique, Pero Vaz de Caminha, a sollicité du roi qu'il pardonne à son gendre, qui avait été exilé. À sa mort, l'année suivante, celui-ci sera nommé pour le remplacer 19.
- 17 Il s'agissait, en dernière analyse, de la conception de *familia* ou *mansio*, ensemble d'individus unis par des liens de solidarité variés, conception d'origine germanique qui

soumettait le comportement de chacun de ses membres aux habitudes de sa tribu et à la condition sociale de son groupe. Il y avait plus une communauté (*Gemeinschaft*) qu'une société (*Gesellschaft*). La conception est, en gros, la même à l'intérieur du Brésil d'aujourd'hui. Carlos Rodrigues Brandão affirme que la famille y est « l'unité de référence qui rend toute personne membre légitime d'une parentèle et du voisinage d'un village. Personne n'offense João, mais "le fils de Vicente et de Maria" et, par extension, il offense ses frères, ascendants, enfants et autres parents. L'offense se tourne contre tout le groupe domestique, parce que celui sur qui l'offense retombe est considéré comme une personne seulement de par son appartenance à telle famille <sup>20</sup> ».

- 18 Face à l'impuissance de l'État et à la dureté des conditions de vie sociale, les relations pseudo-familiales – essence de la féodalité – prévalent dans le Brésil actuel. C'est le cas des relations corporatives, qui ont beaucoup gagné en force de nos jours, malgré le retard dans l'organisation des corporations au Portugal médiéval – où elles sont nées à peine à la fin du xv<sup>e</sup> siècle – et leur faiblesse au Brésil colonial, où les artisans changeaient fréquemment d'activité <sup>21</sup>. Ce que la société seigneuriale n'avait pas créé auparavant dans le monde luso-brésilien, les conditions plus récentes l'ont fait à partir de ses racines médiévales. Ainsi, comme au Moyen Âge, les corporations pouvaient éventuellement s'opposer aux autorités publiques. D'innombrables fois dans l'histoire récente du Brésil, une catégorie professionnelle a désobéi aux déterminations du pouvoir institué ou s'est placée au-dessus de lui, comme par exemple l'armée, appelée simplement « corporation » par ses membres. Le pouvoir judiciaire en est un autre exemple. Récemment, il a défendu – par la voix d'un ancien ministre de la Justice – un système spécial de retraite pour ses membres prétendant que cela ne serait pas un privilège mais une « prérogative », à la rigueur le « droit du peuple de récompenser sa magistrature », fonction qui est un « apostolat sacrifié » <sup>22</sup>.
- 19 Cependant, le monde corporatif brésilien n'est pas homogène, il présente une forte hiérarchisation à l'intérieur des corporations – *popolo grasso* et *popolo minuto* pour reprendre la terminologie de la région la plus fortement corporatiste du Moyen Âge, celle des communes italiennes – et entre les corporations – à Florence, les sept *arti maggiori*, cinq *arti medie*, neuf *arti minori* <sup>23</sup>. Comme dans les villes médiévales, des tensions explosent quelquefois entre les corporations. C'est le cas des vraies batailles entre groupes de supporters de clubs de football ou de chocs entre factions criminelles, soit dans les quartiers pauvres, soit dans l'espace théoriquement mieux contrôlé par l'État, celui des prisons. Dans celle de Benfica, à Rio de Janeiro, en 2004, des membres du groupe appelé Comando Vermelho ont trucidé quelques rivaux du Terceiro Comando et ont joué au football avec leurs têtes. D'autres fois, les tensions sont intracorporatives, même au sein de l'État. Dans une certaine mesure, la société brésilienne, comme la société médiévale, permet la survie seulement de ceux qui sont protégés par un groupe quel qu'il soit. L'État, en tant que représentant à mi-chemin des intérêts de tous les citoyens est faible. Plus que l'État, ce qui paraît exister c'est un chevauchement de corporations, légales et illégales, légèrement articulées entre elles.
- 20 Mais l'esprit est toujours patriarcal. D'où l'existence de dirigeants syndicalistes qui sont en poste depuis des décennies ou qui transmettent le pouvoir à leur fils. En effet, la grande famille, médiévale ou brésilienne, laisse une autorité presque illimitée aux mains du patriarche. À l'intérieur de la cellule fermée de la famille patriarcale, le pouvoir du seigneur sur la masse des esclaves, sur le groupe des domestiques et sur les parents les plus proches est immense. À la période coloniale son pouvoir s'exerçait

même sur la vie des membres de la famille, sans que le pouvoir public n'intervienne<sup>24</sup>. Cette situation amène à comparer la société à une vaste famille, à un corps humain dont la tête serait le seigneur de caractère patriarcal. Cette analogie anthropomorphique du corps social a des racines ibériques profondes : au VII<sup>e</sup> siècle, une loi définit le roi comme la tête qui conduit les « sujets membres » (*subtita membra*)<sup>25</sup>, analogie postérieurement développée et diffusée dans toute l'Europe. Au XII<sup>e</sup> siècle, Jean de Salisbury a affirmé que, dans le corps social, les paysans représentaient les pieds, pour lesquels « l'attention de la tête est particulièrement nécessaire, [...] car sans les pieds aucun corps, tout robuste qu'il soit, ne pourra marcher tout seul<sup>26</sup> ». C'est de cette conception médiévale que s'inspire le chroniqueur Jésuite du XVII<sup>e</sup> siècle au Brésil, pour qui les esclaves noirs sont « les mains et les pieds des *senhores de engenho*<sup>27</sup> ». Encore au XIX<sup>e</sup> siècle, un savant concevait l'État comme une vaste famille, dont le patriarche est la « tête » du corps social<sup>28</sup>.

- 21 Ce personnalisme qui a gouverné les relations sociales médiévales a engendré – et engendre encore au Brésil – la faiblesse des institutions et des normes impersonnelles. « La période qui vit l'épanouissement des relations de protection et de subordination personnelles [...] fut marquée également par un véritable resserrement des liens du sang : parce que les temps étaient troublés et l'autorité publique sans vigueur, l'homme prenait une conscience plus vive de ses attaches avec les petits groupes, quels qu'ils fussent, dont il pouvait attendre un secours. Cette citation pourrait faire référence dans l'histoire brésilienne tant à la société sucrière du XVII<sup>e</sup> siècle comme à celle du café, au XIX<sup>e</sup> siècle. Mais le passage que nous avons remplacé par des réticences parle de « l'état social que nous nommons féodalité »<sup>29</sup>. Dans celui-ci, comme dans le Brésil d'aujourd'hui, il y a une certaine non-distinction entre chose publique et chose privée. Il est vrai qu'en théorie le Moyen Âge a conservé ces concepts originaires de l'État romain de l'Antiquité. Sur le plan pratique, cependant, la société féodale a émué la frontière entre les concepts. Elle les a interpénétrés, exactement comme dans le cas brésilien, où la chose publique n'est pas vue comme appartenant à tous, mais comme n'appartenant à personne, ou mieux, comme étant à qui prend possession d'elle avant les autres. La moralité de la maison est différente de la moralité de la rue. Ce qui est interdit dans l'espace privé est permis dans l'espace public, et vice versa<sup>30</sup>.
- 22 La structure seigneuriale du Portugal médiéval fut transplantée dans les grandes propriétés de la période coloniale dédiées à la culture de la canne à sucre et à la fabrication du sucre (*engenho açucareiro*). Là, la vie quotidienne ressemblait beaucoup à celle des seigneuries féodales. Toutes les deux étaient des organismes complets, avec chapelle, ateliers, potagers, étables et tout le nécessaire pour une vie indépendante. Les *engenhos* possédaient aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles des dizaines, voire des centaines, d'hommes armés pour se défendre contre les sauvages (*selvagens*) ou les corsaires<sup>31</sup>, comme les domaines ruraux aux IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles contre les attaques des « sauvages » (*cruenti*) normands<sup>32</sup> ou les pirates sarrasins, et ceux du XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles contre des rivaux locaux. Les *senhores de engenho*, par sécurité et par précaution, enterraient à la maison les bijoux et l'or, comme l'avaient fait les seigneurs médiévaux jusqu'au X<sup>e</sup> siècle<sup>33</sup>. Cette situation se produisait encore aux XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles dans des endroits aussi éloignés que le Maranhão et Rio de Janeiro.
- 23 Bien qu'inégale, ou pour cela même, la société seigneuriale brésilienne signifia une forte possibilité de métissage, réalité du Portugal médiéval qui, avec des éléments et des proportions autres, fut transférée vers les terres du Nouveau Monde. Dans la

métropole, la domination musulmane avait établi des rapports interraciaux, initialement difficiles, mais qui ont favorisé, tout de même, un certain croisement, en particulier entre des esclaves chrétiennes et des maîtres maures. Avec la Reconquête, la situation fut inversée et intensifiée. Du milieu du XI<sup>e</sup> siècle au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, le nombre d'esclaves maures, utilisés surtout pour des tâches domestiques et artisanales, a beaucoup augmenté<sup>34</sup>. Ce fut dans cette ambiance favorable au mélange des races que sont arrivés plus tard les noirs africains. Entre 1441 et 1505, à peu près 150 000 esclaves noirs ont été emmenés au Portugal : à Évora, il y avait en 1466 autant de noirs que de blancs ; à Lisbonne, en 1535, vivaient plus d'esclaves que d'hommes libres. Au XVI<sup>e</sup> siècle, ils constituaient un cinquième de la population<sup>35</sup>. Cela veut dire que les Portugais étaient déjà métis lorsqu'ils arrivèrent en Amérique, ce qui a facilité le mélange racial dans la colonie<sup>36</sup>. Mais, comme il s'est produit dans le cadre d'une société seigneuriale, cela a élargi les fossés sociaux et a durci les hiérarchies.

- 24 Selon un processus bien connu de l'Europe des XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles<sup>37</sup>, au Brésil aussi les valeurs seigneuriales ont contaminé d'autres strates sociales. L'inégalité a même été acceptée. On a déjà montré qu'à Rio de Janeiro au cours des premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, il y avait une énorme concentration de revenu, avec 10 % des plus riches possédant presque 70 % de la richesse totale, chiffres comparables à ceux d'aujourd'hui, deux siècles plus tard<sup>38</sup>. Mais, à la différence de ce qu'affirme le titre d'une de ces études qu'on vient de citer, il ne s'agissait pas d'« archaïsme comme projet », mais du poids inertiel d'un archaïsme historique présent tant dans les élites qui en bénéficiaient – qui pour des raisons objectives et subjectives ne voyaient pas pourquoi changer la situation – que dans les masses – qui la considéraient comme une donnée naturelle, même si elle était désagréable ou injuste. Cette situation a évidemment créé dépendances et clientélismes, qui prolongeaient en zones urbaines un cadre originellement rural qui n'a pas encore totalement disparu dans le Nord-Est.
- 25 Ce phénomène de clientélisme et de patronage, proche de celui qui avait existé en Europe médiévale, est connu au Brésil sous le terme de *coronelismo*. Les « colonels » étaient les puissants qui, à travers la distribution de faveurs, ont constitué une « famille » au sens féodal. Chaque père symbolique – correspondant au *senior* –, protecteur, distributeur et commandant, en échange de fidélité, donnait à chacun de ses fils adoptifs (jeune, *vassalus*) des biens et des droits. Devant cela, il n'est pas étrange que pour des siècles on ait tellement sous-estimé au Brésil l'esprit de la routine, de l'organisation et de l'effort continu. C'est ce que prouve l'épopée coloniale de la société du sucre. En effet, malgré son apparence d'entreprise rationnelle, cette étape de la vie économique coloniale fut, elle aussi, une occupation aventureuse de l'espace, et « non une civilisation typiquement agricole<sup>39</sup> ». L'exploitation prédatrice de la terre, conséquence de l'abondance d'espace et de la pauvreté de ressources technologiques, avait d'évidents antécédents médiévaux. Elle continue à être pratiquée, en particulier en Amazonie.
- 26 Dans la conquête américaine, c'était la loi du plus fort qui prédominait autant que pendant la reconquête de la péninsule. Le succès de quelques individus produisait la marginalisation d'autres, avec les inévitables tensions psychologiques et sociales. Les premiers habitants européens de la colonie furent, d'ailleurs, exilés et déserteurs<sup>40</sup>. Ainsi, de même que la violence sociale et la faiblesse institutionnelle de l'Europe autour de l'an Mil avaient produit le phénomène que Pierre Toubert a appelé *incastellamento*<sup>41</sup>, dans certaines régions du Brésil, encore aujourd'hui, des latifundiaires prennent la

protection des terres en main, en embauchant des hommes armés pour empêcher l'invasion de la part des dépossédés – et quelquefois aussi pour maintenir vraiment en esclavage la main-d'œuvre. Bien que sans l'*immunitas* et le droit de *ban*, dont bénéficiaient leurs prédécesseurs médiévaux, ces latifundiaires ont, eux aussi, des pouvoirs politiques inaccessibles au commun des citoyens. Dans les grandes villes, l'*incastellamento* est tardif – dernier quart du *xx<sup>e</sup>* siècle – et se rencontre sous des formes atténuées (sans droits politiques), mais il existe quand même. Les riches dans de grandes villas et la classe moyenne dans de bons appartements s'entourent de hauts murs protégés par des fils électrifiés, des alarmes et dans des points stratégiques de petites tourelles avec des gardes armés.

- 27 Le personnalisme des rapports sociopolitiques – opposé au fonctionnalisme qui dilue les familles patriarcales au sein d'un État dans lequel et pour lequel chaque citoyen joue des rôles impersonnels et objectifs – a généré la sociabilité que Buarque de Holanda a définie comme celle de l'« homme cordial ». C'est-à-dire, comportement en apparence hospitalier, généreux, franc, chaleureux, mais qui, en vérité, cache des émotions profondes et révèle la difficulté d'établir rapports sociaux matures. Le Brésilien résiste à la notion ritualiste de vie, à la civilité qui implique certaines contraintes. La cordialité brésilienne est le contraire de la politesse. Il préfère les formes de traitement familières, qui dénotent l'intimité, à celles de respect, de révérence, d'où l'habitude de l'usage exagéré du diminutif, qui prétend exprimer une familiarité avec les gens et les objets, d'où, aussi, « l'intimité presque irrespectueuse » dirigée vers les saints, expression d'« une religiosité de surface ». Dans cette analyse intéressante, un des points forts de son livre <sup>42</sup>, Buarque de Holanda a perçu le caractère médiéval d'une pratique très brésilienne : la tendance à l'omission du patronyme dans le traitement social est la continuité et l'intensification d'une habitude médiévale, parce que les noms de famille n'ont surgi qu'au *xii<sup>e</sup>* siècle.
- 28 Néanmoins, il n'a pas remarqué que la religiosité plus formelle que spirituelle vient, elle aussi, du Moyen Âge. En fait, opprimés par des conditions matérielles difficiles et impressionnés par les forces de la nature, les gens de cette époque avaient tendance à extérioriser leurs sentiments religieux. La communication avec le monde divin survenait à travers des gestes, des mots, des objets, plus que par réflexion et intériorisation. Les saints n'étaient pas respectés pour leurs vertus, mais pour leurs pouvoirs. Quand un saint ne satisfaisait pas la demande du fidèle – c'est-à-dire n'accomplissait pas sa fonction de protecteur – il était puni, offensé et battu. Parfois, les images sacrées étaient séquestrées, y compris celles du Christ, pour obliger les pouvoirs supérieurs à satisfaire les demandes humaines. Au Portugal, cela ne fut pas différent du reste de l'Europe médiévale. Cette pratique se prolongea tout au long de plusieurs siècles, malgré le combat de Martinho de Braga au *vi<sup>e</sup>* siècle, des *Ordenações do Reino* en 1403 et des *Constituições* synodales de Braga en 1697, et se maintient au moins jusqu'au milieu du *xx<sup>e</sup>* siècle <sup>43</sup>. Ces manifestations au Brésil colonial et actuel ne sont donc pas étranges.
- 29 Sérgio Buarque n'a pas non plus perçu le caractère médiéval des modalités de traitement social préférées par les Brésiliens. En fait, le Moyen Âge avait tendance à employer ces formes linguistiques, sauf dans des cas très particuliers. Cela découlait, probablement, du climat social perturbé des premiers temps et peut-être du christianisme primitif qui stimulait un rapport intimiste entre monde terrestre et monde sacré. C'est le cas, par exemple, de l'inscription de l'arc triomphal de la basilique

Saint-Pierre, que l'empereur offrit au Christ et à ses apôtres : *Quod duce te mundus surrexit in astra triumphans / Hanc constantinus victor tibi condidit aulam*. Le fidèle parlait aux saints comme à des amis. Il suffit d'une enquête rapide dans la principale somme hagiographique médiévale, la *Legenda aurea*, extrêmement répandue à l'époque de l'expansion maritime portugaise et des débuts de la colonisation brésilienne, pour vérifier que l'on préfère utiliser « tu » en s'adressant aux saints et même à Dieu.

- 30 La tendance a été prolongée par les langues vernaculaires pour les rapports entre vivants. En français, le « tu » (c. 980) est antérieur au « vous » de déférence (c. 1050), le verbe « tutoyer » existe depuis la fin du XIII<sup>e</sup> siècle alors que « vouvoyer » est bien postérieur (1834). En castillan, entre le XII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle le *vos* de respect a gagné valeur de *tú* – qui aboutirait à le remplacer en Espagne et dans quelques colonies américaines – et ce fut dans cette acception familière qu'il a pénétré dans d'autres colonies. En portugais, le *vós* singulier a été éliminé par le *tu* et plus tard par le *você* (1665). Le sens respectueux du latin *senior* produisit en français « sire » (v. 1050, ensuite « monsieur », en 1314), en castillan *señor* (1077), à peine tardivement le portugais *senhor* (XIII<sup>e</sup> siècle). Cela veut dire que pendant que les autres grandes langues romanes ont un couple lexical de considération sociale (*vous/Monsieur, usted/señor, Lei/signore*), en portugais il existe seulement un mot pour cela (*senhor*) et au contraire un couple de familiarité (*tu/você*). Bref, c'est par héritage médiéval que le Brésil garde des formes démocratiques de traitement social à l'intérieur d'une société seigneuriale, tandis que la France, par exemple, a préféré des formes aristocratiques de traitement social au sein d'une société démocratique.

La culture archaisante

- 31 À côté de plans culturels où la présence du Moyen Âge est évidente – nom du pays, prédominance de l'oralité, catholicisme, superstitions –, il y en a d'autres si profonds, si intégrés à la vie brésilienne, que son origine n'est pas habituellement rappelée. C'est le cas du calendrier, pas seulement dans sa structure, mais dans des détails, comme le fait que onze des quatorze fêtes officielles soient médiévales. C'est le cas de plusieurs des festivités typiques de certaines régions – Cavalladas, Festa do Corpo de Deus, Festa do Divino, etc. C'est le cas de l'opposition typique de la pensée médiévale entre activités intellectuelles – les « arts libéraux » d'hommes libres – et activités manuelles – les « arts mécaniques » d'hommes dépendants –, vivante encore au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle quand un homme entreprenant comme le vicomte de Cairu valorisait « l'intelligence » au détriment du « travail »<sup>44</sup>. C'est le cas de l'esprit qui préfère le risque et non la planification, qui place l'espoir de succès sur un coup de chance et non sur un effort continu, qui considère que tromper les concitoyens est signe d'intelligence. Enfin, il est significatif que cette attitude caractérise les principales manifestations culturelles brésiennes. Les mots-clés sur ce sujet sont peut-être « improvisation » et « illusion ». Ici, les exemples par excellence sont évidemment le football et le carnaval.
- 32 Il est vrai que l'origine de ce sport est récente et que son succès est universel parce qu'il est une métaphore assez éloquente, peut-être la plus éloquente dans le monde contemporain, de la vie elle-même<sup>45</sup>. Mais au Brésil, outre cette fonction générale de signification, il manifeste des aspects spécifiques de la mentalité nationale. Au-dessus de tout, la possibilité de participer à une corporation – l'équipe, l'ensemble des supporters –, qui essaie de vaincre en trompant les autres – à l'intérieur des règles, le dribble ; en dehors des règles, la simulation de fautes ou même la violence. Le fait d'être un défi d'aventuriers – depuis les impérialistes anglais qui l'ont inventé jusqu'aux

brésiliens socialement marginalisés qui l'ont amélioré techniquement – est une autre attraction. Il est un jeu avec le destin, basé sur l'espoir qu'une situation favorable sera prolongée, qu'une situation difficile ne perdurera pas, et, aussi, que le plus fort ne gagnera pas toujours, que, au contraire de la vie, c'est possible un certain équilibre. En effet, alors que dans les championnats nationaux des pays européens on sait d'avance que très peu d'équipes ont de vraies chances d'arriver au titre, au Brésil tout est possible. Dans l'histoire du championnat brésilien, presque 73 % du nombre de clubs de première division sont déjà devenus champions. La déesse Fortuna, chère aux anciens et forte encore chez les médiévaux, est une institution nationale : « il n'y a pas de bien qui dure pour toujours, ni de mal qui ne se termine jamais », dit un proverbe connu. Ainsi, dans l'expression courante, les dieux du football sont toujours présents, changeant des résultats à première vue définis, fournissant des surprises. Finalement, comme l'histoire nationale est relativement courte pour montrer des changements importants dans le destin collectif, le football représente le meilleur exemple de l'équilibre nécessaire entre espoir et désespoir.

- 33 Le carnaval, de son côté, dont l'origine médiévale est reconnue, est indiscutablement la grande fête nationale <sup>46</sup>. En Europe médiévale, la Fête des Fous a fonctionné comme exutoire des tensions sociales parce qu'elle suspendait temporairement les barrières hiérarchiques et les interdits moraux pour pouvoir les conserver le reste du temps. Dans le Brésil colonial, quoique défendu, l'Entrudo portugais a accompli un rôle semblable depuis le XVI<sup>e</sup> siècle. Dans le Brésil actuel, malgré les variantes régionales, le carnaval fait la même chose quand il libère ouvertement la nudité, les gestes érotiques, les excès alcooliques. C'est un monde à l'envers pour valoriser les techniques populaires – musique, danses, déguisements, chars de carnaval –, pour mettre des personnes des strates sociales plus basses au centre de l'attention, dans la fonction de compositeurs et de danseurs. C'est une utopie de trois jours avec sa fausse richesse – déguisements de papier et de pierres colorées –, son ordre social éphémère – chaque individu et chaque groupe ont un rôle important dans la parade de son école de samba –, sa vie bien compassée – le rythme est un critère fondamental parmi les notes attribuées à la parade. En ce sens, il est vraiment, selon la définition d'Oswald d'Andrade, « l'événement religieux de la race <sup>47</sup> » malgré l'apparence antireligieuse de son comportement érotique, hallucinogène et incontinent.
- 34 Le football et le carnaval sont par conséquent, dans la culture brésilienne, des expressions modernes de la rythmicité essentielle pour toutes les sociétés – « socialement et individuellement l'homme est un animal rythmique » a observé Mauss –, mais spécialement pour les archaïques. Chez les modernes il y a certaine « dérythmisation », a constaté Michon <sup>48</sup>. Sans doute, les rythmes musicaux, gestuels, calendaires, sexuels étaient importants pour les sociétés non-occidentales qui ont participé à la formation du pays, les Indiens et les Africains. Personne ne saurait nier cette donnée, mais à cela il faut ajouter le rôle central joué par le rythme dans la culture médiévale, comme l'étudie Jean-Claude Schmitt. Si l'Europe médiévale n'était pas atone, au contraire, elle chantait, scandait, rythmait, pour des raisons esthétiques et de mémorisation. On peut donc dire que la langue portugaise du Brésil est dans cette lignée.
- 35 Il est évident qu'une langue transplantée est plus conservatrice que celle de sa région d'origine : Cicéron avait déjà attiré l'attention sur le fait que, dans la Gaule de son époque, on entendait des mots tombés en désuétude à Rome <sup>49</sup>. Mais le cas du portugais

au Brésil est peut-être plus clair que celui du castillan en Amérique Hispanique, de l'anglais en Amérique du Nord et du français au Québec. D'une certaine manière, ce conservatisme fait partie de la propre histoire de la langue, parce que le latin ibérique a été moins évolutif que celui de la Gaule<sup>50</sup> et celui du Portugal plus résistant à certaines germanisations, comme le démontre le fait unique parmi les langues romanes de nommer les jours de la semaine non à partir des divinités païennes – lundi, lunes, lunedì –, mais de les ordonner avec le mot latin *feria* (*segunda-feira*). Même du point de vue chronologique, le portugais fut « la dernière fleur du Latium » dans la célèbre définition du poète national portugais Luis de Camões. La tendance a été renforcée à partir de 1550 avec l'arrivée au Brésil de colons en provenance des Açores et de Madère, où la colonisation commencée aux environs de 1430 avait créé, en raison de l'isolement, un type plus archaïque de langage, transféré à la colonie américaine<sup>51</sup>.

- 36 Au plan syntaxique, l'usage proclitique au Brésil et enclitique au Portugal enregistre l'état de la langue aux XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles. Sur le plan lexical, une enquête récente révèle dans la langue des gens âgés et illettrés de l'intérieur de Mato Grosso, Goiás, Minas Gerais et São Paulo des formes du portugais des XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles – par exemple, parmi beaucoup d'autres, *esmolna* au lieu du moderne « *esmola* » = aumône – apportés par les pionniers. Sur le plan prosodique, le portugais brésilien garde la prononciation de 1200-1350, qui souffrit peu de changements jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle : par exemple, la finale *o* prononcée comme *u* et le *e* comme *i*, ce qui a aussi été conservé dans le portugais des Açores et des régions périphériques du Portugal. Ancrée en Amérique, la traditionnelle prononciation des syllabes prétoniques n'a pas disparu, malgré cette tendance au Portugal au tournant des XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles. Bref, « il ne sera pas exagéré de classer la langue des premiers colons comme appartenant encore au siècle précédent, c'est-à-dire représentant un très ancien système linguistique<sup>52</sup> ».
- 37 Ce parler médiéval, plus clair, plus pausé et plus emphatique que celui du Portugal actuel, est celui qui prédomine au Brésil, surtout dans les régions archaïques. Selon Serafim da Silva Neto, les parlers ruraux modernes montrent un état de la langue parallèle à celui du Brésil colonial. Quand Roger Bastide a détecté qu'un des contrastes brésiliens se situe entre « vitesse » et « lenteur », il avait peut-être à l'esprit la langue parlée dans le Brésil moderne – à São Paulo, où il a enseigné – et dans le Brésil médiéval – à Bahia, où il a fait des recherches de terrain<sup>53</sup>. Ainsi, pour un Portugais, il y a dans la langue parlée au Brésil plusieurs mots et expressions désuets, la même chose se produit pour un Brésilien du Sud par rapport à un Brésilien du Nord, malgré le *sprachliche Ausgleichung* en cours grâce aux médias. Si on accepte le fait que la structure d'une langue conditionne, ou au moins influence, la pensée et le comportement du groupe qui la parle, que le « monde réel » est en grande partie fondé inconsciemment dans les habitudes linguistiques de ce groupe<sup>54</sup>, on peut alors se demander si la plasticité de la pensée brésilienne ne serait pas associée à la langue qui l'exprime. En fait, si la parole est apollinienne pour plusieurs des sociétés, peut-être la majorité en Occident, pour la société brésilienne elle est plutôt dionysiaque.
- 38 La religion, champ culturel considéré comme austère du point de vue moderne, fut au Moyen Âge fréquemment vécue d'une autre manière, et au Brésil aussi. Les couleurs, un certain bavardage, un climat festif, ne sont pas étranges à cette religiosité. Nous pouvons y inclure le culte aux saints populaires, révérees par la population sans qu'ils aient reçu l'approbation ecclésiastique<sup>55</sup>. Le cas le plus connu est celui du Padre Cícero, ardemment adoré dans le Nord-Est. Suivant une trajectoire très fréquente en Europe

médiévale, il reçoit oniriquement un ordre divin pour s'installer au lieu – en l'occurrence Juazeiro do Norte, Ceará<sup>56</sup> –, où il acquiert la renommée de faiseur de miracles et réveille la méfiance des hautes autorités ecclésiastiques, qui, en 1893, annule ses ordres sacerdotaux. Sa popularité n'a pourtant pas diminué et, après sa mort, on a érigé dans cette ville, en son hommage, une statue de 27 mètres de haut – plus petite que celle du Christ Rédempteur de Rio de Janeiro –, qui attire chaque année des milliers de pèlerins. Dans l'imaginaire local, comme en certifient plusieurs livrets de colportage, le prophète et le Messie ont fusionné dans le Padre Cícero : il serait le Christ lui-même, revenu au monde comme un bébé, que la Vierge aurait échangé avec un autre nouveau-né et, qui, après la fin des temps, reconduira ses pèlerins au Paradis. Ainsi, pensent les fidèles, Juazeiro est Jérusalem, le ruisseau Salgadinho est le Jordan, la Montagne de Catolé où il a prié est le Mont des Oliviers et « le centre du monde », ce qui déplace pour le Nord-Est brésilien le *topos* de Jérusalem « nombril du monde ». C'est dans cette Jérusalem du Nord-Est que se produira le Jugement dernier<sup>57</sup>. Bref, ce personnage a été l'objet d'une de ces sanctifications spontanées et laïques, qui ont été banales en Europe jusqu'à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, avant que l'Église ne contrôle et ne définisse la canonisation. On sait que le haut Moyen Âge a révééré à peu près 25 000 saints et, même postérieurement au monopole ecclésiastique de « la fabrique de saints », de nouveaux objets populaires de culte ont continué à paraître<sup>58</sup>.

- 39 L'attente eschatologique latente des populations médiévales, qui émergeait à certaines dates symboliques fortes et lors de contextes sociaux difficiles, se manifeste en de telles circonstances au Brésil. Les derniers jours de 1899, avec la proximité de la fin du siècle, croyant que le passage de la comète Biela annonçait la fin du monde, quelques personnes sont devenues folles. Il y a eu au moins un suicide et une mort en état de choc. Un siècle plus tard, face à la proximité de la fin du millénaire, des gens se sont tués au Piauí – au nord du pays –, des prisonniers ont été libérés parce que les autorités locales ont cru que le monde finirait<sup>59</sup>. De même que dans la société chrétienne primitive et médiévale, les difficultés concrètes de la plupart des Brésiliens paraissent historiquement annulées par la ferme conviction en un nouveau monde messianique. Pour un apocryphe biblique très populaire au Moyen Âge, « en ces jours la terre entière sera cultivée avec justice ; elle sera toute pleine d'arbres et de bénédictions. Partout on plantera tous les types d'arbres fruitiers et de vignes, et la vigne plantée fournira abondamment. Chaque semence plantée en produira mille et chaque mesure d'olives produira dix tonneaux d'huile d'olive<sup>60</sup>. » Selon le récit d'un homme simple de l'intérieur de São Paulo au XX<sup>e</sup> siècle, après la venue de l'Antéchrist, un ange de Dieu descendra du ciel et « un bœuf rôti parcourra la terre, de maison en maison, avec une fourchette et une cuillère plantées sur le dos<sup>61</sup> ». Selon un livret de colportage, « par la suite ce sera / une vie sensée / il n'y aura plus de misère / ni domination d'autres rois<sup>62</sup> ». Parfois, on a cru avoir franchi la phase apocalyptique et atteint l'étape messianique. L'exemple le plus récent de cet état d'esprit est la maxime « l'espoir a vaincu la peur », adoptée par le Parti des Travailleurs après sa victoire à l'élection présidentielle de 2002.

La psychologie collective cyclothymique

- 40 « Quand le bonheur dont je jouis / dans la tête je tournaille, / je sens la force de la *saudade* / mon triste pleur verser. / Les doux moments que j'eus, / sont aujourd'hui la cause de mes tourments ». Cette chanson anonyme synthétise bien un thème courant dans la sensibilité luso-brésilienne depuis le XIII<sup>e</sup> siècle – la *saudade*. Dans la musique

populaire brésilienne, elle paraît dans tous les genres de toutes les époques. Elle peut se reporter à une personne, un temps, un espace, un phénomène naturel ou un objet. Dans tous les cas, « la *saudade* est douleur aiguë / la *saudade* nous tue <sup>63</sup> ». Souvent, on a pensé que ce sentiment fort et omniprésent dans la psychologie portugaise avait résulté de l'expansion maritime, de l'éloignement de la « petite maison portugaise » selon la métaphore de Fernando Pessoa.

- 41 Mais le mot est antérieur, du début du XIII<sup>e</sup> siècle. Il exprime la prise de conscience d'un sentiment évidemment encore plus ancien. Plusieurs fois, il est rapproché de « mélancolie », mais comme celui-ci existait en latin depuis des siècles, et à partir de 1176 en français – langue connue au Portugal médiéval grâce aux alliances dynastiques et aux guerriers, ecclésiastiques et pèlerins originaires de l'autre côté des Pyrénées –, il est peu probable qu'à la même époque ait surgi *soydade* et *melanconia* si les deux termes se superposaient. Comme ce dernier désignait un état d'esprit négatif et indéfini, un désenchantement par rapport à la vie (*melas* = noir, *kholia* = bile), le premier indiquait quelque chose de plus précis, un sentiment de manque. Pour cela il est peut-être fréquemment confondu avec *nostalgia*, mot créé par le médecin alsacien Johannes Hofer, en 1688, pour désigner nosographiquement le manque du lieu de naissance (*Heimweh*) <sup>64</sup>. L'étymon grec *nostos*, « retour », ne laisse pas de doute quant à son sens spatial : il s'agit de douleur (*algos*) à l'attente du retour. Pour cette raison, le mot a été rendu en français (« nostalgie ») dans le sens de « maladie du pays », et il gagnerait la même signification en anglais (*nostalgia*). Parce qu'elle possédait *saudade*, la langue portugaise a tardé à accepter *nostalgia* dans son lexique (1836), bien après le français (1759), l'italien (1764) et l'anglais (1770).
- 42 *Saudade* est donc manque, absence. De quoi ? Apparemment – de la même façon que « nostalgie » quatre siècles et demi plus tard – d'un espace aimé et perdu : « *das terras averei soidade* » a chanté Nuno Eanes Cerzeo aux premières décennies du XIII<sup>e</sup> siècle. Mais, par synecdoque, telle perte est devenue aussi celle des gens qui vivaient là : « *eu das gentes algun sabor avia* » explicitait le même troubadour <sup>65</sup>. Sentir *saudade* c'est se retrouver éloigné de l'objet de l'amour. Comme sous la plume des troubadours médiévaux, l'objet de l'amour est idéalisé, stéréotypé <sup>66</sup>. C'est moins une femme en chair et en os que l'Amour lui-même, probablement moins également une terre concrète que la Terre par excellence, l'Éden. Cette hypothèse est renforcée par le rapprochement entre une chanson de D. Dinis, de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, lieu de la seconde occurrence du mot (*soydade*) et un récit hagiographique, dont les particularités linguistiques amènent à penser qu'il serait contemporain <sup>67</sup>. Dans la chanson, le roi-troubadour se souvient d'une dame et demande à Dieu de façon répétitive « *ce mh le leixe, si Lhi prouguer, ueer* », sinon il peut « *enssanceder ou moirer con peser* » parce que « *se a non uyr, non posso uiuer* ». L'hagiographie dit que le saint avait « *grā desejo de veer o parayso terreall e que nuca folgava se nō quando ouvya fallar e elle. E em seu coraçō senpre rrogava a Deus que lhe demostrasse aquell lugar ante que ell do mudo saysse* <sup>68</sup> ».
- 43 Il était possible de sentir *saudade* de l'espace édénique sans l'avoir personnellement connu parce que « chaque homme est Adam <sup>69</sup> ». Autrement dit, la *saudade* se manifeste dans des individus, mais le sentiment est de l'espèce. C'est pour cela que l'Europe médiévale fut obsédée par le désir du retour au Paradis perdu. Chaque chrétien se voyait en ce monde comme « exilé », « étranger », quelqu'un hors de sa place, en quête de la « patrie céleste ». Cette idée a traversé tout le Moyen Âge et était fort répandue. Pour Grégoire le Grand (540-604), autorité extrêmement réputée, « quand le premier

père du genre humain eut été chassé des joies du Paradis en raison de sa faute, il vint au chagrin de l'exil et de la cécité que nous endurons, car en se répondant hors de lui-même par le péché, il ne fut plus capable de voir les joies de la céleste patrie qu'il contemplait auparavant<sup>70</sup> ». Un penseur du IX<sup>e</sup> siècle lui a fait écho et a défini la vie terrestre comme la « perte de l'héritage de notre Patrie Céleste, d'où nous sommes exilés depuis longtemps<sup>71</sup> ». Un chroniqueur monastique anonyme du XI<sup>e</sup> siècle affirme que « cette vie est pèlerinage en terre étrangère et non dans la patrie, prison d'esclavage et non maison de liberté, exil de captivité et non demeures de la ville et du royaume célestes<sup>72</sup> ». Le même concept est enregistré par un divulgateur assez populaire au XII<sup>e</sup> siècle et par un texte officiel de la papauté au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>73</sup>.

44 À partir de considérations de ce type, l'identification biblique entre « exilé » et « étranger » s'est élargie<sup>74</sup>. L'exil étant la punition pour le péché originel, par conséquent pénitence, il était aussi « pèlerinage loin du Seigneur »<sup>75</sup>. C'est cette douloureuse distance – les textes sont unanimes pour affirmer que la plus grande limitation hors du Paradis est l'éloignement de la béatitude divine – qui fondaient les concepts d'« exilé », d'« étranger » et de « pèlerin » dans celui de solitaire. C'est pour cela que l'ancienne proposition qui voit *soidade* comme dérivation de *solitate* est vraisemblable<sup>76</sup>. En tout cas, la conscience collective chrétienne médiévale était imprégnée de l'idée de l'exil terrestre, développée, défendue, communiquée par le clergé dans toute l'Europe occidentale, y compris au Portugal. Malgré son niveau intellectuel globalement inférieur à celui des régions européennes non frontalières, le Portugal connaissait ces spéculations théologiques par l'intermédiaire de religieux venus de l'autre versant des Pyrénées et installés là depuis la fin du XI<sup>e</sup> siècle, en particulier les clunisiens. Il n'est pas sans importance de remarquer que la première occurrence de *saudade* est née de la plume d'un troubadour clérical, si on accepte l'hypothèse de Carolina Michäelis de Vasconcelos qui voit dans le surnom Cerzeo une dérivation de *cêrceo*, c'est-à-dire, *circinus* (« tonsuré »)<sup>77</sup>.

45 Quoi qu'il en soit, *saudade* s'est tellement enraciné dans l'âme collective portugaise que malgré le fait que le Portugal soit le seul lieu au monde où ce peuple d'émigrants est à l'aise, même là, « ils sont aussi étrangers qu'au dehors » parce que « leur vraie patrie [c'est] celle du rêve endormi mais jamais disparu dans le fond de son être », comme l'a remarqué Eduardo Lourenço<sup>78</sup>. L'absence édénique a été transférée avec eux dans la vaste maison brésilienne où elle a gagné une intensité à l'échelle du pays. Celui-ci est devenu le pays de l'avenir, d'abord pour la métropole, puis pour lui-même, mais le lendemain tarde à venir à cause de cette hâte à vouloir l'atteindre. L'« immédiatisme » des Portugais, qui voyaient dans la Reconquête et plus tard dans sa colonie américaine la possibilité d'obtenir rapidement terres et salut, se poursuit à présent dans le Brésil du début du XXI<sup>e</sup> siècle. Le pays ne sait pas attendre. Le gouvernement n'investit pas à long terme, il fait des investissements de façade qui n'apportent pas de vraies solutions, mais reportent seulement les problèmes. On préfère un tunnel ou un viaduc, qui peuvent être faits en quelques mois, que de nouvelles lignes de métro qui demande des années. Une politique monétaire, qui produit une fausse richesse pour une courte période, a été systématiquement préférée à une politique d'éducation, qui produit un capital humain de qualité pendant des générations. Le citoyen commun préfère payer de gros intérêts et satisfaire immédiatement certains désirs, même en hypothéquant son futur. Comme l'a dit récemment un économiste et philosophe, il faut que le Brésil fasse « la critique de la raison courte »<sup>79</sup>.

- 46 Mais pour cela, il est nécessaire de franchir la phase des débats réalistes/nominalistes dans laquelle le pays se trouve. Le sentiment des premières époques du Brésil est encore fort, celui qui part d'un passé immémorial – la Chute, la Perte, le Manque primordial – et pousse vers un futur indéfini – parce que de tonalités millénaristes –, qui paralyse par l'ampleur de l'entreprise – la récupération du Paradis perdu. Le retard pour atteindre le futur paraît résulter de la frustration de la terre initialement vue comme le Paradis et se révélant aussitôt très différente du rêve<sup>80</sup>. L'échec dans la transposition dans une autre réalité physique des institutions, des idées, des habitudes a généré le sentiment diffus, mais souligné par Sérgio Buarque, que « nous sommes encore aujourd'hui des exilés dans notre pays<sup>81</sup> ».
- 47 Partagé entre le désir de croire dans l'illusion héritée que sa terre est paradisiaque – et à laquelle il attribue les archétypes médiévaux de nature riche, de climat agréable, d'humanité gentille – et la constatation de la dureté de la réalité immédiate – des sécheresses au nord-est, des inondations au sud, de la violence sociale partout –, le Brésilien a développé – s'il est possible de synthétiser un tel sujet complexe et plein de nuances selon les régions, les groupes et les époques – une forte instabilité émotionnelle. Souvent, on oscille entre des sentiments extrêmes, soit par rapport à une tâche journalistique, à un amour, à une équipe de football ou à son propre pays. Peu avant de gagner sa première Coupe du monde, le plus grand chroniqueur sportif national constatait que « le Brésil hésite entre le pessimisme le plus obtus et l'espoir le plus fou [...] dans tous les secteurs et, surtout, dans celui du football »<sup>82</sup>. Si, dans ce domaine, la victoire a inversé le tableau – bon exemple des abruptes modifications de l'humour national – et depuis lors « il n'existe personne qui puisse vaincre les Brésiliens », comme disait l'hymne commémoratif de la conquête de la Coupe de 1958, dans d'autres domaines l'image nationale continue à être négative.
- 48 Une telle instabilité émotionnelle est typique de l'Europe féodale, comme Marc Bloch l'a montré il y a plus d'un demi-siècle<sup>83</sup>. Au Portugal, Pierre I (1357-1367) en est un bon exemple. En tant que roi, il peut extérioriser toutes ses émotions sans que rien n'indique qu'elles soient condamnées par ses sujets. D'ailleurs, si le chroniqueur, qui ne cache pas sa sympathie à son égard, enregistre les excès monarchiques, c'est probablement parce qu'il savait que ses lecteurs et auditeurs verraient dans le roi un microcosme de la sensibilité nationale. Si, d'un côté, Pierre I punissait personnellement les malfaiteurs et n'hésitait pas à les torturer pour obtenir leur confession, d'un autre côté, il adorait danser et promouvoir des fêtes. Un jour où il ne pouvait dormir, il appela quelques musiciens et sortit en pleine nuit danser dans les rues de la ville<sup>84</sup>. Au Brésil, cette alternance facile entre désespoir et espérance amène à un haut taux d'adhésion déclarée à une religion. D'après le recensement de 2002, seulement 12,5 millions des 170 millions de Brésiliens ont nié avoir une religion. Même les tentatives de comprendre le pays n'ont pas échappé aux couleurs fortes. Éloignées entre elles seulement de huit années, la vision de Paulo Prado est négative – « dans une terre radiante vit un peuple triste » –, celle de Gilberto Freyre positive – « le métissage qui a été largement pratiqué ici a corrigé la distance sociale, [il a agi] puissamment dans le sens de la démocratisation sociale au Brésil »<sup>85</sup>.
- 49 Le caractère même de dépendance par rapport à l'extérieur, qui a marqué la société brésilienne prolonge – au moyen d'autres instruments et concepts – la situation du Portugal médiéval. Comme nous l'avons suggéré dans une autre étude et confirmé récemment par Jérôme Baschet, la trajectoire historique des pays ibériques les a

amenés à une féodalité atypique qui découlait en grande partie de l'influence venue d'au-delà des Pyrénées. En fait, à partir du XI<sup>e</sup> siècle, la « révolution féodale » a réorganisé les sociétés transpyrénéennes, permettant la croissance démographique et une dynamique expansionniste interne – défrichements, conquête des régions slaves – et externe – croisades au Moyen-Orient, colonies commerciales italiennes dans l'Empire byzantin et en Extrême-Orient. Dans ce contexte, les territoires ibériques, en grande partie occupés par les Musulmans, se sont révélés intéressants pour les Français, les Allemands, les Anglais, les Nordiques et les Italiens. Par l'intermédiaire de pèlerins qui sont allés jusqu'à Compostelle, de moines de l'ordre de Cluny qui se sont installés en Hispanie, de guerriers qui participèrent à la Reconquête et se sont mariés avec des femmes de la noblesse locale, la féodalité transpyrénéenne pénétra dans la péninsule. Mais avec deux traits qui ont fait de la version ibérique quelque chose de différent : d'un côté, cette pénétration s'est produite au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, dans la phase féodo-bourgeoise de la société transpyrénéenne ; d'un autre côté, l'organisation féodale ibérique ne pouvait évidemment pas être simplement la greffe de modèles étrangers, mais devait prendre en compte les conditions particulières de ces régions, marquées par la longue lutte anti-musulmane. Le résultat fut le surgissement de sociétés politiquement et socialement archaïques, démographiquement et économiquement dépendantes <sup>86</sup>.

---

## NOTES

1. I. KIREEVSKIJ, *Polnae sobranie socinenij*, 1861 (Ann Arbor, 1983), t. 1, p. 48.
2. S. BUARQUE DE HOLANDA, *Raízes do Brasil*, São Paulo, 1997 (1<sup>re</sup> éd. 1936) ; traduction française, *Racines du Brésil*, Paris, 1998.
3. C. BUARQUE, RUY GUERRA, « Fado tropical » [1972-1973], in *Chico Buarque. Letra e música*, São Paulo, 1989, p. 105. L'intention politique de la chanson était de critiquer la dictature militaire brésilienne qui se durcissait à ce moment-là et pouvait devenir, comme la dictature militaire portugaise, durable (dès 1926) et dure. L'expression a été utilisée dans le titre d'un intéressant recueil d'articles : E. CABRAL DE MELLO, *Um imenso Portugal. História e historiografia*, São Paulo, 2002.
4. N. AVELLA, « Il ritorno del Maestro cordiale », introduction à la traduction italienne du livre : S. BUARQUE DE HOLANDA, *Radici del Brasile*, Florence, 2000, p. 21-22 et 26.
5. J. Le Goff considère la Renaissance comme « un événement brillant mais superficiel », en vérité médiéval dans sa quête d'autorités dans le passé, cf. « Pour un long Moyen Âge », in *L'imaginaire médiéval*, Paris, 1985, p. 8-9 et « Le Moyen Âge s'achève en 1800 », in *Un long Moyen Âge*, Paris, 2004, p. 15 et 58. J. Burckhardt pense le contraire, avant d'autres : *The civilization of the Renaissance in Italy*, trad., New York, 1961 (1<sup>re</sup> éd. 1860). Quant à la situation portugaise, cf. J. S. DA SILVA DIAS, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Lisbonne, 1973.
6. F. H. CARDOSO, « Prefazione », in S. BUARQUE DE HOLANDA, *Radici del Brasile*, Florence, 2000, p. 5-7.

7. S. BUARQUE DE HOLANDA, *Raízes...*, *op. cit.*, p. 60.
8. M. BOURIN et R. DURAND, *Vivre au village au Moyen Âge. Les solidarités paysannes du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1984 ; R. FOSSIER, *Villages et villageois au Moyen Âge*, Paris, 1995 ; R. DURAND, *Les campagnes portugaises entre Douro et Tage aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1982, p. 148-167 et 196-198 ; E. V. DE OLIVEIRA, « Trabalhos colectivos gratuitos e recíprocos em Portugal e no Brasil », *Revista de Antropologia*, 3 (1955), p. 21-43.
9. D. DE CAMPOS MORENO, *Jornada do Maranhão, por ordem de S. Magestade feita o anno de 1614*, in *Colecção de Notícias*, Lisbonne, 1812, t. 1, p. 32-33 et 58.
10. Respectivement : S. BUARQUE DE HOLANDA, *Raízes...*, *op. cit.*, p. 171-176 ; J. LAMBERT, *Os dois Brasis*, Rio de Janeiro, 1959 ; R. BASTIDE, *Brésil, terre des contrastes*, Paris, 1999 (1<sup>re</sup> éd. 1957), p. 16 ; E. BACHA, « Belíndia », *Opinião*, 1974.
11. E. DA CUNHA, *Os Sertões*, 1902, rééd. L. M. BERNUCCI, São Paulo, 2002, p. 71-249 ; P. CALMON, *Espírito da sociedade colonial*, São Paulo, 1934, p. 197 (idée adoptée par R. Bastide, cf. *Brésil...*, *ibid.*, p. 8-9).
12. N. RODRIGUES, « Complexo de vira-latas », in *À sombra das chuteiras imortais. Crônicas de futebol*, São Paulo, 1993 (article publié en 1958), p. 52.
13. L. WECKMANN, *La herencia medieval del Brasil*, Mexico, 1993 ; cf. aussi *La herencia medieval de México*, Mexico, 1984, 2 vol.
14. M. BLOCH, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Paris, 1976 (1<sup>re</sup> éd. 1931), t. 1, p. XIV ; *Apologie pour l'histoire ou métier de l'historien*, Paris, 1993 (1<sup>re</sup> éd. 1942), p. 96-97 ; J. LE GOFF, « L'historien et l'homme quotidien », in *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, 1977, p. 335-348.
15. M. MARTINS, « A sobrevivência da epopéia carolíngia no Brasil », in *Estudos de cultura medieval*, Lisbonne, 1983, t. 3, p. 418 et 432.
16. J. LE GOFF, « Pour un long... », *op. cit.*, p. 10.
17. Cf. *Veja*, 8 mars 2000, p. 20.
18. *A sociedade dos indivíduos*, Rio de Janeiro, 1994 (1<sup>re</sup> éd. sans trad. 1988), p. 148.
19. *A carta de Pero Vaz de Caminha*, S. CASTRO (éd.), Porto Alegre, 1985, p. 73.
20. *O trabalho de saber. Cultura camponesa e escola rural*, São Paulo, 1990, p. 136.
21. A. H. DE OLIVEIRA MARQUES, *A sociedade medieval portuguesa*, Lisbonne, 1971 (1<sup>re</sup> éd. 1964), p. 140 et 263 ; S. BUARQUE DE HOLANDA, *Raízes...*, *op. cit.*, p. 58-59.
22. S. RAMOS, « Direito da magistratura, privilégio do povo », *Folha de S. Paulo*, 16 septembre 1997, p. 2.
23. R. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, Florence, 1977 (1<sup>re</sup> éd. sans trad. 1925), t. 6 ; *Le mouvement confraternel au Moyen Âge. France. Italie. Suisse*, Rome, 1987.
24. S. BUARQUE DE HOLANDA, *Raízes...*, *op. cit.*, p. 81-82.
25. *MGH. Leges. Lex Visigotorum*, II, 1.3, K. ZUEMER (éd.), t. 1, p. 47, l. 11. Cette idée apparaît encore, à la même époque, chez Brailion de Saragosse, cf. « *Epistola 5* », in *Epistolario de San Brailio*, L. RIESCO TERRERO (éd.), Séville, 1975, p. 67-71.
26. *Policraticus*, V, 2 (éd. PL 199, col. 540CD).
27. A. J. ANTONIL, *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*, São Paulo, s. d., p. 54.
28. J. DA SILVA LISBOA, *Princípios de economia política*, Lisbonne, 1804, p. 39 et 42, cité dans S. BUARQUE DE HOLANDA, *Raízes...*, *op. cit.*, p. 85.
29. M. BLOCH, *La société féodale*, Paris, 1973 (1<sup>re</sup> éd. 1939), p. 207. Une étude comparative avec le Portugal est faite, avec une approche différente mais avec des informations

- intéressantes, par A. Castro, cf. *Portugal na Europa de seu tempo. História sócio-económica medieval comparada*, Lisbonne, 1970.
30. R. DA MATTA, *A casa e a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*, Rio de Janeiro, 2000. Un épisode récent, et qui a valeur d'exemple, est dans le fait que la plus grande autorité du pays – le président de la République, Luís Inácio Lula da Silva – a, pendant une cérémonie officielle, jeté sur le sol, par-derrière la chaise du gouverneur du Pará, le papier d'un bombon qu'il venait de manger : *O Estado de S. Paulo*, 26 novembre 2004, p. A5.
31. G. FREYRE, *Casa-grande e senzala*, Rio de Janeiro, 2004 (1<sup>re</sup> éd. 1933), p. 95. Significativement, le mot portugais *selvagem* apparaît à ce moment-là (1572).
32. ABBON DE SAINT-GERMAIN DES PRÉS, *Bella Parisiaca Urbis*, H. WAQUET (éd.), Paris, 1964, p. 28, v. 178.
33. G. FREYRE, *Casa-grande...*, *op. cit.*, p. LX ; R. DOEHAERD, *Le haut Moyen Âge. Économies et sociétés*, Paris, 1971, p. 319-323.
34. J. MATTOSO, *Identificação de um país. Ensaio sobre as origens de Portugal 1096-1325*, Lisbonne, 1985, t. 1, p. 251.
35. V. MAGALHÃES GODINHO, *Os Descobrimentos e a economia mundial*, Lisbonne, 1983 (2<sup>e</sup> éd.), t. 4, p. 161 ; M. GOULART, *A escravidão africana no Brasil das origens à extinção do tráfico*, São Paulo, 1975 (1<sup>re</sup> éd. 1949), p. 7-28.
36. G. FREYRE, *Casa-grande...*, *op. cit.*, p. 5-10 et 201-220 ; S. BUARQUE DE HOLANDA, *Raízes...*, *op. cit.*, p. 53-55 et 64.
37. G. DUBY, « La vulgarisation des modèles culturels dans la société féodale », in *Niveaux de culture et groupes sociaux*, Paris/La Haye, 1971, p. 33-40.
38. J. L. R. FRAGOSO, *Homens de grossa aventura : acumulação e hierarquia na praça mercantil do Rio de Janeiro (1790-1830)*, Rio de Janeiro, 1992 ; J. L. R. FRAGOSO et M. FLORENTINO, *O arcaísmo como projeto*, Rio de Janeiro, 1993. Le contexte social est flagrant : l'enquête réalisée en 1999 par l'IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada) et l'IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) montre que, en haut de l'échelle, 1 % de la population possède 13,8 % de la richesse nationale, alors que, en bas, il faut 5 % de la population pour réunir une tranche équivalente du PIB (13,5 %).
39. S. BUARQUE DE HOLANDA, *Raízes...*, *op. cit.*, p. 49
40. *A carta de Pero Vaz...*, *op. cit.*, p. 97.
41. *Les structures du Latium médiéval*, Rome, 1873, 2 vol. ; M. BARCELÒ et P. TOUBERT, *L'incastellamento*, Rome, 1998.
42. S. BUARQUE DE HOLANDA, *Raízes...*, *op. cit.*, p. 146-151. G. Freyre attribue également au patriarcat brésilien une « parfaite intimité avec les saints » (cf. *Casa-grande...*, *op. cit.*, p. 39).
43. E. DE A. DA CUNHA E FREITAS, « Costumes e tradições do século VI e da actualidade », *Bracara Augusta*, 8 (1957), p. 300-302.
44. Cf. S. BUARQUE DE HOLANDA, *Raízes...*, *op. cit.*, p. 83-85.
45. H. FRANCO JÚNIOR et F. DE CAMPOS, *A dança dos deuses. Futebol, fenômeno cultural total*, São Paulo, 2007.
46. J. CARO BAROJA, *El Carnaval, análisis histórico-cultural*, Madrid, 1965 ; R. DA MATTA, *Carnavais, malandros e heróis*, Rio de Janeiro, 1979 ; M. I. PEREIRA DE QUEIROZ, *Carnaval brasileiro : o vivido e o mito*, São Paulo, 1992.
47. O. DE ANDRADE, « Manifesto da poesia Pau-Brasil », in *Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias*, Rio de Janeiro, 1972 (Obras completas de Oswald de Andrade, 6), p. 5.

48. M. MAUSS, *Manuel d'ethnographie*, Paris, 1947, p. 85 ; P. MICHON, *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, Paris, 2005, spécialement p. 101-132 et 413-459.
49. Brutus, H. MALCOVATI (éd.), Berlin, 1970, p. 50, l. 24-25.
50. A. CARNOY, *Le latin d'Espagne d'après les inscriptions : étude linguistique*, Hildesheim/Zurich/New York, 1983 (1<sup>re</sup> éd. 1906) ; K. BALDINGER, *La formación de los dominios lingüísticos en la península ibérica*, Madrid, 1962, p. 87-101.
51. Une autre expression de la même ambiance archaïque a, elle aussi, été transférée au Brésil : le sentiment religieux, cf. L. DA SILVA RIBEIRO, « Superstições comuns ao Brasil e aos Açores », *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira*, 6 (1948), p. 124-140 ; W. SPALDING, « Superstições comuns ao Brasil e aos Açores », *Boletim do Instituto...*, *ibid.*, 7 (1948), p. 283-290.
52. J. A. PENHA, *Traços arcaicos do português popular do Brasil*, Franca, 1971 ; G. C. DE MELO, *A língua do Brasil*, Rio de Janeiro, 1988 ; H. MEGALE (éd.), *Filologia bandeirante*, São Paulo, 2000 ; S. DA SILVA NETO, *História da língua portuguesa*, Rio de Janeiro, 1970 (1<sup>re</sup> 1952), p. 412, 482-483 et 587.
53. S. DA SILVA NETO, *História...*, *op. cit.*, p. 523-524 et 599 ; R. BASTIDE, *Brésil, terre...*, *op. cit.*, p. 290.
54. E. SAPIR, « The status of Linguistics as a science », *Language*, 5 (1929), p. 160-166 ; B. L. WHORF, « The relation of habitual thought and behavior to language », *Language, thought and reality*, Cambridge (Mass.), 1993 (article publié en 1939), p. 134-159.
55. M. A. J. V. GAETA, « Santos que não são santos : estudo sobre a religiosidade popular brasileira », *Mimesis*, 20 (1990), p. 57-76.
56. R. MANSELLI, « Il sogno come premonizione, consiglio e predizione nella tradizione medioevale », in T. GREGORY (éd.), *I sogni nel Medioevo*, Rome, 1985, p. 219-244 ; R. DELLA CAVA, *Milagre em Joazeiro*, Rio de Janeiro, 1976, p. 26.
57. A. HÖFLER, *A floresta e a Salvação : encantamento, aventura e profecia na literatura oral nordestina*, thèse de Mestrado dactylographiée, São Paulo, 1999, p. 150-151 et 159-162 : le Catolé « au centre du monde » est un vers du livret de M. P. de Almeida (cf. *O padre e a Virgem desejam salvar o mundo*, p. 7), que l'auteur cite à la p. 159. Pour le très populaire bréviaire de M. J. Gonçalves Couto (cf. *Missão Abreviada para despertar os descuidos, converter os peccadores e sustentar o fructo das missões*, Porto, 1868, 6<sup>e</sup> éd.), « ce monde va bientôt finir » (I, 11, p. 72).
58. M. GOODICH, *Vita Perfecta : the ideal of sainthood in the thirteenth century*, Stuttgart, 1982 ; J.-C. SCHMITT, « La fabrique des saints », *Annales ESC*, 39 (1984), p. 286-300 ; *Id.*, *Le saint lévrier*, Paris, 2004 (1<sup>re</sup> éd. 1979).
59. R. R. F. MOURÃO, « Anúncio do fim do mundo causou mortes no Brasil », *Folha de S. Paulo*, 23 mars 1997 (Caderno Mais !), p. 5 ; H. FRANCO JÚNIOR, *O ano mil, tempo de medo ou de esperança ?*, São Paulo, 1999, p. 80-82.
60. *The book of Enoch*, 10,17-19, J. H. CHARLESWORTH (éd.), *The Old Testament Pseupigrapha*, Londres, 1983, t. 1, p. 18.
61. Cf. A. C. DE MELLO E SOUZA, *Parceiros do rio Bonito*, São Paulo, 1971, p. 196. L'image de la fourchette dans le dos de l'animal est évidemment inspirée par HANS SACHS, *Das Schlaweraffenlandt*, E. GOETZE (éd.), *Sämtliche Fabeln und Schwänke*, Halle, 1893, p. 183.
62. S. BORGES, *A vinda do anti-Cristo e os sinaes do Fim dos Tempos*, p. 14, cité par A. HÖFLER, *A floresta e a Salvação...*, *op. cit.*, p. 158.
63. « Quando as glórias que gozei / vou na idéia revolver, / sinto à força da saudade / meu triste pranto correr. / Os que já tive, doces momentos, / são hoje a causa dos meus

- tormentos. » (*Quando as glórias que gozei*, domaine public). « A saudade é dor pungente / a saudade mata a gente » (*A saudade mata a gente*, João de Barro et Antônio Almeida).
64. *Dissertatio medica de nostalgia oder Heimwehe*, Bâle, thèse présentée à l'université, 1688 (datée de façon équivoque de 1678 dans A. REY, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, 1992), étudiée dans F. ERNST, *Vom Heimweh*, Zurich, 1949, p. 63-72. Sur l'évolution du concept : A. BOLZINGER, « Jalons pour une histoire de la nostalgie », *Bulletin de psychologie*, 42 (1988-1989), p. 310-321, et surtout *Id.*, *Histoire de la nostalgie*, Paris, 2007.
65. *Cancioneiro da Ajuda*, C. MICHÄELIS DE VASCONCELOS (éd.), Lisbonne, rééd. 1990, t. 1, p. 765, l. 8717 et 8724.
66. Dans les 10 391 vers, ils n'utilisent que 1 200 mots différents, d'après C. MICHÄELIS DE VASCONCELOS, « Glossário », in *Cancioneiro da Ajuda...*, *ibid.*, p. VIII.
67. *Cancioneiro da Biblioteca Nacional*, E. P. et J. P. MACHADO (éd.), Lisbonne, 1952, t. 3, p. 94-95 ; *Conto de Amaro*, E. M. BRANCO DA SILVA (éd.), in A. A. NASCIMENTO, *Navegação de S. Brandão nas fontes portuguesas medievais*, Lisbonne, 2002, p. 243-281. La datation de l'ensemble de l'œuvre du roi-troubadour D. Dinis, entre 1288 et 1301, est de Michäelis de Vasconcelos, (cf. *Cancioneiro da Ajuda*, *ibid.*, t. 2, p. 603). La datation du *Conto de Amaro* est de E. Heinen (cf. *Die Altportugiesische Amaro. Legende, Kritisch Ausgabe der Altesten Fassung*, Münster, 1973, p. 44-47, cité dans *Conto de Amaro*, *ibid.*, p. 261).
68. *Cancioneiro da Biblioteca Nacional*, n° 481, v. 6, 9, 12, 18 et 20 ; *Conto de Amaro*, 1, *ibid.*, p. 265.
69. AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, LXX, 2, 1, V. TARULLI (trad.), Rome, 1990, p. 762.
70. *Dialogues*, IV, 1, A. DE VOGÜÉ (éd.), Paris, 1980 (coll. « Sources chrétiennes », 265), p. 18, l. 1-5.
71. JONAS D'ORLÉANS, *De institutione laicalis*, 1, éd. PL 106, col. 165A.
72. *Chronique ou livre de fondation du monastère de Mouzon*, M. BUR (éd.), Paris, 1989, p. 148-149, l. 7-10.
73. HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *De vita claustrali*, éd. PL 172, col. 1247 ; *Le pontifical de la Curie romaine au XIII<sup>e</sup> siècle*, XIX, 20, 1, M. ANDRIEU (éd.), M. GOULLET, G. LOBRICHON et E. PALAZZO (trad.), Paris, 2004, p. 196-197.
74. *Psaume 119*, 19 ; *1 Pierre 2*, 11 ; *Hébreux 11*, 13.
75. Deux exemples provenant des deux ordres monastiques les plus importants dans la formation du Portugal : RAOUL GLABER, *Cronache dell'anno mille*, I, V, 26, G. CAVALLO et G. ORLANDI (éd.), Milan, 1998, p. 52-53 ; GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Le miroir de la foi*, I, 2, J.-M. DÉCHANET (éd.), Paris, 1982 (coll. « Sources chrétiennes », 301), p. 60.
76. C. MICHÄELIS DE VASCONCELOS, « Glossário », in *Cancioneiro da Ajuda...*, *op. cit.*, p. 86. Cela est confirmé par le fait que le castillan *soledad* a aussi, depuis la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, l'acception « del port. *Saudade* », cf. J. COROMINAS, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, 1991 (1<sup>re</sup> éd. 1983), t. 5, p. 295.
77. *Cancioneiro da Ajuda*, *op. cit.*, t. 2, p. 550 et 622.
78. *Mitologia da saudade*, São Paulo, 1999, p. 11-12.
79. E. G. DA FONSECA, « O Brasil está sempre com o horizonte muito estreito », *O Estado de S. Paulo*, 12 décembre 2004, p. A8.
80. S. BUARQUE DE HOLANDA, *Visão do Paraíso*, São Paulo, 2000 (1<sup>re</sup> éd. 1959) ; L. DE MELLO E SOUZA, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo, 1987.
81. S. BUARQUE DE HOLANDA, *Raízes...*, *op. cit.*, p. 31.
82. Cf. note 12.

83. M. BLOCH, *La société féodale*, op. cit., p. 116-117, voir également P. ROUSSET, « Recherches sur l'émotivité à l'époque romane », *Cahiers de civilisation médiévale*, 2 (1959), p. 53-67.
84. FERNÃO LOPES, *Crónica do rei D. Pedro I*, G. MACCHI (éd.), J. STEUNOU (trad.), Paris, 1985 : « e el meesmo poinha em elles [malfaiteurs] maão quando viia que confessar nom queriam, firindo-os cruellmente ataa que confessavam » (chap. VI, p. 44, l. 21-22 ; p. 46, l. 1) ; il a menacé de « cruees açoute s » même l'évêque du Porto (chap. VII, p. 52, l. 32-33) ; il a ordonné d'émasculer un serviteur qui avait couché avec l'épouse de son patron (chap. VII, p. 54-57), de décapiter deux voleurs et assassins (chap. VI, p. 44-49), de brûler un adultère, de pendre un violeur (chap. IX, p. 58), etc. Sur son côté festif, voir chap. XIV, p. 82.
85. Respectivement : *Retrato do Brasil. Ensaio sobre a tristeza brasileira*, São Paulo, 1944 (1<sup>re</sup> éd. 1928), p. 11 ; G. FREYRE, *Casa-grande...*, op. cit., p. L.
86. H. FRANCO JÚNIOR, *Peregrinos, monges e guerreiros. Feudo-clericalismo e religiosidade em Castela medieval*, São Paulo, 1990, p. 189-263 ; J. BASCHET, *La civilisation féodale. De l'an Mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, 2004, p. 274-277.
- 

## INDEX

**Index géographique** : Brésil

**Mots-clés** : Buarque de Holanda Sérgio, sociologie historique

## AUTEUR

**HILÁRIO FRANCO JÚNIOR**

Universidade de São Paulo (Brésil)