

ECOLE DOCTORALE Recherches en psychanalyse et psychopathologie
(ED 450)

Centre de Recherches Psychanalyse, Médecine et Société (CRPMS-EA 3522)

DOCTORAT
Recherches en psychanalyse et psychopathologie

BARRETTO Maria-Luiza

**LE PELERIN ANTONIO VICENTE MENDES MACIEL ET LA FOULE *SERTANEJA* DANS LA
GUERRE DE CANUDOS : SUJETS DE L'HISTOIRE**

Thèse dirigée par Markos ZAFIROPOULOS, Directeur de recherche au CNRS

Soutenue le 4 octobre 2016

JURY

M. BIRMAN Joël, Professeur Université de l'Etat de Rio de Janeiro, Rapporteur
M. THIBIERGE Stéphane, Professeur Université Paris Diderot, Président
Mme VILLAS-BÔAS Glaucia, Professeure Université Fédérale de Rio de Janeiro, Rapporteur
M. ZAFIROPOULOS Markos, Directeur de recherche au CNRS, Directeur de thèse

Cette thèse n'aurait pas été possible sans le concours de différentes personnes, que je souhaite ici remercier chaleureusement :

M. Markos Zafiropoulos, Directeur de recherche au CNRS, directeur de thèse, pour son orientation éclairée, l'enseignement dispensé et son soutien permanent.

M. Christian Hoffman, Professeur à l'Université Paris Diderot, Directeur de l'Ecole doctorale « Recherches en psychanalyse et en psychopathologie » et l'Université Paris Diderot, pour leur compréhension du temps exigé par la complexité du sujet.

M. Stéphane Thibierge, Professeur à l'Université Paris Diderot, qui a bien voulu accepter de présider le jury de thèse.

Mme Glaucia Villas-Boas, Professeure à l'Université fédérale de Rio de Janeiro, pour sa lecture précise au fur et à mesure de l'écriture.

M. Luis Edgar de Andrade, écrivain du Ceará, pour ses conseils décisifs dans ma recherche.

Mmes Maria Helena Barretto, Maria Heloisa Frossard et Maria Regina Falkenbach pour nos discussions régulières.

M. René Sarfati, pour sa lecture avisée et son aide patiente à l'établissement du texte.

Philippe, Marie-Isabelle et Marie-Valentine, pour leur esprit de famille et leur indéfectible soutien.

INTRODUCTION

Le thème de notre thèse, Antonio Conselheiro et les *sertanejos* de *Canudos*, est un sujet très vaste et très intéressant par les multiples développements qu'il a connus dans de nombreux domaines. L'intérêt qu'il suscita en fit l'objet d'un très grand nombre d'ouvrages, dans pratiquement tous les champs des sciences humaines, économiques et politiques, et pas seulement au Brésil. Ce thème inspire aussi plusieurs œuvres artistiques, entre roman, poésie, théâtre, cinéma, peinture, gravure. Il parcourt un très grand nombre de questions sociales, économiques, politiques, et surtout interroge un point idéologique fondamental de la science du 19^{ème} siècle.

Antonio Vicente Mendes Maciel fut un prêcheur ambulant qui sillonna l'arrière-pays du Nordeste brésilien, la région encore de nos jours la plus pauvre du pays. Au 19^{ème} siècle, le *sertão* était encore largement séparé du reste du pays, dont le développement se faisait surtout dans les villes côtières. Cet isolement de plus de trois siècles engendra une culture particulière, marquée par les difficultés extrêmes posées par un milieu naturel hostile.

Antonio Vicente entama sa vie de pèlerin à la suite d'un revers dans sa vie conjugale. Sa femme le trahit avec un autre homme, ce qui le jeta dans le désarroi et qui changea radicalement le cours de sa vie. Il dit lui-même au moment de son arrestation, en 1876, que ne pouvant pas vivre en bonne intelligence avec sa femme, il menait une vie de pénitent. Il avait rompu les liens sacrés du mariage. Et pris la faute sur lui.

Le sujet de notre thèse se situe d'une manière particulière dans le *sertão* brésilien au 19^{ème} siècle. Il s'agit du moment historique où le symptôme d'un sujet entre en résonance avec le symptôme d'une foule. Cette formulation du symptôme individuel qui fait lien avec le symptôme de la foule date de la psychiatrie du 19^{ème} siècle, au moment scientifique de l'élaboration de la *psychologie des foules*, dans le sillage de Le Bon, et avant l'élaboration freudienne du sujet de l'inconscient. Ce fut un moment de l'histoire où, notamment, les sciences sociales naissantes aspiraient à la production d'un savoir capable de permettre une intervention raisonnée dans le social. La science rendrait possible un diagnostic du social

permettant d'y intervenir pour corriger les distorsions entravant le bon fonctionnement de la société.

Cet idéal de réglage et de contrôle social vient s'élaborer au moment où se renouvellent les exigences de justification idéologique du néo-colonialisme dans le monde. La théorie de la dégénérescence venait répondre à ces exigences, produisant un raisonnement dit scientifique, centré sur la question de l'interaction entre les différentes races, pour établir la suprématie de la race blanche et les raisons *scientifiques* de cette domination considérée comme inexorable.

Pays issu de la colonisation, le Brésil fut gouverné dès l'origine pour servir les intérêts de l'économie mercantile. La colonisation exigea la domination d'un très grand nombre de personnes de cultures et d'ethnies différentes, donnant lieu à l'émergence d'une logique de métissage qui reflétait la structure socio-économique du pays en formation. L'élite à peu près entièrement blanche d'origine portugaise faisait ses études dans les grandes universités européennes et elle intégra ainsi ce mode *scientifique* de compréhension du pays, où son hégémonie dans l'exercice du pouvoir politique se voyait confortée et justifiée.

Selon la théorie de la dégénérescence, la conscience morale était conçue comme le sommet de la civilisation, et seule la race blanche en était dotée. Les autres ethnies étaient précisément vouées à la dégénérescence, non sans passer auparavant par la folie et le crime. Pire encore était la situation des métis. Selon cette théorie, les races issues du métissage sont inexorablement vouées à la disparition par l'affaiblissement des meilleurs caractères de chaque race qui le compose. Le destin *scientifique* des métis est une sorte de faillite biologique les conduisant à la disparition, dans un processus commandé par la sélection naturelle. Le Brésil fut conçu dès cette époque comme un immense laboratoire de déchéances biologiques.

Antonio Conselheiro vient troubler cette certitude scientifique où seule l'élite blanche était apte à commander les hommes. Métis, appartenant à la branche bâtarde d'une famille de petits propriétaires, son origine sociale est pleine d'ambiguïtés dans le contexte socio-économique du *sertão* brésilien. Cependant, c'est justement sur une autorité morale qu'il *bâtît* – et nous verrons que le signifiant *construction* est engagé dans toutes les facettes de sa biographie – ce qui fut appelé mouvement *conseilleriste* par tous ceux qui n'étaient pas dans sa mouvance, et combattu par l'armée brésilienne qui mena quatre guerres contre la citadelle du *Belo Monte* où il s'était établi avec ses partisans.

L'autorité morale d'Antonio Conselheiro, dit *le Pèlerin*, mettait en évidence le lien problématique entre l'Église et l'État, fondateur de la société brésilienne. L'Église fut le principal agent colonisateur du pays et mettait sa doctrine plutôt au service de la légitimation de la domination portugaise. Financée par l'État, l'Église engendra quelques aberrations qui traduisaient le scandale, la violence et l'injustice des rapports humains traditionnels. Dans le Ceará, et notamment dans la Ville de Quixeramobim, lieu de naissance du Pèlerin, le mélange de genres fut quasiment institutionnalisé jusqu'au 18^{ème} siècle : les prêtres s'occupaient de politique, étaient très souvent des élus locaux. Ils vivaient en concubinage, souvent avec plus de dix enfants. Les élections, non démocratiques, et l'exercice de la justice, se déroulaient souvent dans l'enceinte des églises.

Le Pèlerin apparaît dans ce contexte avec une aura charismatique grandissante, car lui, il vivait l'Évangile. Et selon nous, ce qui différencie le Conseiller des autres « conseillers » divers et variés qui sillonnaient les *sertões*, c'est justement le fait d'être un lettré, un vrai connaisseur de l'Écriture. Il était devenu dans son corps une représentation du Juste annoncé dans le Livre d'Isaïe. Son ascèse donnait à voir sa profonde connaissance de la doctrine chrétienne. Le peuple le considérait avec circonspection et respect. Antonio Conselheiro se constitue alors en *supposé savoir sur le désaide* du peuple *sertanejo* en ce moment historique. *Supposé savoir* ce qu'il adviendrait d'eux avec la disparition du père-empereur dans la République. Lui s'appliquera toute sa vie durant, dans une inspiration franciscaine, à imiter le Christ. Sa vie démontrait qu'il en savait plus long que les prêtres. Avec le Conseiller, l'Église perd l'attribution de *supposée savoir* sur le *malaise*, il y a une chute de ce savoir supposé.

La théorie de la dégénérescence fut convoquée par les savants. Ce fut l'idéologie de l'époque, et pratiquement tous les documents issus des lettrés d'alors soutiennent cette analyse des faits. Cette idéologie fut la toile de fond de l'anéantissement de la citadelle de Canudos car, dans cette perspective, cette disparition serait de toute façon intervenue, comme déjà génétiquement programmée, s'agissant de métis et de culture métisse. Ce travers eugéniste fut la marque de l'influence de la théorie de la dégénérescence au Brésil.

Pratiquement tous les témoins de l'époque participent du moment scientifique de la dégénérescence, véhiculant plus ou moins la conception déficitaire du *meneur* et de sa *foule*. Ce travers idéologique sera le générateur d'innombrables contradictions dans l'établissement de sa biographie et, en conséquence, de sa signification historique.

Les traits du caractère paranoïaque furent mis en relief, comme l'intolérance, l'orgueil, la méfiance, la mégalomanie. Ces traits sont effectivement présents dans plusieurs des actions du Pèlerin décrites dans les documents dont on dispose. À l'inverse, nous avons le témoignage de ses adeptes et de quelques contemporains qui mettent au contraire en relief la tendresse et la compassion du Pèlerin pour ses semblables. « Tendresse » et « accueil » furent des signifiants qui firent lien. Les gens venaient à lui, attirés par cette douceur inattendue de la part d'un *meneur* au *sertão*. Douceur paternelle, comme celle de son Dieu. Le Dieu d'Antonio Vicente est le Dieu des mystiques et non pas celui des paranoïaques. C'est un Dieu d'amour et de miséricorde, qui appelle les pêcheurs à la conversion et à la pénitence. Nous retrouvons la trace de cette douceur dans de nombreux passages de ses Manuscrits. Il emploie des formulations de tendresse, qui confirment bien les dires de ceux qui vécurent auprès de lui.

De même, si l'Histoire a construit l'image d'un Conselheiro paranoïaque, *meneur de foule* hors pair, dominant la foule de manière absolue, bien dans le style des formulations de la *psychologie des foules*, les *sertanejos* racontent à l'inverse que chacun choisissait son occupation à Canudos, qu'ils étaient libres d'aller aux manifestations religieuses qui punctuaient le jour et la nuit de la citadelle. Alors que nous pouvons interpréter certains de ses dires et certains passages de ses Manuscrits comme des incitations voilées à l'insoumission politique, le Pèlerin ne participa jamais directement à la guerre, et ne toucha à aucune sorte d'arme. Le combat s'organisait à merveille, avec de grands succès militaires, avec des *sertanejos* qui se sont révélés être des chefs de guerre capables de battre à plusieurs reprises l'armée brésilienne.

L'ensemble de ces données incite à une remise en question¹ théorique qui nous amènera à reconsidérer la signification historique du lien social. Nous nous sommes éloignée des explications évoquant l'envoûtement de la foule par le meneur, pour nous approcher d'une analyse plus nuancée et plus éclairante de ce qui s'est passé. Antonio Conselheiro ne

¹ Nous ne sommes pas la première à remettre en question la signification historique déficitaire des acteurs sociaux de la Guerre de Canudos. D'importants auteurs l'ont fait avant nous, dont Pedro Wilson Mendes, Nertan Macedo, Rui Facó, Edmundo Muniz, José Calasans, Pernambucano de Mello, Lutgarde de Oliveira Cavalcanti, pour ne citer que les plus éminents d'une considérable série de chercheurs qui se sont penchés sur le sujet. Cependant, la révision à laquelle ces auteurs ont procédé, et qui constitue la place même d'où nous relançons aujourd'hui les questions posées par l'histoire, relève de leur indignation face à l'injustice de la signification historique. Ils mirent en relief les travers idéologiques, mais restèrent toujours au niveau d'une intertextualité des sources historiques, sans en sortir à la recherche d'une subversion du thème. Ils ne seront tous cités dans ce travail, mais c'est de la place ouverte par leurs questionnements que nous avons pu procéder à une remise en question à partir d'une méthodologie propre à l'anthropologie psychanalytique.

fut pas la victime d'une problématique psychique. Il fut plutôt un travailleur de l'inconscient, cherchant sans relâche à agencer les termes d'un équilibre. Du côté de ses partisans, nous sommes obligée de nous rendre à l'idée que les *sertanejos* menaient leur guerre : avec la bénédiction du Pèlerin, certes, mais c'était leur guerre à eux. Sujets de l'histoire donc. Nous verrons que le mode de communication du Conseiller avec les *sertanejos* comportait un assentiment tacite sur le conflit, considéré comme une guerre juste. Il était évidemment à la portée du Conseiller d'arrêter le conflit. Il semble qu'il voulut les laisser aller jusqu'au bout, non sans leur donner des orientations qui furent fondamentales pour les succès militaires qui firent la renommée des *jagunços* du Conseiller.

Considérer les *sertanejos* comme sujets de l'histoire étaient chose impensable dans le cadre de la domination patriarcale. Or, même si le Conseiller avait l'œil sur tout, et que c'est d'abord lui qui décidait de toute chose, l'organisation mise en place à Canudos dépassa de beaucoup sa seule personne, surtout au moment de la guerre. Plusieurs personnages de l'épisode de Canudos, dont les biographies furent établies par José Calasans, furent des vrais commandants de guerre, avec une influence personnelle certaine. Contrairement à ce que laissait prévoir la *psychologie des foules*, la mort du Conseiller n'affaiblit pas le conflit, poursuivi jusqu'au dernier combattant valide.

La signification historique de cet événement majeur de l'histoire du Brésil s'est imposée au peuple brésilien et a des effets politiques jusqu'à nos jours, comme une blessure narcissique l'empêchant de se réaliser comme peuple ayant réussi justement une accommodation inédite du *malaise* lié au vécu des différences, qu'elles soient ethniques ou culturelles. Les dirigeants du pays, qu'ils soient de droite ou de gauche continuent toujours à prendre le peuple en otage d'intérêts particuliers. Le peuple reste toujours dans une position infantile, en attente d'un sauveur. Jusqu'à présent, aucun gouvernement ne s'est attelé à résoudre le retard de l'éducation au Brésil, ce qui pourrait contribuer à libérer le peuple de ses symptômes historiques, dont l'héritage de l'esclavage, jamais sérieusement discuté dans le pays.

La remise en question de l'histoire du lien social établi entre le Pèlerin et les *sertanejos* ne peut se limiter à un simple réaménagement des informations contenues dans les documents qui firent déjà l'histoire. Pour aller au-delà de ce qui est largement connu, nous introduisons dans ce travail l'étude inédite des deux Manuscrits laissés par le Pèlerin,

datés de 1895 et de 1897². Seuls documents provenant directement du Pèlerin, ces Manuscrits posaient plusieurs problèmes à l'histoire, quant à leur authenticité et à leur paternité, ce qui empêchait de comprendre leur portée quant à la subjectivité et à la spiritualité de leur auteur.

Nous avons entrepris de résoudre pour la première fois ces problèmes, en soumettant les documents à trois expertises graphologiques, qui permirent d'établir leur mode de composition et en conséquence d'y situer le Pèlerin comme sujet de l'inconscient, en s'appuyant sur l'analyse freudienne des œuvres littéraires. La mise en tension des Manuscrits avec la problématique de sa biographie fut pleine de surprises. Elle permit d'établir les grands axes de son histoire inconsciente à partir de l'anthropologie psychanalytique.

Nous verrons ressortir de notre lecture des Manuscrits la *Théologie de la Justification*, qui put servir au Pèlerin à traiter son propre malaise psychique par la thématique de la Nouvelle Alliance de Dieu avec les hommes, comme renouvellement du pacte symbolique. L'Épître aux Romains renvoie à la légitimation de la nouvelle loi, celle du Christ qui rend caduque la loi ancienne, à une remise en jeu de la *Bejahung* primordiale instituant l'ordre symbolique pour un sujet. Nous verrons que pour le Pèlerin, l'Écriture prend la place de l'ordre symbolique, du 'A' trésor des signifiants, à partir d'un acte libre de foi, par lequel il adhéra à une Loi, à l'Écriture de la Loi comme un tout, comme un 'A' trésor de signifiants, fonctionnant selon une logique toute prête.

Or, nous sommes ici dans le champ d'un concept majeur de la psychanalyse, que nous convoquons pour déployer d'un même mouvement la clinique du cas et la clinique de la culture.

A cet égard, la Guerre de Canudos s'inscrit dans « *la liste de massacres (...) suffisamment consistante pour que l'on n'attende pas plus avant pour questionner l'enrôlement de la psychanalyse au côté du défunt patriarche sans cesse invoqué pour l'instauration de la paix, mais qui menace toujours de relancer l'avenir d'une illusion religieuse dont on sait la nocivité pour la clinique du cas, comme pour celle du social.*³

Dans cette perspective de l'anthropologie psychanalytique, Markos Zafiroopoulos retraçant la genèse du nom-du-père lacanien, a relevé l'isolement, par l'anthropologue Claude Lévi-Strauss, d'une fonction sémantique dont le rôle est de permettre à la pensée

² Ces deux Manuscrits seront désignés dans la suite du texte respectivement par Ms1895 et Ms1897.

³ ZAFIROPOULOS, Markos. *Lacan et les sciences sociales, le déclin du père* (1938-1953). Paris, PUF, 2001, p. 16.

symbolique de s'exercer. C'est une signification qui transcende et traverse la culture : « *Le lexique ethnologique de l'expression consciente de cette fonction met en série le mana, le wakan ou l'orenda, etc., qui sont autant de noms de cet 'esprit des choses' (...). Lévi-Strauss prolonge donc le passé des fondateurs de l'ethnologie française pour restaurer la valeur inconsciente de cette notion qu'il présente comme un 'signifiant flottant' nécessaire pour que le signifiant et le signifié restent dans un 'rapport de complémentarité', sans lequel la pensée symbolique ne peut s'exercer.* »⁴

C'est pour nous d'une telle fonction sémantique à *valeur symbolique zéro* dont il s'agit dans le signifiant *construction*, que nous voyons tout le temps à l'œuvre dans l'histoire, faisant lien avec la foule et dont le Pèlerin se sert pour l'édification de son monde. Selon M. Zafiroopoulos, « *le repérage de la valeur linguistique et inconsciente du 'signifiant flottant' qui permet à la pensée symbolique de s'exercer, est – selon nous – une élégante définition de ce que Lacan dépliera à partir de 1953 sous la notion de nom du père* »⁵. Et ranger la valeur théorique du *nom du père* à côté du *mana* et de l'*orenda* est une interprétation de Lacan, et non pas sa découverte : « *Là où l'ethnologue a repéré la fonction sémantique d'un signifiant d'exception permettant à la pensée symbolique de s'exercer – malgré la division du signifiant et du signifié –, Lacan évoque un capitonnage, se déduisant dans cet exemple inaugural de la 'crainte de Dieu'. Mais là encore, l'exemple est la chose même, et l'aiguille de Lacan – que l'on a vu prendre son départ de 'l'esprit des choses' (indexant ethnologiquement la place du père mort), ou mieux dit de la valeur symbolique zéro d'un signifiant d'exception –, va bientôt crocheter le corpus freudien, pour élever l'exemple de la crainte de Dieu à la dignité du signifiant d'exception isolé par Lévi-Strauss.* »⁶

L'influence de Lévi-Strauss sur l'œuvre de Lacan conduit ce dernier à un remaniement de sa conception du passage de la nature à la culture, qu'il situe comme émergeant de l'interdit de l'inceste et de l'acquisition du langage, qui nous différencient des autres animaux. Le nom-du-père aura donc toute sa pertinence aussi bien dans la clinique du cas que dans celle de la culture : « *Dans ce texte de 1953 intitulé 'Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse', l'homme est en effet pensé par Lacan comme un être asservi aux symboles qui enveloppent sa vie avant même sa naissance ; il est là 'sujet' du signifiant, soumis aux lois de la parole et du langage. (...) Le désir demande pour la satisfaction à être*

⁴ ZAFIROPOULOS, Markos. *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud 1951-1957*. Paris, PUF, 2003, p. 180.

⁵ *Idem*, p. 181.

⁶ *Idem*, p. 184.

reconnu dans l'alliance symbolique ou 'l'accord de la parole', faute de quoi c'est le registre imaginaire de la lutte et de la puissance qui dominera la vie névrotique du sujet, jusqu'à ce que la mort parachève la dévitalisation de ce corps dont il ne restera bientôt plus qu'un Nom. (...) Ainsi à partir de 1953, la puissance du père et la valeur structurelle de sa fonction ne tiennent plus tant pour Lacan à sa puissance sociale, ni à celle du groupe dont il est le chef, mais à la valeur qui est la sienne dans le registre symbolique. »⁷

La théorie des psychoses en sort subvertie par le concept de nom-du-père. La psychose sera dès lors comprise comme relevant d'une non inscription du signifiant phallique, d'une forclusion que l'on reconnaît par ses effets, dont le déclenchement psychotique, avec les symptômes affectant le langage : « Conformément à l'épistémologie qui soutient son travail, c'est précisément lorsqu'il s'engage en 1955-1956, dans une recherche sur les psychoses, que Lacan analyse tout ce qui se déduit de la forclusion du nom du père comme opérateur. Il fait alors apercevoir – par défaut – ce que cette version de l'opérateur soutient inconsciemment dans la névrose. Il faut donc là encore que l'opérateur soit dégradé – ici forclos – pour que Lacan saisisse au mieux son importance clinique ; et de ce point de vue-là, le redécouvre. »⁸

La notion freudienne de père prend une dimension signifiante, articulée aux lois du langage : « L'aiguille de Lacan réapparaît en ce point capital du corpus freudien qu'est le complexe d'Œdipe (dont Freud affirme l'universalité). Le nouage avec le corpus de Claude Lévi-Strauss est bouclé au point exact de la notion de père décisive chez Freud, mais que la couture lacanienne transmute maintenant en ce signifiant d'exception dont l'absence – ou mieux dit – la forclusion accouche des traits cliniques différentiels de la psychose dont celui de l'automatisme mental. Relisant la clinique du président Schreber, Lacan soutient qu'il manque de ce signifiant qui s'appelle être père. (...) C'est donc en juin 1956, en l'espace d'un ou deux séminaires, que Lacan introduit dans le champ psychanalytique une théorie renouvelée des psychoses dont la structure dépendrait de la forclusion du nom du père, c'est-à-dire de l'absence de cette valeur symbolique zéro, sans laquelle ne peut s'effectuer le nouage entre le signifiant et le signifié. »⁹

Dès 1953, le virage décisif de Lacan vers l'anthropologie de Lévi-Strauss, entraîne un remaniement complet de sa théorie du sujet de l'inconscient : « On voit que la théorie de la

⁷ ZAFIROPOULOS, Markos. *Lacan et les sciences sociales, le déclin du père (1938-1953)*. Paris, PUF, 2001, p. 204-205.

⁸ ZAFIROPOULOS, Markos. *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (1951-1957)*. Paris, PUF, 2003, p. 182.

⁹ *Idem*, p. 185.

fonction symbolique prélevée chez Lévi-Strauss ne touche pas seulement au remaniement radical de la question du père ; c'est bien l'ensemble de la vie de l'homme qui dépendrait de la prégnance du symbolique ; toute la théorie de Lacan du sujet de l'inconscient, du désir, des symptômes et de la psychanalyse se métamorphose donc en 1953. »¹⁰

C'est sur ce socle théorique et en particulier à l'aide de cet opérateur qu'est le nom-du-père que nous pourrions interroger le diagnostic de psychose du meneur et ses stratégies de suppléance à la forclusion, aussi bien que l'enjeu inconscient de la formation de la foule.

Mais, à la lecture des Manuscrits nous rencontrons la figure de la mère venant s'immiscer dans cette histoire paternelle, mettant tout d'un coup la mort précoce de la mère du petit Antonio Vicente en lumière. Ce fait majeur de sa biographie, dont nous retrouvons des traces décisives dans ses écrits, allant même jusqu'à l'élaboration d'une spiritualité mariale, fut complètement absent des considérations diagnostiques qui fixèrent la signification historique de la Guerre de Canudos. Notre recherche nous a conduit à reconnaître une position mélancolique du Pèlerin.

Un des symptômes du mélancolique est le retrait sur soi ; le Pèlerin plongeait souvent dans une sorte d'incommunicabilité, notée aussi par les contemporains. Nous pouvons supposer que ce retrait ménageait un espace pour la prise d'initiatives par les *sertanejos*, leur permettant d'émerger en tant que sujets de l'histoire. Nous situer, en particulier avec M. Zafiroopoulos, dans ce champ théorique général nous permet de localiser dans les documents historiques les points cliniques capables d'éclairer et d'approfondir nos connaissances sur notre sujet de thèse.

Notre travail tente de répondre à la vocation interdisciplinaire de l'anthropologie psychanalytique. Il porte sur la clinique du sujet de la culture par le biais de l'histoire. Nous nous proposons d'indiquer de nouveaux réseaux de compréhension d'une histoire dont la signification fut depuis longtemps établie à partir de la théorie de la dégénérescence et de la psychologie des foules préfreudienne. Il s'agit pour nous d'interroger l'envers inconscient de l'histoire, pour approfondir les connaissances que nous avons jusqu'à présent du Pèlerin et de la foule *sertaneja*.

Le *corpus documentaire* que nous analysons dans ce travail est composé des documents de l'époque : récits variés, résultant de la couverture journalistique de la Guerre, lettres échangées au moment des faits, témoignages des survivants recueillis par les

¹⁰ ZAFIROPOULOS, M. *Lacan et les sciences sociales, le déclin du père (1938-1953)*. Paris, PUF, 2001, p. 216.

chercheurs, documents produits par l'Etat et par l'Eglise – ainsi que de la très longue liste d'ouvrages traitant de ce thème. Les documents les plus importants, nous l'avons dit, sont les Manuscrits du Pèlerin, dont nous avons consulté les références bibliographiques.

Ce *corpus documentaire* fut consulté au sein des institutions suivantes : Archive Calasans, fonds du Centre d'études bahianais et Archive de l'Archevêché de l'Université Fédérale de Bahia, Bibliothèque Nationale de Lisbonne, Bibliothèque de l'Institut Historique et Géographique du Brésil, Bibliothèque Nationale du Brésil et Bibliothèque dominicaine du Saulchoir, à Paris. Toutes les références brésiliennes, qu'elles soient documentaires ou bibliographiques furent traduites par nos soins. Le portugais du Brésil et le français sont des langues latines du tronc indo-européen, aussi les signifiants que nous avons mis en relief participent-ils du même champ sémantique dans les deux langues, la traduction ne posant donc pas de problèmes pour l'analyse du langage.

Nous avons pris le pari de suivre au plus près les documents. Ce sont eux qui nous ont indiqué le cadre théorique le plus fécond pour leur l'analyse.

L'analyse du fond idéologique qui débute ce travail suit les élaborations de Glauca Villas-Boas et de Joël Birman.

Pour l'analyse proprement clinique du sujet de la Culture, nous faisons référence tantôt à Freud, tantôt à Lacan, selon que les documents nous livrent des informations sur l'objet, ou sur les signifiants corrélés au sujet du langage. L'œuvre de Markos Zafiroopoulos oriente le cadre général de l'anthropologie psychanalytique, méthode qui travaille l'homologie entre la clinique du sujet et la clinique de la culture. Nous nous appuyons aussi sur sa lecture des assises anthropologiques de Lacan pour le ratage de l'institution du sujet de l'inconscient dans la mélancolie. La lecture de l'œuvre de Freud par Paul-Laurent Assoun nous conduit notamment dans l'analyse de la mystique et de la manie, corrélées à la mélancolie, et nous conduit aussi dans la lecture théorique des Manuscrits. Les écrits de Michel Poizat nous fournissent le cadre théorique pour penser la voix comme objet de la pulsion. Nous nous servons aussi des travaux de Marie-Claude Lambotte dans la description qu'elle fait des symptômes de la mélancolie, aussi bien que du travail de Geneviève Morel sur la formation du sinthome.

Comme tout ce que nous savons de l'histoire fut surdéterminé idéologiquement, il s'agit pour nous de faire d'abord la critique des documents, pour introduire la relecture de l'histoire à partir de la grille de l'anthropologie psychanalytique. Nous discutons ainsi, dans

le chapitre 1, le contexte scientifique et socio-historique de production du *meneur* et de la *foule*, soit le fond idéologique, issu de la *théorie de la dégénérescence* et de la *psychologie des foules*, sur lequel s'est édifiée la signification historique usuellement reçue de la Guerre de Canudos.

Ces conditions idéologiques et socio-historiques étant explicitées, nous présentons, dans le chapitre 2, l'histoire du lien social à travers les documents. Cette présentation nous permettra de mettre en relief – à partir de l'identité sociale attribuée au Pèlerin et à la foule, les situant entre le crime et la folie – les points cliniques qui seront traités tout le long de ce travail : la localisation de certains signifiants, que nous reconnaissons comme « flottants », et les processus psychiques indiquant leur traitement pour rétablir le nom-du-père pour le meneur et pour la foule.

Dans un troisième chapitre, nous introduisons l'avancée freudienne par rapport à la psychologie des foules, soit l'introduction du lien libidinal entre le meneur et la foule, tournant ainsi la page de la signification historique basée sur la théorie de la dégénérescence et la psychologie des foules. Les Manuscrits du Pèlerin y sont introduits, dans une lecture freudienne, comme témoignages de processus inconscients, mais aussi, dans une lecture lacanienne, comme constituant une écriture du sujet de l'inconscient. Dans ce Chapitre, nous déployons le cadre général de l'anthropologie psychanalytique freudienne à partir de la lecture de Paul-Laurent Assoun, pour suivre les coordonnées proposées par les documents eux-mêmes et mettant en évidence le décalage, que nous voulons signaler dans ce travail, entre le meneur et la foule. Nous mettons aussi en évidence, dans ce chapitre, que le lien social, d'après la référence à la théorie freudienne de la Culture, touche les fondements de l'ordre patriarcal, soit son mode de production de biens, avec la réglementation des relations des hommes entre eux, et les conditions de l'amour. Suivant la référence lacanienne, nous mettons aussi en lumière l'aspect langagier de ce nouvel arrangement, un décalage entre la communauté de frères voulue par le Pèlerin et l'appel au père émanant de la foule. Nous y discutons les conditions de l'émergence du sujet de l'histoire.

Au Chapitre 4 nous établissons avec Freud les coordonnées psychanalytiques d'une position mélancolique du Pèlerin, indiquée par la présence essentielle de la mère, et qui semble laisser une place pour l'inscription des *sertanejos* comme sujets de l'histoire. La biographie du Pèlerin nous amène à établir une généalogie de la perte de l'objet maternel, venant éclairer sa spiritualité. Nous suivons avec M. Zafirooulos l'expérience précoce à

l'origine de la mélancolie comme ce qui apparaît être, du point de vue lacanien, un ratage de l'institution du sujet du langage. Nous retournons aussi au sujet du langage pour interroger certains indices de forclusion signant la psychose : le pacte symbolique, les processus de nomination, le trait du père traversant ce processus, la formation du sinthome du meneur.

Nous rappelons, dans le chapitre 5, les coordonnées de la mystique selon la psychanalyse à travers la lecture de P.-L. Assoun, afin de rétablir la consistance de la personnalité mystique du Pèlerin, effacée par l'histoire au profit de sa personnalité politique, assimilée à la paranoïa. Le rétablissement de la personnalité mystique du Pèlerin nous conduit à reconnaître la mère comme objet de sa recherche mystique, et la pratique d'une ascèse raisonnée qu'éclaire la véritable fonction de ses Manuscrits. Nous y discutons aussi avec Freud les mécanismes de formation de la foule et la possibilité d'émergence d'un engagement subjectif des *sertanejos* dans la Guerre de Canudos. Nous y situons le mode d'adhésion du Pèlerin à la religion comme grille de lecture du sujet de l'inconscient.

Au chapitre 6 nous entrons dans la problématique des Manuscrits pour résoudre les problèmes qu'ils posèrent à l'histoire, permettant d'y localiser le sujet de l'inconscient et d'en faire la lecture. Ceci nous permet également de mieux comprendre la nature des Manuscrits.

Enfin, nous tirons dans la dernière partie les conclusions sur notre hypothèse de départ.

CHAPITRE I

Conditions idéologiques et socio-historiques de production du *meneur* et de la *foule*

Au centre de notre thèse est l'histoire du Pèlerin Antonio Vicente Mendes Maciel, qui commença une carrière de prêcheur ambulant, sillonnant les contrées inhospitalières du *sertão* brésilien. Le *Conseiller*, le nom qu'il s'est fait pour l'histoire, réunissait le peuple pour la *construction* d'églises, de cimetières, et de puits d'eau. Le mouvement grandissant, le *Conseiller* organisera la *foule* et entrera en conflit ouvert avec les pouvoirs ecclésiastique et temporel.

L'histoire fut lue et écrite – et donc transformée en une historiographie sur le sujet – comme la rencontre du symptôme individuel d'un *meneur* fou, avec le symptôme d'une *foule*. Cette interprétation résulte de la confluence de la *psychologie des foules* et de la *théorie de la dégénérescence*. La folie paradigmatique du métis, considéré comme *dégénéré* selon ces références scientifiques du 19^{ème} siècle, est la paranoïa, produisant des *meneurs* tout puissants et une *foule* fanatique et soumise.

Antonio Conselheiro et sa *foule* deviennent avec le temps un problème social, économique et politique pour la société du Brésil patriarcal d'alors. Les déplacements du Pèlerin avec la *foule* et son activité missionnaire furent à l'origine de plusieurs conflits avec les autorités. Une tension croissante aboutira à quatre guerres entre l'armée brésilienne et les *sertanejos* assiégés dans la citadelle du Belo Monte, qu'il fonda dans le lieu-dit Canudos.

Le *sertão* est la région du Brésil où se déroulèrent les événements. C'est une région située à l'arrière-pays du Nordeste brésilien, dont la rudesse engendra une culture particulière. C'est la Guerre de Canudos qui révélera le *sertão* et la *culture sertaneja* au reste du pays. Ces contrées perdues furent projetées sur la scène nationale au moment d'un changement politique majeur, le passage de la monarchie à la république, révélant de manière scandaleuse et explosive le symptôme du *désaide* brésilien. Le grand nombre de journalistes envoyés pour couvrir les quatre conflits successifs, le grand nombre de militaires

et de médecins sur place engendrèrent plusieurs récits qui constituèrent l'étoffe de la construction savante pour comprendre le *sertão* et sa culture. Face à la recrudescence du conflit, due à l'organisation et à l'irréductibilité des *sertanejos*, la société brésilienne des centres économiques et du pouvoir demandait des interprétations capables de l'expliquer pour pouvoir y intervenir.

Ces explications seront trouvées dans un moment scientifique historiquement déterminé. Nous sommes dans le contexte politique où se développe l'Anthropologie, dont les présupposés envahiront tous les champs du savoir sur l'homme au 19^{ème} siècle. C'est une science qui se développe à partir de la rencontre de l'autre différent et inconnu, découvert dans des terres lointaines avec l'expansion maritime. Dès le 16^{ème} siècle des voyageurs savants allaient dans ces terres nouvelles pour en connaître la nature. Ces savants étaient en même temps des philosophes et des scientifiques. Ils mêlèrent à leurs observations une considération philosophique de l'homme, en lui appliquant les lois des sciences naturelles.

Une brève rétrospective synthétique du contexte scientifique en question s'impose ici : *« Dans l'Essai sur l'origine des langues, J.-J. Rousseau a l'intuition que, pour comprendre l'homme, il importe de rechercher les constantes que fait apparaître l'étude de la diversité culturelle des hommes. Kant, dans son Anthropologie, construit une doctrine de la connaissance de l'homme, systématiquement traité « d'un point de vue pragmatique », c'est-à-dire selon une appréciation rationnelle de ce qui lui est utile. Mais ce n'est qu'à la fin du XIX^e siècle que quelque chose comme la constitution d'une science de l'homme prend naissance, avec d'emblée deux courants. Le courant évolutionniste est inspiré en particulier de Condorcet, et Teilhard de Chardin et Bergson s'en feront philosophiquement l'écho. Le courant positiviste, avec l'anthropométrie et l'anthropologie physique de Broca, est lié aux développements de la statistique, promue par des savants comme Quételet avec sa théorie de l'« homme moyen ». L'ethnologie se développera parallèlement aux conquêtes coloniales du XIX^e siècle puis aux guerres qui, au siècle suivant, marqueront le déclin d'une illusoire suprématie de l'Occident sur les autres cultures. Le terme d'« anthropologie », qui désignait autrefois l'anthropologie physique, sert aujourd'hui à désigner l'étude des lois fondamentales qui régissent les sociétés. Différentes écoles d'anthropologie ont vu le jour et, associées à d'autres disciplines relevant des sciences humaines, elles ont apporté à la réflexion*

philosophique un matériau nouveau dont elle ne peut désormais se passer mais dont elle n'a de cesse, en même temps, d'interroger les fondements. »¹¹

Le Brésil en tant que pays fut l'objet de l'intérêt de la science européenne au 19^{ème} siècle, comme un laboratoire de différences ethniques et culturelles, mais aussi comme pays où l'hégémonie européenne s'exerçait depuis le 16^{ème} siècle. Le renouvellement de cette hégémonie au 19^{ème} siècle exigeait une justification trouvée dans les présupposés de l'anthropologie positiviste. Les élites brésiliennes consommèrent ces théories comme garantie de leur propre hégémonie au 19^{ème} siècle. Nous pouvons résumer avec Schwarcz l'anthropologie lue et appliquée au Brésil pour expliquer les problèmes du pays : *« tandis que les études anthropologiques naissent directement liées aux sciences physiques et biologiques dans leur interprétation polygéniste, les analyses ethnologiques restent liées à une orientation humaniste et de tradition monogéniste. L'anthropologie comme discipline se rattachait, à cette époque donc, à ce moment, à l'analyse biologique du comportement humain, alors que l'ethnologie se maintenait fidèle à une perspective plus philosophique et véhiculée par la tradition humaniste de Rousseau. »¹²*

L'histoire d'Antonio Conselheiro, des *Sertanejos* et de la *Guerre de Canudos*, s'écrira au Brésil à partir du courant positiviste de ce moment scientifique. C'est à partir de 1870 que le positivisme, l'évolutionnisme et le darwinisme sont absorbés par l'élite brésilienne et introduites comme modèles d'explication pour les questions qui se posent au pays : *« Ce que l'on peut dire c'est que les élites intellectuelles locales non seulement consommèrent ce genre de littérature, mais qu'ils l'adoptèrent de manière originale. Les modèles étaient différents, diverses les conséquences théoriques. Dans un contexte caractérisé par l'affaiblissement et la fin de l'esclavage, et par la réalisation d'un nouveau projet politique pour le pays, les théories raciales se présentaient en tant que modèle théorique viable pour la justification du jeu d'intérêts compliqué qui se montait alors. Au-delà des problèmes les plus urgents concernant la substitution de la main d'œuvre ou même la conservation d'une*

¹¹ « Anthropologie », *Encyclopédie Larousse en ligne*.

<http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/anthropologie/21524>

¹² SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças, cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930* (*Le spectacle des races, les scientifiques, les institutions et la question raciale au Brésil, 1870-1930*). São Paulo, Companhia das Letras, 1993, p. 55.

*hiérarchie sociale rigide, il semblait nécessaire d'établir des critères différenciés de citoyenneté. »*¹³

La *théorie de la dégénérescence*, ou darwinisme social, fournit les critères biologiques pour hiérarchiser les différences entre les hommes, justifiant la domination d'un groupe sur les autres : « Nommée 'darwinisme social' ou 'théorie des races', cette nouvelle perspective voyait de façon pessimiste le métissage, dès lors qu'elle croyait que l'on ne transmet pas des caractères acquis, même pas par la voie d'un processus d'évolution sociale. C'est-à-dire que les races constituaient des phénomènes aboutis, des résultats immuables, tout croisement étant par principe compris comme erreur. Les conséquences logiques de ce genre de postulat étaient doubles : exalter l'existence des types purs – et donc pas sujets au processus de métissage – et comprendre le métissage comme synonyme de dégénération non seulement raciale, mais aussi sociale. »¹⁴

Le casse-tête biologique du métissage brésilien mettait nos savants devant la complexité des rejets des trois races du fonds ethnique brésilien. Ils se voyaient dans l'incapacité de définir un type ethnique brésilien, résultat du métissage des Indiens, premiers occupants de la terre, des colonisateurs blancs portugais, et des Noirs africains, arrivés au Brésil comme main d'œuvre servile. Seule l'élite dite *blanche* possédait les conditions morales, conférées par une détermination biologique, les rendant aptes à commander, surtout ceux qui sont considérés comme des erreurs dans l'évolution.

Plusieurs hommes de lettres et savants brésiliens écrivirent sur le phénomène Canudos, surtout au moment de la guerre, soit comme témoins, soit comme auteurs d'une analyse sur le sujet dans les journaux. Plusieurs furent témoins oculaires des faits et leurs récits en construisirent la signification historique. Ils portèrent sur le *sertão*, les *sertanejos*, et la culture *sertaneja* un regard conforme aux coordonnées de la *théorie de la dégénérescence*.

Cette théorie servait à disqualifier aussi bien le *meneur* que la foule des Métis qui ébranla les fondements de la société patriarcale et qui sera vue comme ignorante et crédule et faisant foule autour d'un *meneur* fou tout puissant. Cependant, la bravoure et le sens de la morale, considérée par cette même théorie comme l'apanage de la race blanche pure, dont firent preuve les *sertanejos*, dut être reconnue et prise en compte dans les analyses de

¹³ SCHWARCZ, Lilian Moritz. *O espetáculo das raças : cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930. Op. cit.*, p. 17-18.

¹⁴ *Idem*, p. 58.

la dégénérescence métisse. La richesse anthropologique de la culture orale *sertaneja* sera aussi objet d'étonnement.

Nous retiendrons ici trois de ces hommes de lettres et savants qui érigèrent Antonio Conselheiro en un cas clinique, donc comme un symptôme individuel en interaction avec le symptôme social, donnant lieu à la création d'une *foule psychologique* en train de mettre le feu dans le Nordeste brésilien : « *Loin de former un groupe homogène, divisés en fonction d'intérêts professionnels divers, économiques ou régionaux – dont les conflits sont aggravés avec la chute de la monarchie – ces intellectuels gardaient cependant une identité qui les unissaient : la représentation commune que les espaces scientifiques dont ils participaient leur donnait la légitimité pour discuter et identifier les impasses et perspectives qui se présentaient au pays. Réduite, cette élite illustrée circulait par les différents centres en établissant des relations d'échange culturel. Ce profil commun leur garantissait, d'un côté, une certaine reconnaissance, et de l'autre, une certaine polyvalence, qui dans ce cas cachait le peu de spécialisation, ou même la délimitation fragile des champs de savoir.* »¹⁵

C'est ainsi que nous trouverons chez un journaliste la première explication du cas d'Antonio Conselheiro en tant que symptôme psychotique, avant qu'un médecin psychiatre ne se prononce sur le sujet.

Le premier de ces commentateurs est João Brígido dos Santos, journaliste et écrivain, qui a la particularité d'avoir été l'ami d'enfance du Conseiller à Quixeramobim, sa ville natale. À son aura d'intellectuel s'ajoutait le fait d'avoir connu le Conseiller dans son enfance et d'avoir été son compagnon d'école et de jeu. Il écrivit la première et brève biographie du Conseiller. Il y rapporte les faits de sa vie tout en fournissant une explication clinique ressortissant à l'anthropologie criminelle de l'époque. Cette première biographie ne sera jamais critiquée, elle sera seulement complétée, par Brígido lui-même, et par la recherche historique. Elle sera utilisée par tous les chercheurs et constitue jusqu'à présent la référence en ce qui concerne les faits de la vie du Pèlerin.

Le psychiatre Raimundo Nina Rodrigues, dans son étude paru aux *Annales Médico-Psychologiques*¹⁶, part de la biographie de Brígido pour en déduire un diagnostic pouvant expliquer le symptôme du sujet avec celui de la foule. Nina Rodrigues ne rencontra jamais le Conseiller, si ce n'est à la fin de la guerre pour en examiner le cerveau. Son analyse est

¹⁵ *Idem*, p. 37.

¹⁶ RODRIGUES, R. Nina. « Épidémie de folie religieuse » In *Annales médico-psychologiques* n° 7, mai-juin 1898.

entièrement redevable de la biographie de Brígido, avec quelques nuances quant au diagnostic. Certains faits de la vie du Conseiller furent reliés entre eux et mis en relief à partir d'un modèle préétabli dit scientifique.

Mais, parmi les témoins qui écrivirent l'histoire, il en est un qui tient une place unique et spéciale : l'écrivain Euclides da Cunha (1855-1903), qui fut l'un des correspondants envoyés par les journaux pour couvrir la Guerre de Canudos. Républicain fervent, l'écrivain fut invité par le journal *O Estado de São Paulo*, après la publication de son article, *Canudos, notre Vendée*¹⁷, à couvrir la guerre dans le *sertão* bahianais, entre 1896 et 1897. Il y arriva avec l'idée courante que Canudos était le centre d'une réaction monarchique contre la République. Au contact de la réalité du *désaide sertanejo*, Euclides retourna déprimé et déçu. Il décida d'écrire alors *Os Sertões*, en guise de vengeance contre le massacre des *sertanejos*, dont la lutte héroïque avait impressionné le pays.

Os Sertões sera publié en 1902 et connaîtra, dès le jour de sa sortie, le plus grand succès éditorial. Dans une lettre à son ami Francisco Escobar, l'écrivain dira du livre : « *Ce qui m'encourage c'est l'ancienne conviction que le futur le lira. C'est tout ce je veux. Je serai alors un vengeur et aurai joué un grand rôle dans la vie – celui d'avocat des pauvres sertanejos assassinés par une société canaille, lâche et sanguinaire ...* »¹⁸ Ce grand chef-d'œuvre fut donc son *livre vengeur*, où Euclides convoqua toutes les sciences de son époque pour comprendre et expliquer le conflit. Homme de science du 19^{ème} siècle, Euclides entend expliquer la société *sertaneja* par l'interaction entre la nature et l'homme. Nous y trouvons un dialogue entre les sciences exactes, la géographie, la géologie, la zoologie, la botanique, la psychiatrie, et les sciences humaines, l'anthropologie, l'histoire et la sociologie. Toute cette effervescence scientifique fut traitée avec une grande créativité littéraire, dont résulta un livre atypique et unique en son genre.

Il faut insister ici sur l'une des conséquences les plus importantes du *livre vengeur* : il deviendra la référence incontournable de toutes les études et analyses sur le sujet, depuis sa publication en 1902 jusqu'aux années 50 du siècle dernier. *Os Sertões* fixera à jamais

¹⁷ CUNHA, Euclides da. « A nossa Vendéia » (Nôtre Vendée) in *Œuvres Complètes*, vol. II, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1995, p. 605-612.

¹⁸ ANDRADE, O. de Souza. *História e interpretação de Os Sertões* (Histoire et interprétation d'Os Sertões). Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 2002, p. 381.

l'interprétation du personnage d'Antonio Conselheiro, de la *foule sertaneja* et du lien social qu'ils établirent entre eux.

Cette œuvre portait la marque idéologique de la *théorie de la dégénérescence* et de la *psychologie des foules* qui étaient les références de tous les intellectuels de l'époque, fixant le sens historique, que nous voulons discuter tout au long de notre thèse, et selon lequel Antonio Conselheiro fut un paranoïaque médusant de son pouvoir une foule fanatique et soumise, et l'amenant par sa folie à l'anéantissement. Cette lecture veut surtout démontrer qu'un métis ne pouvait pas être un *meneur* valable, et qu'une *foule métisse* ne pouvait qu'être manipulée, inconsciente de son propre destin. La conséquence de cette définition du métissage est la croyance, persistante encore de nos jours, que le peuple n'est pas capable d'autodétermination, ni d'influer sur son destin. Seules les élites sont capables de gouverner. De nos jours, nous voyons émerger au Brésil des mouvements politiques spontanés sans *meneur*, apparus à travers les réseaux sociaux et qui suscitèrent incompréhension et surprise dans la classe politique en place.

Os Sertões fut le grand diffuseur de l'interprétation déficitaire du métis. Cependant, il fit face courageusement aux difficultés théoriques que l'exception métisse *sertaneja* posait à la théorie de la dégénérescence. Pour introduire donc l'histoire en serrant de près ce travers idéologique, nous allons commenter des extraits d'*Os Sertões*¹⁹, en donnant largement la parole à son auteur.

¹⁹ Ce travail n'aurait pas été possible sans la traduction magistrale de Mme Sereth Neu du chef-d'œuvre d'Euclides da Cunha. L'académicien Afrânio Coutinho fit l'éloge, dans la Préface de *Les Terres de Canudos*, traduction française de *Os Sertões*, due à Mme Neu, que « cette traduction, si méticuleusement exacte, pareille en tous points à la pensée de l'original brésilien, devient ainsi une œuvre française qui donne aux lecteurs de cette langue une magnifique reproduction de notre Euclides da Cunha, apparemment le moins traduisible des auteurs. » PEIXOTO, Afrânio. Préface à *Les Terres de Canudos (Os Sertões)*, Caravela, Rio de Janeiro, 1947.

1.1. Os Sertões et la dégénérescence du métissage brésilien.

La situation spécifique de la colonisation brésilienne mit en interaction trois groupes humains, considérés à l'époque comme des ethnies distinctes, avec des attributs génétiques différents : les Blancs, les Indiens et les Noirs. Une hiérarchisation idéologique de ses ethnies, servant à cautionner l'hégémonie européenne dans le monde, établit la supériorité biologique des Blancs, sur les Indiens et sur les Noirs. Cette science idéologique qui marqua le 19^{ème} siècle sera lue et mise en pratique par les lettrés brésiliens d'alors, comme on l'a déjà évoqué.

Euclides da Cunha situera le *sertanejo* dans le cadre général de la problématique ethnique de son temps : « *Le 'sertanejo' du nord est indéniablement le type d'une catégorie ethnique secondaire déjà constitué. Ouvrons une parenthèse. Le mélange de races très diverses est fâcheux dans la plupart des cas. D'après les conclusions de la doctrine de l'évolution, même quand l'influence d'une race supérieure agit sur le résultat, les stigmates de la race inférieure ressortent fortement. Le métissage à l'extrême est une régression. L'indo-européen, le nègre et le brasilo-guarani ou 'tapuia' expriment des états évolutifs qui s'affrontent, et le croisement outre qu'il oblitère les qualités prédominantes du premier est un stimulant pour la résurrection des instincts primitifs des derniers. De sorte que le métis, trait d'union entre les races, brève existence individuelle où se trouvent condensés des efforts séculaires, est presque toujours un déséquilibre.*²⁰ »

Le déséquilibre nerveux est une caractéristique des métis, dû à la lutte d'influences génétiques de forces inégales, exigeant un effort psychique que ira jusqu'à la folie et le crime. Suivons encore le raisonnement d'Euclides : « *Foville le compare d'une façon générale aux hystériques. Et le déséquilibre nerveux, en de tels cas, est incurable. Il n'y a pas de thérapeutique pour combattre ces tendances antagonistes de races subitement rapprochées, fondues dans un organisme isolé.*²¹ Et il précise : « *On ne comprend pas que, après avoir divergé à l'extrême pendant un temps très long, en comparaison duquel la période historique n'est qu'un moment, deux ou trois peuples puissent tout à coup converger, combiner des constructions mentales et détruire ainsi rapidement les distinctions, résultats d'un lent travail sélectif. C'est que, dans l'admirable rivalité des peuples évoluant tous en des luttes sans*

²⁰ CUNHA, Euclides da. *Les Terres de Canudos (Os Sertões 1901)*. Rio de Janeiro, Caravela, 1947, p. 83.

²¹ *Ibidem*.

*trêve, où la sélection accumule des attributs que l'hérédité conserve, le métis est un intrus. »*²²

La problématique du métissage est aussi psychosociale. Le métis *sertanejo* perd dans le mélange les meilleures caractéristiques des races qui le composent. Il sera inexorablement dissout, abattu par l'ethnie la plus forte.

*« L'esprit incohérent, inégal et rebelle du métis nous montre en quelque sorte un intime et intense effort pour éliminer les attributs qui gênent sa vie dans un milieu plus avancé et plus complexe. L'effort reflète alors, sous une forme réduite, ce combat sourd et formidable qui est la propre 'lutte pour la vie' des races, lutte émouvante et éternelle que le bel axiome de Gumplowicz a caractérisée comme étant la force motrice de l'Histoire. La race forte dans le cas du métissage détruit la race faible, non pas par la guerre, comme dans l'axiome de Gumplowicz, mais la dissout par le croisement, le métissage. Cependant, en vérité, si tout élément ethnique fort 'tend à subordonner à son destin l'élément plus faible devant lequel il se trouve', il rencontre dans le métissage une occasion troublante. Pourtant l'expansion irrésistible de son cercle sygénésique qui semble ainsi détournée, est simplement retardée. Elle ne disparaît pas, elle se transforme, devient plus sérieuse. Elle passe du cas normal, c'est-à-dire de l'extermination franche de la race inférieure par la guerre, à son élimination et absorption lente, à sa dilution par le croisement. Et, durant le cours de ce procédé amoindrissant, les métis émergent avec toutes les nuances de couleur, de forme et de caractère, sans aspects définis, sans vigueur, quelquefois sans vitalité ; il ne sont rien d'autre, en dernière analyse que les mutilés inévitables d'un conflit qui continue imperceptible à travers le cours des âges. Dans ce cas, la race forte ne détruit pas le faible par les armes, elle l'écrase par la civilisation. »*²³

L'isolement de la région du *sertão* fut une contingence historique heureuse, car le métis *sertanejo* ne fut pas obligé de s'adapter à la culture blanche supérieure : *« Or, nos rudes compatriotes des sertões du nord se sont dérobés à cette civilisation. L'abandon où on les a laissés fut un avantage pour eux. Il les a libérés d'une adaptation des plus pénibles à l'état social supérieur, et en même temps il a évité qu'ils ne tombent dans les aberrations et les vices des milieux avancés. »*²⁴

²² CUNHA, Euclides da. *Les Terres de Canudos (Os Sertões)*. Rio de Janeiro, Caravela, 1947, p. 83.

²³ *Idem*, p. 84.

²⁴ *Ibidem*.

Le métissage y fut moins traumatique pour les races dites inférieures : « *Leur fusion s'est opérée en des circonstances plus compatibles avec les éléments inférieurs. Le facteur ethnique prédominant leur a transmis les tendances civilisatrices sans leur imposer la civilisation. Ce fait distingue fondamentalement le métissage des 'sertões' de celui du littoral. Ce sont des formations distinctes, par les conditions du milieu, sinon par leurs éléments. Le contraste entre les deux apparaît si on les met simplement en parallèle. Le 'sertanejo', tenant du sauvage, dans de grandes proportions, l'adaptation au milieu physique, qui endure son puissant organisme au lieu de le déprimer, reflète dans le tempérament et les coutumes, parmi les attributs qu'il a empruntés aux races originelles, ceux-là seuls qui sont adaptables à sa phase sociale primitive.* »²⁵

Le sertanejo est un rétrograde, il a pris le temps de l'isolement pour se constituer en ethnie retardée, mais dès lors apte à conquérir la civilisation : « *C'est un rétrograde ; ce n'est pas un dégénéré. Par le fait même que, dans la phase la plus délicate de sa formation, les vicissitudes historiques l'ont libéré des énormes exigences d'une culture empruntée, il s'est préparé à la conquérir un jour. Son évolution psychique, pour aussi longue qu'elle doive être, a maintenant la garantie d'un type fort et bien constitué. Cette race métisse surgit autonome et en quelque sorte originale, car elle transfigure, en les combinant, tous les attributs dont elle a hérité ; si bien que, libérée finalement de la vie sauvage, elle peut arriver ultérieurement à la vie civilisée parce qu'elle n'y est pas arrivée d'un seul coup. Ceci paraît logique.* »²⁶

C'est-à-dire que n'étant pas soumis à la forme de civilisation de la race supérieure, le conflit imposé aux atavismes des races inférieures a été amoindri. La civilisation ethnique a conféré par la voie biologique de l'hérédité des tendances civilisatrices, et 'dérobé' le 'sertanejo' à la civilisation. Il semble bien qu'une civilisation nouvelle, dans le sens sociologique, ait été à l'œuvre dans plusieurs sociétés traditionnelles brésiliennes. Le milieu influe donc décisivement sur la formation ethnique des 'sertanejos'. Cunha définira finalement le sertanejo par une formule bien connue : « *le sertanejo est avant tout un homme fort. Il ignore le rachitisme épuisant des métis neurasthéniques du littoral.* »²⁷

Ce métis apparaît comme relevant d'une très grande complexité conférée par le mélange de trois races et de leurs cultures respectives. Il mettra en relief les contradictions

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Idem*, p. 85.

du métissage : « *Cependant, au premier coup d'œil, son apparence est trompeuse. Il lui manque la parfaite structure des organisations athlétiques, ainsi que leur plastique sans défauts et même leur agilité. Il est disgracieux, dégingandé, tordu. Hercule-Quasimodo, dans son aspect il présente la laideur typique des faibles. Ajoutez-y une attitude normalement abattue qui semble être une manifestation de mécontentement et qui lui donne un caractère de déprimante humilité.* »²⁸

Euclides da Cunha observe le 'sertanejo' à travers l'optique de ses présupposés scientifiques, mais il fait état par ailleurs d'un 'mécontentement et d'une déprimante humilité', qui ne sont pas incompatibles avec le *désaide* de ces hommes exploités. Suivons-le encore dans sa description : « *A pied, quand il s'arrête, il s'adosse inévitablement à la première encoignure ou au premier pan de mur qu'il rencontre. Il marche sans raideur, sans fermeté, pour ainsi dire de travers, comme s'il possédait des membres désarticulés ; même quand son pas est rapide, il ne suit pas une trajectoire rectiligne, mais un tracé presque géométrique comme les méandres des sentiers 'sertanejos' ; il avance avec célérité en se balançant d'une façon caractéristique. Et s'il est obligé de faire halte pour le motif le plus banal, rouler une cigarette, battre le briquet ou entamer une courte conversation avec un ami, il se laisse aussitôt tomber sur les talons, tomber est le mot ; il s'accroupit, restant un long moment dans une position d'équilibre instable, le corps comme suspendu sur les orteils ; c'est fait avec un naturel tout à la fois ridicule et adorable ; à cheval, s'il laisse flotter les rênes pour échanger quelques paroles avec une connaissance, il s'appuie sur un des étriers et se repose sur l'arçon de la selle. Le 'sertanejo' est un éternel fatigué. Dans sa parole hésitante, dans son geste malhabile, dans sa démarche zigzagante, dans le rythme langoureux de ses mélodies, dans sa tendance constante à l'immobilité et à la quiétude, dans tous ses actes enfin, il montre une paresse invincible due à une atonie musculaire persistante.* »²⁹

Le métissage donne donc à voir toute une gamme de la gestuelle du corps qui met en évidence, selon Euclides, l'affaiblissement inévitable de la race mêlée. L'auteur sera confronté aux contradictions de son travers idéologique, sans arriver néanmoins à rompre avec la *théorie de la dégénérescence*. La fatigue du *sertanejo métis*, par exemple, ne sera qu'une illusion : « *Rien n'est plus surprenant que de la voir disparaître subitement. Dans cet organisme abattu, il s'opère en quelques secondes des transformations complètes ; il suffit*

²⁸ *Idem* p. 85.

²⁹ *Idem*, p. 86.

d'un incident quelconque qui exige de lui le déchaînement de la force endormie. L'homme alors se transfigure ; il se redresse, nous montrant de nouveaux reliefs, de nouveaux traits dans la stature et dans le geste. La tête haute, éclairée par un regard énergique, s'affermit sur des épaules puissantes, et bientôt une décharge nerveuse, instantanée, corrige tous les effets du relâchement habituel des organes ; et la figure vulgaire d'un 'tabareu' gauche surgit, dédoublement surprenant et inattendu, celle d'un titan cuivré, à l'aspect dominateur, d'une force et d'une agilité étonnantes. »³⁰

Ce commentaire est intéressant pour nous, dans la mesure où l'agilité et l'insoumission affichée et assumée des *sertanejos* font partie des contradictions de l'histoire telle qu'elle fut lue avec la grille de la théorie de la dégénérescence. L'insoumission *sertaneja* fut la grande surprise de la Guerre de Canudos, exposant l'armée brésilienne à des échecs cuisants, trois fois de suite renouvelés. Euclides nous pointe ici des caractéristiques des *sertanejos* qui se manifestèrent dans la tactique de guérilla qui mit en déroute l'armée de manière répétée.

Le sens moral des *sertanejos* fut l'autre surprise : ils ne pillaient pas les ennemis morts au combat. Aucun vêtement ou argent n'était pris sur les corps. Ils s'approprièrent uniquement les armes et les munitions, tactique suggérée par le Pèlerin lui-même, selon le témoignage d'Honório Vilanova.

La suite des événements montre bien que leur visée était religieuse. La Justice de Dieu s'inscrit dans une logique religieuse de partage des biens entre fils du même père. L'ordre social instauré par le Pèlerin suivait strictement cette logique-là. La contradiction avec la logique du cumul de biens de la société patriarcale ne pouvait qu'amener à une impasse explosive. Les *sertanejos* prirent les armes pour défendre leur bien. Il émergea à Canudos un ordre social directement issu de sa propre culture, affichant ainsi une particularité déconcertante et une rupture avec les fondements de la société patriarcale : le partage des terres et l'implantation d'un nouveau mode de production de biens, avec une certaine liberté d'entreprise – car le Pèlerin interdisait certains commerces, comme celui de l'eau-de-vie, qui était interdite à Canudos, et la prostitution – et une très relative liberté religieuse. La *foule* utilisait le registre religieux comme référence pour exercer un contrôle sur la sincérité de l'adhésion des membres de la communauté. Vilanova nous dit que lui-même ne participait pas aux prières, mais qu'il jouissait d'un prestige au sein de la

³⁰ *Idem*, p. 86.

communauté qui le dispensait de participer aux divers cultes présents à Canudos : la Messe, les conseils du Pèlerin, le Chapelet, les neuvaines et les litanies. Le Pèlerin conduisait toutes ces formes de culte, sauf la Messe et les sacrements.

Par ailleurs, Euclides da Cunha situera historiquement la problématique socio-économique des *sertões*. Il nous livre une analyse assez juste de la société patriarcale, telle qu'elle y prit racine : « (...) *le fazendeiro*³¹ *des sertões vit sur le littoral, loin de ses vastes domaines, que bien souvent il ne connaît pas. Les propriétaires de cette région ont hérité d'un vice historique ancien. Comme les riches donataires de la colonie, ils recueillent paritairement l'usufruit des rentes de leurs terres qui n'ont pas de limites exactes. Les bouviers ne sont que leurs serfs obéissants. Ceux-ci, grâce à un contrat qui leur donne un pourcentage de la production, restent dans le domaine : anonymement, ils naissent, vivent et meurent sur le même morceau de terre, pour ainsi dire perdus sur les vastes étendues qui entourent leurs cabanes ; ils soignent pendant toute leur existence des troupeaux qui ne leur appartiennent pas. Le véritable maître absent connaît leur fidélité sans égal ; il ne les contrôle pas. C'est déjà beaucoup quand il sait leurs noms.* »³²

La société patriarcale *sertaneja* s'est développée autour de la grande propriété d'élevage servie surtout par la main d'œuvre d'une population métisse libre. L'intégration de cette population à ce mode de colonisation et de production de richesses se fait à partir des liens de servilité tissés autour de la notion de famille élargie, dont le parrainage religieux est l'institution la plus efficace, capable d'intégrer les marginaux du système, tels les bâtards et les prisonniers évadés. Cet état de choses et l'influence de la théorie de la dégénérescence entretenirent une ambiguïté entre *sertanejos* et *jagunços*.

Selon l'historien Pernambucano de Mello : « *le jagunço est un professionnel qui choisit l'office des armes comme moyen de vie et ne désire pas faire autre chose. Finie la question à laquelle il fut associé, il prend congé du patron et part proposer ses armes à celui qui sera en litige. Pour le jagunço, la notion de chef n'a pas de sens personnalisé et spécifique.* »³³ Or, les *sertanejos*, provocateurs, s'autonommèrent *jagunços*. L'état de foule dans lequel ils se trouvaient autour du Pèlerin était une métaphore des luttes claniques du *sertão*. Leur fidélité et leur acharnement dans la défense de leurs propres intérêts sont ceux des *jagunços*.

³¹ Éleveur de bétail.

³² CUNHA, Euclides da. *Les Terres de Canudos (Os Sertões)*. Rio de Janeiro, Caravela, 1947, p. 91.

³³ MELLO, F. Pernambucano de. *Guerreiros do Sol, violência e banditismo no nordeste do Brasil*. São Paulo, A Girafa, 2004, p. 75-76.

La considération déficitaire des *sertanejos*, comme masse ignorante et soumise aux intérêts et aux ordres du chef, effaça le lien entre leur désir de suivre le Conseiller et leur implication volontaire dans le nouvel ordre social qui s'installera à Canudos sous son inspiration. Les *sertanejos* luttèrent à Canudos, peut-être pour la première fois dans l'histoire du Brésil, pour un ordre social dont ils étaient non seulement les artisans, mais aussi grandement intéressés à sa mise en œuvre.

Cette appellation reste cependant lourde idéologiquement. Il nous semble donc important de nous débarrasser du terme de *jagunço* pour définir l'adepte du Pèlerin. Nous les appellerons simplement *sertanejos*, suivant Oliveira Barros, qui définit la culture *sertaneja* comme le vécu partagé de références culturelles, soit comme une identité, dans le sens sociologique du terme : « *Je suis en train de parler de l'identité comme une catégorie dynamique, aussi bien par le fait d'être toujours en construction, comme par l'hétérogénéité des agents sociaux qui l'élaborèrent, dans la période étudiée. Je parle d'une identité sertaneja revendiquée par les individus nés dans la région déjà délimitée, encore qu'appartenant à des classes sociales différenciées. De cette identité sertaneja font partie des éléments tels que : une profonde liaison avec la terre, la passion pour ses paysages, la fierté de ses modes de vie, chansons et danses, une cuisine typique, une relation étroite de dépendance et créativité avec le cycle des pluies, le catholicisme populaire enraciné, mais, au-dessus de toute différenciation sociale ou intellectuelle, l'idée de vaillance, travail et respect pour l'avoir d'autrui comme condition de l'honneur.* »³⁴

Les adeptes du Conseiller sont donc des *sertanejos*, définis par le vécu partagé d'une culture à l'œuvre, engendrant un ordre nouveau, un nouveau traitement du *malaise* par une prise en compte du *désaide*.

³⁴ BARROS, Luitgarde Oliveira Barros. *A derradeira gesta, Lampião e Nazarenos guerreando no sertão (La dernière geste, Lampião et les Nazaréens guerroyant dans le sertão)*. Rio de Janeiro, Mauad/FAPERG, 2000, p. 75-76.

1.2. Os Sertões et la signification historique de la Guerre de Canudos.

Os Sertões est un chef d'œuvre littéraire, un monument de la culture brésilienne. Son influence sur la formation même de l'identité brésilienne est comparable à celle de l'œuvre indépassable et unique de Gilberto Freyre. Selon l'analyse de Gláucia Villas Boas : « *Bien avant que Gilberto Freyre écrive Casa-grande & senzala (1933), Euclides da Cunha interrogeait dans 'Os Sertões' la rupture d'avec un passé originel et authentique des Brésiliens, inscrit, comme il le supposait, dans le mode de vie et la culture du sertao.* »³⁵

Euclides da Cunha conçoit ce temps primordial sur le mode de fonctionnement de l'inconscient : ce qui ressurgit dans le présent sous la forme du symptôme. Symptôme individuel d'Antonio Conselheiro qui fait lien avec le symptôme social. La Guerre de Canudos est expliqué par ce temps originel, reconnu par tous les Brésiliens comme étant leur culture sous-jacente. Le conflit actuel porte la marque de l'inconscient dans la culture et nous informe sur lui. Ce n'est pas par hasard que ce soit dans un œuvre littéraire majeure de la langue portugaise/brésilienne que cet inconscient vient à s'exprimer, comme produit du langage. C'est un œuvre littéraire qui fonde la sociologie au Brésil comme un savoir nouveau. La nature langagière de l'inconscient s'exprime dans la construction même de l'œuvre, qui porte sur les discontinuités. Dans une référence à Claude Lévi-Strauss (*La pensée sauvage*), cette question n'a pas échappé à la sociologue Gláucia Villas-Boas dans son article sur l'élaboration d'un temps de la culture dans Euclides da Cunha. Elle nous fait remarquer qu'il importe moins de discuter les limites et l'inadéquation des théories du déterminisme racial, qui faisaient finalement partie de l'appareil conceptuel de son époque, que de souligner que « *dans la reconstruction réfléchie et minutieuse de la campagne de Canudos, l'auteur opère avec la logique des discontinuités, par laquelle il conçoit la différence propre aux Brésiliens, en lui conférant une valeur.* »³⁶ L'observation des discontinuités entre arrière-pays et littoral, entre culture et civilisation, nous mettent d'emblée face au malaise de la civilisation : « *Le conflit du présent avec le passé, du littoral avec le sertao, est*

³⁵ VILLAS-BÔAS, Gláucia. « Os Sertões de Euclides da Cunha » in *Mudança provocada: passado e futuro no pensamento sociológico brasileiro (Le changement provoqué : le passé et le futur dans la pensée sociologique brésilienne)*. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2006, p. 41.

³⁶ VILLAS-BÔAS, Gláucia. "O Brasil da harmonia autoritária e o Brasil do eterno dilema" (Le Brésil de l'harmonie autoritaire et le Brésil de l'éternel dilemme) in VILLAS-BÔAS, Gláucia. *Mudança provocada: passado e futuro no pensamento sociológico brasileiro, op. cit.*, p. 53.

l'éternelle confrontation entre la culture particulière et la civilisation, qui dans le livre se présente comme tragédie, extermination de la culture à la faveur de la civilisation, mais permanence de la culture à travers la remémoration du conflit. Les remémorations partagées maintiennent l'union et la cohésion des collectivités. »³⁷ C'est donc la permanence de la culture dans la remémoration du conflit qui permet une lecture de l'inconscient dans l'œuvre littéraire d'Euclides da Cunha.

Cette culture sera interprétée par opposition à une autre, celle de la côte, révélant ainsi sa particularité. L'opposition qui se situe entre civilisation, la culture du littoral, et culture *sertaneja*, fait partie de la marche de l'histoire: *« Dans une première lecture, 'Os Sertões' semble mettre en évidence l'existence de deux temps fondateurs de deux sociétés, avec deux styles de vie, deux cultures différentes – celle de l'intérieur, de l'arrière-pays ou l'on élève le bétail (pastorale), et celle, urbaine, de la côte. Le premier est un temps lointain, le temps reculé de l'intérieur, de l'arrière-pays, éloigné de la côte par trois siècles d'histoire, où une population simplette et métisse – plus indigène et blanche que nègre –, de vachers fidèles à leurs patrons, vit mélancoliquement son quotidien de labeur, de ses fêtes et de ses croyances. Le deuxième temps est le temps de la guerre, du violent affrontement de la 'civilisation d'emprunt', représentée par la culture urbaine et moderne, avec la culture 'sertaneja' et métisse. »³⁸*

Cette analyse sociologique confirme la culture comme un lieu, allant dans le sens de notre hypothèse, selon laquelle Euclides da Cunha conçoit la culture *sertaneja* comme l'inconscient freudien : *« Un important héritage d'abus extravagants resta intact au 'sertao', tandis que, sur le bord du littoral, ils avaient disparu à la suite de l'influence modificatrice d'autres croyances et d'autres races. Ces abus nous furent apportés par des gens impressionnables, ceux-là même qui affluèrent dans notre pays, après que se fut évanoui, en Orient, le rêve miraculeux représenté par l'Inde. Ils venaient emplis de ce mysticisme féroce où la ferveur religieuse, illuminant avec violence le Portugal et l'Espagne, reflétait l'embrasement des bûchers de l'Inquisition. Les arrivants faisaient partie de ce même peuple qui, à Lisbonne, sous l'obsession douloureuse des miracles et assailli d'hallucinations subites, voyait au-dessus du palais des rois, de prophétiques cercueils, des langues de feu mystérieuses, des foules de Maures aux burnous blancs défilant en processions, des combats*

³⁷ *Idem*, p. 53-54.

³⁸ VILLAS-BÔAS, Gláucia. « Os Sertões de Euclides da Cunha » in *Mudança provocada: passado e futuro no pensamento sociológico brasileiro*, op. cit., p. 42.

de paladins dans les cieux. C'étaient les mêmes hommes qui, après Alcacer-Kébir, en pleine 'cachexie nationale', selon la vigoureuse expression d'Oliveira Martins³⁹, cherchaient comme seul moyen, pour éviter la ruine imminente, une formule supérieure d'espérance messianique. »⁴⁰

Nous trouvons donc chez Euclides da Cunha cette affinité freudienne, qui s'explique par leur participation au même moment scientifique. Notre thème fut construit, du point de vue épistémologique, au seuil de l'anthropologie freudienne. La *psychologie collective*, ou *psychologie des foules* convoquée par Euclides da Cunha dans l'élaboration d'*Os Sertões* est celle de Scipio Sighele, dont l'essai suggestif *La foule criminelle, essai de psychologie collective*, montre bien le travers idéologique qui présida à la définition de la *foule sertaneja* et aux explications du symptôme social. Selon Sighele lui-même, dans l'introduction à la deuxième édition française de son ouvrage, Le Bon est redevable de son travail : « *Ma reconnaissance est très grande, non seulement envers tous ceux qui, comme Gabriel Tarde et le regretté Victor Cherbuliez, ont longuement et loyalement discuté ma théorie, mais aussi envers ceux qui, comme M. Gustave Le Bon, ont utilisé mes observations sur la psychologie des foules sans me citer. Et il n'y a pas d'ironie dans ce que j'écris ; je pense que lorsqu'on adopte nos idées sans nous citer, c'est le genre d'éloge le moins suspect qui puisse nous être adressé.* »⁴¹

L'un des grands textes fondateurs de l'Anthropologie Psychanalytique freudienne, *Psychologie des foules et analyse du moi*, de 1921, part de la critique de l'œuvre de Le Bon et de Sighele. C'est à partir de cette nouvelle référence que nous interrogerons la *foule sertaneja*.

La démarche d'Euclides – quoi qu'il en soit de l'*affinité freudienne* que nous avons relevée – sera toujours sociologique, il interprète le lien social en termes d'interactions entre l'homme et son milieu, alors que la démarche freudienne – dont Euclides semble n'avoir eu que des échos – est de chercher les homologues entre les processus inconscients et les productions de la culture.

L'avènement d'Antonio Conselheiro et l'éclosion des conflits qui aboutirent à la Guerre de Canudos est une formation de symptôme qui fait rupture dans l'histoire : « *La narration de l'histoire de ce temps primordial s'interrompt de façon abrupte et significative,*

³⁹ Historien portugais (1845-1894).

⁴⁰ CUNHA, E. *Les terres de Canudos (Os Sertões)*. Rio de Janeiro, Caravela, 1947, p. 102.

⁴¹ *Ibidem*.

avec l'introduction de la biographie d'Antonio Conselheiro. La société du sertao émerge dans la personne de son prophète réformateur, dont la révélation prête un nouveau sens à la vie de ces exilés de la terre, selon l'expression d'Euclides da Cunha. Les espoirs de salut conduisent de nombreux métis à se réunir dans une communauté de fidèles, qui vont partager de nouvelles règles, croyances et un nouveau mode de vie. L'événement se transforme en menace par la différence qu'il affiche – la supposée insoumission aux idéaux républicains – et à cet événement succède un autre, encore plus puissant : la guerre de Canudos. »⁴²

Euclides fait état d'un lieu où aucune trace de la culture du fonds ethnique brésilien ne se perd, où tout se conserve. Comme l'inconscient freudien, ces traces conservées dans ce lieu peuvent devenir efficientes sous certaines conditions sociales.

L'identité brésilienne puisera dans ce fonds culturel des trois ethnies conservé intact dans la culture *sertaneja*, que nous pouvons assimiler au 'A', trésor des signifiants, un concept lacanien dont il sera souvent question dans ce travail. Nous pourrions ainsi tirer pleinement profit de la filiation de Freud à Le Bon, qu'Euclides suit dans son analyse. Cette référence anthropologique euclidienne, débarrassée des travers du déterminisme racial, inspire toujours les chercheurs.

⁴² VILLAS-BÔAS, Gláucia. « Os Sertões de Euclides da Cunha » in *Mudança provocada: passado e futuro no pensamento sociológico brasileiro*, op. cit., p. 44.

CHAPITRE II

L'histoire d'Antonio Vicente Mendes Maciel et des sertanejos par les documents : entre le crime et la folie

Dans cette partie, nous présenterons l'histoire du lien social unissant le Conseiller et ses adeptes à partir des documents historiques. À partir de ces documents, nous sommes en mesure de suivre clairement le fond interprétatif de la *théorie de la dégénérescence* qui présida à leur production. Le Pèlerin et sa *foule* seront d'abord considérés comme des criminels. Faute de crime, la folie sera mise en avant, mais le Pèlerin, malgré les demandes d'internement, n'était pas prioritaire : l'on alléguait un manque de place pour l'accueillir dans l'asile de la Cour à Rio de Janeiro.

La lecture des documents de la Présidence de la Province de Bahia et de l'Archevêché nous montre que l'action sociale d'Antonio Conselheiro débuta au plus près des problèmes sociaux que ces documents rapportent : le problème de l'abandon spirituel de la population du *sertão* et le problème de l'enterrement des morts : « *Je fais parvenir entre les mains de V. Excellence le document inclus, qu'il vous faudra me faire retourner, dans lequel la Chambre Municipale de Campo Largo demande qu'on lui envoie un missionnaire, afin de prêcher l'Évangile, et inviter les fidèles à concourir aux œuvres de l'Église Paroissiale.* »⁴³ Antonio Conselheiro viendra s'inscrire dans une demande sociale bien caractérisée. Il répondra exactement à la demande dont ce document fait état. Le lieu sacré dans le *sertão*, comme d'ailleurs dans tout l'Occident chrétien, pour ensevelir les morts étaient les églises. Le problème de l'insalubrité des églises et de la surpopulation des morts enterrés au fil des années conduisait à des pratiques d'enterrement pas toujours compatibles, par leur côté pragmatique, avec le deuil des familles. Le problème de la dignité de la dépouille mortelle se posait alors comme une question religieuse. L'inefficacité des pouvoirs publics pour réparer

⁴³ Palácio de Presidência da Província da Bahia, le 30 déc. 1872. Archive du Cabinet Archevêiscopal de Bahia. Université Fédérale de Bahia.

ou construire des cimetières faisait que les curés avaient une position de tolérance face au Pèlerin.

Nous allons retrouver Antonio Conselheiro et sa foule dans la description désormais classique d'Euclides da Cunha : « *Des sertões de Pernambouco, Antonio Maciel passa dans ceux du Sergipe et on le vit à Itabaiana en 1874. Il y arriva comme il arrivait partout, inconnu et suspect, à cause de son accoutrement bizarre : blouse bleue sans ceinture, chapeau aux larges bords baissés, et sandales. Sur le dos, un grand sac de cuir où se trouvaient du papier, une plume et de l'encre, un abrégé de la 'Mission' et les 'Heures Mariales'. Il vivait d'aumônes mais, ne demandant que le pain de chaque jour, il refusait tout superflu. Il recherchait les haltes solitaires. Pour dormir, il n'acceptait qu'une planche nue et à défaut se contentait de la terre durcie. Il erra ainsi longtemps et apparut un jour dans les sertões de Bahia. Son prestige croissait ; il n'était plus seul. Sur cette route sans but, les premiers fidèles suivaient ses pas. Il ne les avait pas appelés ; ils arrivaient spontanément, heureux de passer avec lui et comme lui des journées d'épreuves et de misères. C'était une bande de vaincus de la vie, détestant le travail ; en général, des gens de rien dont on se méfiait, enclins au vagabondage et à la rapine. Cette petite secte naissante avait déjà son temple, le premier : un oratoire rustique de cèdre renfermant l'image du Christ, qu'un des adeptes portait. Sur les chemins, pendant les pauses, les fidèles l'accrochaient à une branche d'arbre et, agenouillés, priaient. Quand ils entraient dans les villages et hameaux, ils l'élevaient triomphalement, au milieu d'un chœur de litanies. »⁴⁴*

La description d'Euclides met d'abord en avant un rapport du Pèlerin au savoir et nous décrit des éléments de son ascèse, tout en la dévalorisant cependant. Ce point est essentiel dans notre thèse, dans la mesure où la dévalorisation de sa capacité intellectuelle fut responsable, avec la catastrophe de la Guerre, de l'effacement de son vécu religieux et donc de la portée mystique de son action, au profit de sa personnalité politique.

Euclides nous renseigne aussi sur le mode de constitution de la foule. Le Pèlerin sera suivi, accompagné des fidèles dans un mouvement spontané que nous analyserons plus loin. Il nous expose aussi le mode d'insertion sociale au début de sa vie de prêcheur, quand il n'avait, comme Jésus, de lieu où poser la tête.⁴⁵

Antonio Conselheiro apparaît pour la première fois sur la scène politique régionale en 1874, quand le journal *O Rabudo*, de la province du Sergipe d'alors, publie un long article sur

⁴⁴ CUNHA, Euclides da, *Les Terres de Canudos (Os Sertões)*, Caravela, Rio de Janeiro, 1947, p. 117.

⁴⁵ Mt. 8, 20. *La Bible de Jérusalem*. Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

lui. Nous retenons ce document comme intéressant pour nous et le citerons largement car, déjà en 1874, tous les ingrédients de l'histoire s'y trouvent consignés : « *Il y a bien six mois que partout dans le centre de cette province de Bahia, arrivé (dit-il) de celle du Ceara, sévit un aventurier sacré qui se nomme lui-même Antonio des Mers : ce qui, au vu des miracles mensongers que l'on dit qu'il aurait faits a conduit à ce que le peuple l'appelle Saint Antoine des Mers.* »⁴⁶

Le Pèlerin est d'abord situé comme un aventurier, un bouffon. Le document introduit également l'un des premiers parmi les surnoms qu'il reçut. Fut à l'œuvre, entre le Pèlerin et la *foule sertaneja*, un travail du signifiant pour sa nomination, suivant la logique de nomination de Jésus lui-même, que nous trouvons dans les Évangiles. Nous soutenons que ce travail du signifiant s'inscrit dans une stratégie de stabilisation subjective du Pèlerin.

« *Ce personnage mystérieux [est] vêtu d'une énorme camisole bleue qui lui sert de soutane à la manière des prêtres, horriblement sale, les cheveux épais et gras parmi lesquels l'on peut voir clairement une multitude incroyable de bestioles (des poux).* »⁴⁷ La déchéance physique du Pèlerin suggère un cadre dépressif qui fut noté par les témoins au début de sa *vie publique*. Ceci est d'autant plus frappant qu'il y aura une évolution de son apparence physique dans le temps, suggérant une récupération de la symbolique du corps. Cette symbolique sera toujours fragile, toujours à refaire, car nous verrons dans le mode de composition des Manuscrits une lutte pénible entre l'écriture et les symptômes somatiques, que nous supposons relever d'une position mélancolique.

« *Il se distingue par un air mystérieux, les yeux opaques, le teint décoloré et les pieds nus ; tout ceci concourt à le transformer en la figure la plus dégradante du monde.* »⁴⁸ Les yeux « opaques » du Pèlerin décrivent un état psychologique de nature dépressive. La dégradation physique est mise en évidence et est cause de rejet. Sa présentation fut assimilée aux symptômes physiques de la psychose, alors que plusieurs saints et mystiques de l'Eglise passèrent par une période de *sécheresse*, soit l'absence de Dieu, avec des symptômes assimilables à la psychose. Plusieurs en firent une ascèse. Cette question est intéressante, car ce n'est qu'au 21^{ème} siècle que le plus grand pays catholique du monde eut son premier saint. Ceci est révélateur du fait que la foi métisse fut toujours suspecte de

⁴⁶ Journal *O Rabudo*, n° 7, 22 nov. 1874, Estância, Sergipe. Archive Calasans.

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Idem.*

déviation doctrinales, évidentes ou latentes, empêchant une reconnaissance de la sainteté dans le catholicisme brésilien.

« *Il se déplace comme un missionnaire, prêchant et enseignant la doctrine de Jésus-Christ, dit-il. Ses prédications consistent en la prohibition des châles de merino, des bottines, des peignes ; et de manger de la viande ou des sucreries les vendredis et samedis* »⁴⁹ rapporte encore l'article du *Rabudo*. La parole du Pèlerin est ici mise en doute, et ses prescriptions religieuses semblent incongrues à l'auteur dudit article. Pour ses adeptes au contraire, la parole du Pèlerin était de l'or, selon le récit fait par Vilanova, qui fut l'un de ses proches. Le Conseiller avait, effectivement, fait brûler en place publique les accessoires de beauté des femmes. Nous pouvons penser ici à une démarche délirante. Cependant, tous les actes que nous pourrions interpréter comme délirants s'inscrivent dans le texte évangélique et peuvent être compris comme résultat de l'imitation du Christ. En l'occurrence, il s'agit ici d'une mise en acte d'Isaïe, grande référence du Pèlerin, qui lui fournira jusqu'au nom d'exception qu'il s'est fait. Une autre information qui nous intéresse est la prescription de ne pas manger de sucreries le vendredi et le samedi. Cette coutume semble appartenir au fond marrane de la *culture sertaneja*, dont nous verrons l'efficience à l'œuvre dans la vie du Pèlerin et dans le lien social.

« *Il tient des rassemblements en plusieurs lieux et cela fait onze jours qu'il attire le peuple à ses 'conseils', le tout étant semblable à une mission, dont il se trouve investi* »⁵⁰, poursuit l'article.

L'usurpation de la fonction des prêtres fut une question que l'on se posait au sujet du Pèlerin. Cette question pourrait être mise en avant comme trait paranoïaque, s'il n'avait pas démontré qu'il ne s'arrogeait aucune des prerogatives réservés par l'Eglise au seul clergé. Il ne procédait pas, effectivement, à des baptêmes, ni à des mariages ni n'administrait l'extrême-onction aux mourants, qui constituent le ministère des sacrements. Bien au contraire, il promouvait les sacrements mais faisant intervenir les prêtres, qui étaient rémunérés pour le faire, selon l'organisation de l'Eglise dépendante de l'Etat, telle qu'elle s'édifia au Brésil.

« *Le fanatisme du peuple augmente à tel point que beaucoup affirment qu'il est Jésus-Christ lui-même et disent encore plus, qu'en dehors des 'conseils' d'un tel saint il n'y aura certainement pas de salut ; on lui baise la main, l'habit crasseux, dans la plus fervente*

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ *Idem.*

adoration ! »⁵¹ Les *sertanejos* semblent déjà en état de *foule psychologique*. Nous trouvons dans ce document, confirmé par d'autres, que le lien social se fait à partir d'une supposition de savoir: le Pèlerin se constitue en sujet supposé savoir sur le Nom-du-Père à qui adresser le désaïde. Avec la chute de l'Empereur, il fallait un père pour soutenir la *Loi de Dieu*, à laquelle la culture *sertaneja* se référait en la personne même de l'Empereur, incarnation de cette loi. C'est à partir d'un enseignement qu'un nouvel ordre social se mettrait en place, d'un enseignement sur la *Justice*, plein de références *juridiques*, pour bien apprendre à la *foule* les implications temporelles de la soumission à la *Loi Divine*. Le *désaïde* constitutif réintègre l'ordre religieux pour reconstituer le père du *désaïde infantile*, prenant sens dans la culpabilité du meurtre, toujours renouvelée par la non conversion à l'amour du Christ. D'ailleurs on essayera d'imputer à Conselho un crime qu'expliquerait le régime ascétique qu'il s'imposait. La théorie de la dégénérescence effaça la dimension mystique du Pèlerin, confondant son ascèse avec une ruse pour dissimuler un crime : « *Quelques personnes de bon jugement sont d'accord pour supposer que cet homme aurait commis un grand crime, qu'il essaye de l'expié ou de le cacher par ce moyen-là : il n'accepte pas l'aumône et son alimentation est la plus frugale et simple possible.* »⁵² Le journal fait une erreur en disant qu'il n'acceptait pas l'aumône. Bien au contraire, l'aumône fait partie de son ascèse et met en lumière une façon particulière de traiter l'objet anal, indiquant une maîtrise des règles de sa circulation dans le social. Les objets 'a' seront tous visiblement traités par son ascèse, à ciel ouvert si l'on peut dire, suggérant que ce qui ne fut pas symbolisé revient de l'extérieur.

Le Pèlerin sera dès lors considéré comme un saltimbanque, un finaud essayant de tirer profit de populations crédules. Des mesures pour le contenir sont réclamées, car l'état de *foule* est agencé pour le protéger : « *Le préjudice subi par les pauvres pères de famille est incalculable, car ils voient tout le fruit de leur labeur devenir des cendres tout de suite après les prédications du mystérieux saltimbanque. Nous demandons que l'on prenne des mesures à ce sujet : que cet homme soit capturé et présenté au gouvernement impérial, afin de prévenir les malheurs qui n'ont pas encore été déclenchés par l'autorité de la parole du moderne Frère Saint Antoine des Mers. On dit qu'il n'a peur de rien et qu'il serait à la tête de ses ouailles. Quelle audace ! Le peuple fanatisé soutient que nul ne le touchera, et il y a eu des cas où ils ont pris les armes pour le défendre. N'importe où il s'achemine, le peuple le suit*

⁵¹ *Idem.*

⁵² *Idem.*

*en troupe et en très grand nombre. Il se trouve en ce moment à Reine des Anges, dans la Province de Bahia, en train d'ériger un temple. »*⁵³

Les premières notices sur le Pèlerin mettent en évidence le signifiant *construction*, imbriqué dans sa mission et dans son ascèse, et dont nous étudierons la fonction dans la constitution d'un *sinthome*, comme suppléance à une hypothétique *forclusion* du Nom-du-Père. L'église Reine des Anges était ancienne et le Pèlerin, selon Calasans⁵⁴, la reconstruisit. Ce fut là son premier travail, de *reconstruction* en l'occurrence, qui inaugure, comme nous le verrons dans l'analyse de son ascèse, son identification au Christ à partir de Saint François d'Assise.

Les descriptions officielles d'Antonio Conselheiro le situent d'emblée sur la scène publique comme un être rusé créateur d'un symptôme social pathologique. La *foule* est vue comme une masse de fanatiques ignorants, médusés par un *meneur* tout puissant.

L'action du Conseiller s'inscrit dans une ambiance de dissensions politiques, aussi bien au niveau régional que national. Il sera tantôt utilisé par l'Eglise pour l'aider dans la construction et la réparation des temples et des cimetières, et pour la promotion des actes de la vie religieuse, faisant tourner l'économie des prêtres. Sauf que l'activité missionnaire du Pèlerin commençait à gêner les prêtres et la société patriarcale dans son ensemble. Les prêtres parce qu'il voulait prêcher à l'intérieur des églises et aussi parce que son autorité religieuse mettait en cause l'autorité de l'Eglise, et la société patriarcale parce que l'augmentation du prestige du Conseiller mettait en cause ses fondements économiques et politiques.

A ce moment, le Conseiller est déjà considéré comme un chef à la tête de ses ouailles, assimilées à des moutons. Ce qui apparaît aux observateurs, c'est l'audace d'un métis qui se met à conduire et organiser la foule métisse soumise, en se référant uniquement à soi-même et à l'Écriture Sainte. L'état de *foule psychologique* est déjà bien défini. Selon l'analyse de Novais Sampaio⁵⁵, la désobéissance civile et la peur pour l'intégrité

⁵³ Journal *O Rabudo*, n° 7, 22 nov. 1874, Estância, Sergipe. Archive Calasans.

⁵⁴ CALASANS, José. « Antonio Conselheiro, construtor de igrejas e cemitérios » (Antonio Conselheiro, constructeur d'églises et de cimetières) In: CALASANS, José. *Cartografia de Canudos (Cartographie de Canudos)*. Salvador, Secretaria da Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, EGBA. 1997, p. 62.

⁵⁵ SAMPAIO, Consuelo Novais de. « A construção do medo » (La construction de la peur) in SAMPAIO, Consuelo Novais de, org. *Canudos, cartas ao Barão (Canudos, Lettres au Baron)*. São Paulo, EDUSP/Imprensa Oficial do Estado, 2001.

de la propriété terrienne sont les principaux éléments de la peur construite artificiellement, responsable de l'horreur de la Guerre de Canudos.

Le temple dont ce document évoque la construction nous met sur la piste de la première identification d'Antonio Vicente au signifiant du père, *construction*. Nous verrons que Saint François d'Assise sera le premier support pour la mise en fonction de ce trait en tant que Nom-du-Père. Nous verrons que la chapelle homonyme de Notre-Dame des Anges, à Assise, fut reconstruite par Saint François, dans un malentendu entre le réel et le symbolique de la mission que le Christ lui avait communiquée.

Dans ce contexte, l'Archevêque de Bahia répond au curé de la ville de l'Aporá en 1875 : « *En réponse au document concernant l'individu Antonio Vicente qui se trouve dans cette Paroisse et qui se propose de conclure le chantier du Cimetière qui commença à être construit par les pères Lazaristes, une fois qu'il lui sera permis de solliciter l'aumône parmi les Paroissiens ; je tiens à vous déclarer que je n'ai aucune hésitation à concéder ladite licence pour une finalité aussi nécessaire, permettant également que ledit Antonio Vicente dise le Chapelet, comme il le désire. Cependant, quant à exhorter le peuple par le moyen de prédications, c'est ce que je ne peux pas permettre. Votre Excellence est la personne compétente pour cela en vertu de vos prérogatives paroissiales. Réunissez vos Paroissiens dans l'église et pendant la Messe conventuelle faites-leur comprendre la nécessité qu'il y a d'achever le Cimetière, œuvre à laquelle chacun doit concourir avec son aumône. C'est ce que j'ai à dire sur ce sujet, et ce que Votre Révérence accomplira strictement.* »⁵⁶ Ce document mentionne aussi l'un des éléments de la mystique du Pèlerin qui fut effacé par la figure de paranoïaque délirant qu'on lui attribua : la pratique du Chapelet. L'effacement du vécu religieux du Pèlerin fut telle que même la compréhension de la première partie mariale du Ms1897 en fut compromise. À force d'oublier ou de méconnaître le Chapelet comme pratique du lien social, l'on ne comprit pas la portée de la spiritualité du Pèlerin consignée dans ce Manuscrit.

Les dissensions politiques locales obligeaient à des prises de position du Pèlerin. En avril 1876, il va à l'encontre des décisions de la Chambre Municipale de la ville d'Entre Rios, pour appuyer le curé. Ce fait sera suivi de plusieurs autres heurts entre le Pèlerin et les autorités publiques : « *La Chambre Municipale de la Ville d'Entre Rios, devant réaliser la*

⁵⁶ Monseigneur G. d'Amour, Correspondance de l'Archevêché de Bahia, livre XXIV, 1874-1877, lettre au Curé de la paroisse d'Aporá, Bahia, le 12 juillet 1875. Archive de l'Archevêché de Bahia.

construction d'un Cimetière, afin de faire cesser les enterrements dans l'Église Paroissiale, désigna (...) le lieu le plus approprié pour cette finalité. Cependant, le Curé de la Paroisse de ladite ville, en opposition avec la Chambre Municipale, emploie tous les moyens pour construire un autre Cimetière à l'intérieur de la ville, dans un lieu inapproprié et sans les conditions hygiéniques tellement nécessaires pour le rétablissement de l'ordre. (...) tous les efforts furent employés pour dissuader le Curé de ses intentions, et le peuple ignorant, guidé par un individu qui s'y trouve, nommé Antonio et qui s'intitule Conseiller, et qui insiste pour déposer des pierres à l'endroit où le Curé veut établir le Cimetière. »⁵⁷ Nous voyons déjà à l'œuvre la désobéissance civile, qu'il prônera, encore que discrètement. Dans le Ms1895, le Pèlerin parle de la légitimité de la désobéissance au gouvernement temporel, quand il s'oppose à la loi divine. Il y a donc une militance, une politique qui est plutôt religieuse, avec des retombées décisives par ses contradictions avec l'ordre social.

Le Pèlerin sera alors semi-sédentarisé avec ses adeptes, comme nous le rapporte Calasans : « *Dans la ferme de Dionísia Florinda de Santana, une croix fut enfoncée en mémoire d'un crime pratiqué dans ce lieu. Une femme ordonna le meurtre de son mari, dit la tradition. Près de la sainte croix, en une année non connue, Antonio Conselheiro résolut d'y établir sa demeure, ordonnant à ses suiveurs d'abattre le bois et d'édifier des maisons. Dans l'une d'elles s'est recueilli le Pèlerin. (...) Il construisit aussi une échoppe sur la place pour abriter les pèlerins et creusé un puits où les habitants allaient chercher de l'eau. Il baptisa le hameau du nom du Bon Jésus et entreprit d'édifier la chapelle sous son invocation, en face de laquelle il érigea un imposant Crucifix. (...) Il s'agit d'une des églises les plus connues du Conseiller, 'bel et élégant temple du Bon Jésus', que l'imagination sertaneja considère comme la plus belle des sertões de Bahia, avec l'intérieur revêtu de feuille d'or, orné à la façon de l'église de Saint François à Bahia, ce qui n'est pas exact. »⁵⁸*

Le crime de la femme fait point d'arrêt pour le Conseiller. Nous retrouvons dans ce fait des éléments de la position mélancolique du Pèlerin. La problématique de la séparation entre la mère et son enfant parcourt tout le texte de la partie mariale du Ms1897. Nous pouvons penser que la trahison de Brasilina⁵⁹ réactualisa la rupture intervenue avec la mort

⁵⁷ FIRNUMES, L.A. de. Lettre à la Présidence de la Province de Bahia, le 27 avril 1876, Monseigneur G. d'Amour, Correspondance avec la Présidence de Bahia, livre XII, 1876-1877. Archive de l'Archevêché de Bahia. Université Fédérale de Bahia.

⁵⁸ CALASANS, José. « Antonio Conselheiro construtor de igrejas e cemitérios » (Antonio Conselheiro, constructeur d'églises et de cimetières) in CALASANS, José. *Cartografia de Canudos (Cartographie de Canudos)*. Salvador, Secretaria da Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, EGBA, 1997, p. 66.

⁵⁹ L'épouse du Conseiller, qui eut une liaison adultère (cf. *Infra*, chapitre IV, § 4.4).

de sa mère, quand il était âgé de quatre ans et trois mois, suggérant une problématique de perte de l'objet. L'incidence dans son environnement familial proche de femmes meurtrières ayant commandité le meurtre de leurs maris, révèle un lien entre le meurtre et la séparation de Brasilina, que le Pèlerin signale avec l'épisode de la croix plantée à l'endroit du meurtre. Ceci suggère aussi que la séparation fut comme son meurtre à lui lors de la mort de sa mère, meurtre renouvelé avec la trahison de l'épouse. Cette interprétation apparaît intéressante dans la mesure où la spiritualité mariale qu'il élabore dans son ascèse de l'écriture fait état d'une séparation impossible entre Jésus et Marie, et contient toute une reconstitution idéalisée de l'Œdipe centré sur la Sainte Famille.

Le Conseiller, fauteur de troubles, s'offre à la considération de la psychiatrie savante du 19^{ème} siècle, elle-même en train d'établir une séparation entre le crime et la folie, en vue du traitement différencié de ces deux pathologies sociales. Pour la psychiatrie qui se chargea de définir la pathologie sociale du Conseiller, *« un criminel, un vicié par les passions comme Sade ou un amoral doivent être reprimés de façon sévère et leur processus d'isolement doit être plus violent que celui auquel est soumis l'aliéné. Il y a une échelle de valeurs qui s'établissent pour l'évaluation de la dangerosité sociale et morale de certaines actions, qui détermine le type d'exclusion sociale dont l'individu doit faire l'objet. »*⁶⁰

La répression exercée contre le Conseiller lui accolera une identité sociale, d'abord comme criminel. Le bruit s'est répandu que le crime qu'on lui supposait était un matricide. Seule la gravité d'un tel acte pouvait expliquer une telle ascèse.

Faute de crime avéré qu'on eût pu lui imputer, on en inventa un de toutes pièces. Une légende fut alors fomentée dans la culture. Cette légende, comme toutes les légendes, selon Freud, est grosse d'inconscient. C'est une lecture de la problématique maternelle du Pèlerin, mettant en scène une situation de méconnaissance et de trahison. Méconnaissance sur l'identité de la mère, sur sa castration, sur le savoir sur le sexe. Méconnaissance de l'objet.

Le bruit s'est en effet répandu que le crime qu'on lui prêtait était un matricide⁶¹. Seule la gravité de l'acte pouvait expliquer une ascèse telle que celle à laquelle il se livrait.

La légende introduit la fatalité dans la biographie du Pèlerin. Ceci viendra enrichir le mystère de sa vie et soutenir l'idée de sa destinée de conducteur du peuple.

Une fois le crime établi, les autorités pourront donner libre cours aux mesures de répression à son endroit. Nous pouvons suivre ici une évolution de l'application de *la théorie*

⁶⁰ BIRMAN, J. *A psiquiatria como discurso da moralidade*. Rio de Janeiro, Graal, 1978, p. 5.

⁶¹ Cet épisode de la vie du Conseiller sera repris *infra*, chapitre IV, § 4.5.

de la dégénérescence, du crime, que l'on ne put prouver, à la folie qui lui fut attribuée par la suite.

Nous connaissons les conditions de son incarcération, rapportées par un document émanant du Commissariat de Police de la ville d'Itapecurú, daté du 28 juin 1876 :

« À M. Diogo Antonio Bahia, commandant de la force que Votre Excellence envoie à cette ville par ma réquisition, non seulement pour garder l'ordre et le respect dus à l'autorité, mais pour conduire le prisonnier Antonio Vicente Mendes Maciel, je remis le même prisonnier avec un autre, dont le nom est Paulo José da Rosa, qui se trouvaient détenus ici sur votre ordre pour être remis au secrétariat, selon ce que vous m'aviez ordonné par le document du 15 avril dernier. En présence de la force, les fanatiques renoncèrent au plan accordé entre eux de démoralisation de l'autorité ; il est certain qu'ils ébruient maintenant qu'ils le feront au retour de leur Saint Antoine, comme l'appelle le premier des prisonniers, ce qu'ils comptent pour certain. À la vue de ce mauvais plan que, dans ces circonstances, ils exécuteront, je demande à Votre Excellence de prendre des mesures afin que ne retourne plus ledit fanatiseur du peuple ignorant ; et je crois que Votre Seigneurie le fera, car vous ne pouvez pas ne pas être au courant du fait connu depuis quelques mois qu'il est coupable d'assassinat dans la Province du Ceará.

Je profite de l'occasion pour vous remettre par le même messenger les individus nommés José Manoel et Estevam ; le premier que je recrutai pour l'armée, vu qu'il ne présentait aucun empêchement, n'avait ni père ni mère, ni d'emploi connu, ne serait-ce que celui de voleur, car il y a quelques jours il vola à une pauvre veuve les réserves qu'elle gardait pour ses besoins, et donna pratiquement tout à des femmes perdues. Et le deuxième, dénoncé comme esclave en fuite d'une veuve résidant à Porto da Folha, dans la Province du Sergipe, et pour déambuler par ici constamment ivre et insulter les autorités, comme il vient de le faire avec M. le Juge de ce district. Ces individus sont fanatisés et partisans du prisonnier Antonio Vicente Mendes Maciel. »⁶²

L'état de foule montre sa face menaçante. Le Pèlerin et trois de ses adeptes furent emprisonnés et traités comme des criminels. Le Pèlerin suspect de meurtre, les trois autres pour vagabondage, vol, et non-respect de l'autorité. Son emprisonnement recréa la situation d'injustice de la prison de Jésus, fournissant même les deux larrons. Le Pèlerin s'empara de la situation et mit en scène la Passion du Christ. Les mises en scène de la vie de Jésus furent

⁶² Document du Commissariat de Police de la ville d'Itapicurú, le 28 juin 1876, in MILTON, *Revista do Instituto do Ceará*. Rio de Janeiro, tome LXIII, 1901, p. 10.

signalées, peut-être à juste titre, comme délirantes. Elles impressionnèrent vivement les contemporains et furent source d'inquiétude.

Manuel Benício, journaliste contemporain d'Euclides da Cunha et correspondant lui-aussi sur la scène du conflit, nous raconte les conditions de la détention du Pèlerin : *« Il fut ainsi fait prisonnier en 1876 à Missão da Saúde, limite d'Itapicuru et convoyé vers Bahia contre l'opinion de ses adeptes. Sa renommée fut illuminée par la splendeur du Martyr. Cette même année il fut remis par les autorités de Bahia à celles du Ceará, où l'on disait qu'il était un criminel. Menotté dans la cale d'un navire, le malheureux aurait succombé à la faim et à la soif si son organisme n'était pas habitué à de longs jeûnes. On lui avait rasé les cheveux et la barbe, au milieu d'insultes et de moqueries. Le Conseiller, silencieux et humble, endura tous ces affronts, en réprimant les sanglots qui se sont transformés en larmes ardentes qui lui coulaient sur les joues. Il arriva à Fortaleza en état de démence déjà avancé, affamé, débraillé et fouetté ! (...) Le Conseiller, bien que prisonnier, battu, affamé et cadavérique n'abandonna jamais une petite boîte en étain avec l'image du Crucifié. »*⁶³

Dans le récit de Benício nous suivons la transformation du Conseiller, de criminel en fou maniaque : *« Ce document, attestation d'une grande violence aux droits des hommes, s'il ne prouve une tolérance criminelle dont les résultats apparurent plus tard, met en évidence que le Conseiller fut fait prisonnier à cause de la suspicion de crimes dont il était l'objet de la part de ses persécuteurs ; qu'il était un fanatique monomaniacal digne d'être recueilli alors dans un asile et non pas d'être remis au Ceará qui, certainement, n'est ni une prison pour criminels, ni une maison d'aliénés. Son processus de démence dut s'aggraver avec les souffrances qu'il subit en voyage, et sa raison commença peut-être à s'affaiblir avec la fréquence avec laquelle il accomplissait les missions que, dans sa jeunesse et son enfance, les frères ambulants initiaient, appelant les peuples au royaume des Cieux, en calomniant le diable et Jésus lui-même. »*⁶⁴

Le stoïcisme et l'humilité du Pèlerin lors de son séjour en prison démontrent une fois de plus son imitation du Christ. Il dira que Jésus avait souffert beaucoup plus que lui. Nous pouvons émettre l'hypothèse que l'identification symbolique du Pèlerin au *Bon Jésus* se fait à ce moment-là, et nous sommes d'accord ici avec Nina Rodrigues dans son diagnostic. Mais

⁶³ BENICIO, Manoel. « O Rei dos jagunços » (Le roi des jagunços) in AZEVEDO, Silvia Maria. *O Rei dos Jagunços de Manuel Benício, entre ficção e história* (Le Roi des jagunços de Manoel Benicio, entre fiction et histoire). São Paulo, EDUSP, 2003, p. 70-71.

⁶⁴ *Idem*, p. 71-72.

là où ce dernier voit un épisode marquant le développement d'une *psychose progressive*, nous pouvons y voir un événement de corps venant soutenir le signifiant du Christ souffrant, le *Bon Jésus*.

Prisonnier, le Pèlerin est envoyé à sa Quixeramobim natale pour y répondre d'un meurtre qui s'avéra inexistant, car il était orphelin de mère à l'âge de quatre ans et trois mois. Dans l'un de ses dires qui nous sont parvenus, le Pèlerin parle de façon énigmatique des objets maternels qu'il connut dans sa vie : sa mère et sa marâtre. Ce dire prend tout son sens quand il est réarticulé au contexte de la perte de l'objet au moment du sevrage que nous pouvons supposer, étant donné l'âge rapproché entre lui et sa sœur puînée, réactualisé par le décès de la mère – soit de la perte de l'objet en plein moment de l'Œdipe – et à la trahison de Brasilina, réactualisant la perte de l'objet et déclenchant un changement radical dans la vie d'Antonio Vicente. C'est le Manuscrit de 1897 qui donne la mesure de l'attachement à la mère, que nous analyserons plus loin.

L'emprisonnement du Pèlerin fut ressenti par les *sertanejos* comme une *injustice*. Les signifiants *justice*, avec son dérivé *justification*, seront les signifiants du lien social produit par l'action du Pèlerin. Ils englobent la demande de *justice* émanant de la *foule sertaneja*, et la *justification*, figure de la théologie de Saint Paul dont la place symptomatique dans le Ms1895 nous amène à discuter la promotion de l'Écriture Sainte comme lieu du symbolique, trésor des signifiants, où il puisera un mythe individuel venant suppléer le défaut du symbolique.

Le Pèlerin démontrait par l'exemple ce qui fut prouvé avec son emprisonnement : qu'il n'incitait pas la *foule* au crime et n'était pas lui-même un criminel. Il se produisit alors un changement dans la considération du Conseiller. L'on commença à mettre l'accent sur sa folie, plus compatible aussi avec l'intelligence et la culture que quelques-uns de ses contemporains notèrent chez lui.

Ce changement va de pair avec la mise en relief de son caractère irascible dans les heurts successifs qu'il eut avec les autorités religieuses et temporelles, façonnant l'image d'un *meneur* tout puissant pris dans un délire paranoïaque.

Selon Calasans, les années 1880 voient l'accroissement du prestige du Conseiller, tandis que s'aggravent les contentieux avec l'Église et l'État : « *Les plaintes des ministres de Dieu sont fréquentes et révèlent les préoccupations de ses auteurs face à l'affaiblissement*

*croissant de ces curés d'âme, qui ne transigeaient pas avec le Conseiller, pointé comme mal élevé, agressif, suffisant, non respectueux du pouvoir ecclésiastique. »*⁶⁵

En 1882, l'Archevêque essaiera de mettre fin aux dissensions du Conseiller avec les prêtres, en envoyant une circulaire « *faisant savoir aux paroissiens que nous leur interdisons absolument de se réunir pour entendre un tel prêche, vu que dans l'Église Catholique la mission sainte d'enseigner la doctrine aux populations appartient aux seuls ministres de la religion. Un séculier, quel qu'il soit, même très instruit et vertueux, n'a pas l'autorité pour l'exercer. »*⁶⁶

Notre discussion portera sur le lien entre le *meneur* et la *foule*, que nous situerons dans une problématique de *transfert*, et plus précisément de supposition de savoir. Le Conseiller sera mis par la *foule* à la place de supposé savoir sur le désaïde et le *malaise* dans la culture. L'état de foule est le résultat d'un transfert, d'une supposition de savoir sur le *désaïde*.

Le Pèlerin, inébranlable, poursuit sa mission. Il apparaît dans les documents toujours occupé aux mêmes tâches : « *Accédant à l'invitation que lui avait été faite par les habitants de Chorrochó, y est arrivé en 1884 Antonio Conselheiro, accompagné d'un certain nombre de fanatiques, commençant tout de suite la construction du temple, qui s'est trouvé construit un an après, en 1885, sous l'invocation du Seigneur de la Bonne Fin (Senhor do Bonfim), c'est une église au Bon Jésus. »*⁶⁷

La montée de l'animosité causée par la présence du Conseiller et de ses adeptes se lit dans la correspondance envoyée par le secrétaire de police de la Ville d'Inhambupe en 1886 : « *Encerclé par cette force, dans tout son sens matériel, le Conseiller continue à prêcher par les fermes des environs, mais d'une façon qui cause indignation et horreur, car sont violentés dans leurs biens et leur être tous ceux qui n'acceptent pas ses conseils et se refusent à le suivre comme ses disciples. La semaine dernière les habitants d'un lieu nommé Junco, distant d'environ 8 lieues, furent les témoins et les victimes de la fureur religieuse de ce Fils de Dieu improvisé. Prenant congé de Junco, promettant d'y revenir bientôt, il s'est dirigé avec*

⁶⁵ CALASANS, José. « Canudos não euclidiano » (Canudos non-euclidien) in *Cartografia de Canudos* (*Cartographie de Canudos*). Salvador, Secretaria da Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, EGBA. 1997, p. 15.

⁶⁶ Lettre de l'Archevêque Dom Luis, Bahia, le 16 février 1882, in AZEVEDO, Silvia Maria. *O Rei dos Jagunços de Manuel Benício, entre ficção e história*, op. cit., p. 77.

⁶⁷ MATOS, João. *Descrição Histórica-Geográfica do Município de Curaçá*, 5^o Congresso Brasileiro de Geografia. Doc. V.3, Archive Calasans.

*sa suite de malfaiteurs à Itapecuru, en un lieu appelé Dendê, et là-bas ils faillirent assassiner le Citoyen Miguel, père d'une famille nombreuse et qui, trouvant le moyen de fuir les griffes de ces mauvais, vint demander protection pour lui-même ».*⁶⁸

Nous surprenons dans une lettre envoyée par un prêtre de la même ville d'Inhambupe le lien affolé entre l'ignorance de la foule et la folie du meneur, où les contre-vérités révèlent la construction de la peur, dont parle Novais Sampaio⁶⁹ : « (...) *l'homme, quand il s'est vu maître de la situation, s'est revêtu d'un tel orgueil, qu'il n'y eut plus de prêtre capable de le contenir. La population l'adore, comme l'on adore Dieu, et le fanatisme en arrive à un tel point, que quelque malade prend comme médicament les urines de l'homme et même ses excréments. Il prêche, et il prêche l'erreur, il dit que les dimanches et les jours saints l'on ne doit pas sortir de chez soi pour aller à la Messe, et par conséquent il empêche les gens de se distraire et d'entendre la voix du Pasteur légitime. Il n'admet pas la Vierge Marie Mère de Dieu et je pense qu'il est dément, car il se dit fils de Dieu, et Marie Sanctissime ne peut pas être la mère d'un monstre.* »⁷⁰

La thèse de la folie sera de plus en plus retenue. Le 15 juin 1887, le Président de la Province de Bahia écrit au Ministre de l'Empire « *au sujet de l'individu nommé Antonio Vicente Mendes Maciel, vulgairement connu comme Antonio Conselheiro, qui se trouve depuis quelque temps sous l'emprise d'une monomanie religieuse qui le pousse à prêcher des doctrines subversives parmi les populations qu'il rencontre, faisant ainsi grand mal à la religion et à l'Etat, au point d'en distraire beaucoup de leurs occupations, les entraînant derrière lui et en leur prêchant la désobéissance aux autorités constituées, ce qui est une menace constante à l'ordre et à la tranquillité publique des sertões de cette Province, encore si incultes. Dans cette urgence, après qu'ont été épuisés par l'Archevêque les moyens de prédication contre les idées subversives de cet individu, je viens vous prier de daigner obtenir du M. le Proviseur de la Sainte Maison de la Miséricorde de cette Cour l'admission de ce malheureux monomaniac à l'Hospice d'Aliénés, concourant ainsi à faire cesser l'état de*

⁶⁸ *Ibidem.*

⁶⁹ SAMPAIO, Consuelo Novais de. Org. « A construção do medo » (La construction de la peur) in *Canudos, cartas ao Barão*. São Paulo, EDUSP, Imprensa Oficial do Estado, 2001.

⁷⁰ Lettre du Père Julio Fiorentini à l'Archevêque de Bahia, Inhambupe, le 21 septembre 1886. Document M21, Archive Calasans.

*perturbation morale et matérielle où se trouve la grande partie du peuple de l'arrière-pays de cette Province. »*⁷¹

Le Baron répondra le 6 juillet pour dire que « conformément à ce que me communiqua à la date du 1 de ce mois-ci le Proviseur de la Sainte Maison de la Miséricorde, il n'y a pas à présent de place disponible pour l'aliéné Antonio Vicente Mendes Maciel, le même Proviseur étant de l'opinion qu'il serait plus facilement accueilli à l'Asile d'Aliénés y existant. »⁷² Ce que Manoel Benício, interloqué, commente en ses termes: « Il n'y avait pas de place pour le Conseiller dans l'Hospice ! Un monomaniacque qui prêchait des doctrines subversives, un malfaiteur qui enseignait le non-respect aux autorités constituées ! »⁷³

Le grand propriétaire terrien de la région, le Baron de Jeremoabo, écrit au *Journal de Notícias*, de Salvador, retraçant l'histoire de l'influence croissante du Conseiller. Il y donne des informations alarmantes : « Le peuple abandonnait en masse ses maisons et ses occupations pour l'accompagner. Avec l'abolition de l'élément servile⁷⁴ les effets de sa propagande se sont fait encore sentir en raison du manque de bras libres pour le travail. La population vivait comme en délire ou en extase et ne se prêtait pas facilement à tout ce qui n'était pas utile et agréable à l'envoyé de Dieu. Des cimetières et de petites chapelles furent construits avec des matériaux portés sur la tête ou traînés en voiture par des gens du peuple à des endroits distants de lieux et de lieux ; rien n'était traîné par des animaux, c'était la doctrine de la secte. Ainsi le travail agricole devenait rare et c'est aujourd'hui, avec la plus grande difficulté, que l'une ou l'autre propriété fonctionne, néanmoins sans régularité précise. L'accumulation des maux en gestation, un jour ou l'autre, devait exploser comme un volcan, et ce fut ce qui arriva. »⁷⁵

Le contexte de la fuite de main-d'œuvre des propriétés rurales s'aggrava avec la libération des esclaves en 1888. Si l'esclavage fut peu utilisé dans le *sertão* en général, Calasans nous informe que dans la région d'Itapicuru où, comme nous l'avons vu plus haut, le Pèlerin s'installa semi-sédentarisé, il y avait un certain nombre d'exploitations de canne à

⁷¹ Lettre de João Capistrano Bandeira de Melo, Président de la Province de Bahia, au Baron de Mamoré, ministre de l'Empire, le 15 juin 1887, in AZEVEDO, Silvia Maria. *O Rei dos Jagunços de Manuel Benício, entre ficção e história* (Le roi des jagunços de Manoel Benício, entre fiction et histoire.) São Paulo, EDUSP, 2003, p. 76.

⁷² Lettre du Baron de Mamoré, ministre de l'Empire, à João Capistrano Bandeira de Melo, Président de la Province de Bahia le 6 juillet 1887, in AZEVEDO, Silvia Maria. *O Rei dos Jagunços de Manuel Benício, entre ficção e história*, op. cit., p. 77.

⁷³ BENICIO, Manoel. Idem, p. 77.

⁷⁴ L'esclavage a été aboli en 1888, un an avant la proclamation de la République.

⁷⁵ MARTINS, Cícero Dantas, Baron de Jeremoabo. Lettre au Jornal de Notícias, Bahia, 4 de março de 1897. Doc. R33. Archive Calasans.

sucres avec la présence d'un certain nombre d'esclaves. Ce contingent intégra la suite des adeptes du Pèlerin : « *En grand nombre, les anciens esclaves ne voulaient pas rester là où ils avaient enduré l'esclavage. Nous avons relevé plusieurs faits à ce sujet. (...) À Sergipe les Noirs voulaient vivre dans des maisons avec fenêtre et porte.* »⁷⁶ Il y avait une attente parmi les anciens esclaves d'un *affranchissement de la terre*, « *et peut-être pour cela ils ont suivi le Conseiller dans sa marche et son établissement sur des terres de la région de Canudos, rebaptisée alors du nom de Belo Monte. En réalité, il y eut un carré de terre pour chacun dans le hameau (...).* »⁷⁷ Un grand nombre d'esclaves affranchis et leurs descendants quittèrent les lieux d'esclavage pour suivre le Pèlerin, dans l'espoir de trouver un accueil, car ils furent jetés sur les routes, sans aucune perspective de retrouver un moyen de subsistance et ils étaient pointés du doigt comme des fauteurs de trouble. *L'affranchissement de la terre*, ils ne l'ont trouvé qu'auprès du Pèlerin. Elle reste à faire dans le Brésil contemporain.

Dans son essai sur la peur fomentée par les classes dominantes et qui culmina dans l'anéantissement des *sertanejos*, Novais Sampaio nous dit que ce qui conduisit tout droit à une situation de *peur construite* furent le fantasme de la restauration monarchique et le fantasme des propriétés détruites. Le premier fut plus utile aux intérêts politiques du gouvernement fédéral, le deuxième aux élites locales dans la région où la guerre se déroula. La grande affluence de peuple à Canudos sonnait l'alarme : « *Cette semaine partirent d'ici et de ces environs quelque 16 à 20 familles vers le Conseiller, c'est une horreur !!...* »⁷⁸

Selon l'analyse de Novais Sampaio, les propriétaires terriens avaient peur que le rassemblement croissant de personnes à Canudos ne déborde en envahissement de leurs terres à la recherche de vivres : « *Antonio Conselheiro continue d'être le motif de la sortie de beaucoup de monde d'ici et d'autres endroits, qui sont menacés de dépeuplement. (...) Je comprends que quand la misère, qui commence déjà à se manifester à Canudos, prendra des proportions plus grandes, les vols et les assassinats seront la conséquence du peu de cas que l'on fait des premiers actes de ces monomaniaques. Celui qui est fermier dans la proximité du*

⁷⁶ CALASANS, « Antonio Conselheiro e os escravos » (Antonio Conselheiro et les esclaves). *Jornal da Tarde*, le 5 octobre 1988, Archive Calasans.

⁷⁷ *Idem*.

⁷⁸ Lettre de Marcelino Pereira de Miranda au Baron de Jeremoabo, Tucano, le 12 janvier 1893, in SAMPAIO, C. Novais de, org. *Canudos, cartas para o Barão, (Canudos, lettres au Baron)*. São Paulo, EDUSP, Imprensa Oficial do Estado, 2001, p. 90.

*Belo Monte (c'est comme cela que s'appelle Canudos aujourd'hui), aura à payer pour l'inadvertance et la négligence de ceux qui nous gouvernent. »*⁷⁹

Cette prévision ne s'est jamais accomplie du fait de la suite du Pèlerin : « Cette affirmation n'implique aucune intention d'invasion ou de prise de terres du fait des *conselheiristas*. Nous savons que parmi les crimes considérés comme abominables, dans le code de conduite auquel ils obéissaient, se trouvaient le vol et l'attentat à la propriété d'autrui, sous toutes ses formes. C'est l'observance de ce principe qui permit que plusieurs fermes prospérèrent dans le voisinage de la ville de Canudos. Cependant, indirectement et sans s'en apercevoir, la communauté créée par Antonio Conselheiro atteignit la propriété privée, la frappant dans ce que lui conférait un sens, dans ce que la rendait productive et rentable : la force de travail. Fermiers et éleveurs de bétail, qui avaient assisté à l'affranchissement de leurs esclaves, assistaient maintenant, impuissants, au départ de ceux qui avaient décidé de rester sur leurs terres. Et nombreux furent ceux qui choisirent de suivre le Conseiller. »⁸⁰

C'est le premier fait moral remarquable que le Pèlerin et la *foule* mirent en évidence par leurs actions concrètes, et en contradiction frontale avec la *théorie de la dégénérescence*.

La prohibition du vol et de l'atteinte à la propriété d'autrui mettait la *foule sertaneja* en dehors de la possibilité du crime, l'un des destins, avec la folie, de la *dégénérescence métisse*.

La vie du Pèlerin démontrait par l'exemple ce qui fut prouvé avec son emprisonnement : qu'il n'incitait pas la *foule* au crime et n'était pas lui-même un criminel. Il se produisit alors un changement dans la considération du Conseiller. L'on se mit alors à lui attribuer la folie, plus compatible aussi avec l'ordre qu'il imprima à la *foule*, et avec l'intelligence et la culture que, malgré tout, plusieurs de ses contemporains lui reconnurent.

Ce changement va de pair avec la mise en relief de son caractère irascible dans les heurts successifs qu'il eut avec les autorités religieuses et temporelles, façonnant un *meneur* tout puissant dans un délire paranoïaque.

⁷⁹ Lettre d'Aristides Borges au Baron de Jeremoabo, Vitória, le 9 février 1894, in SAMPAIO, C. Novais de, org. *Canudos, cartas para o Barão (Canudos, lettres au Baron)*. São Paulo, EDUSP, Imprensa Oficial do Estado, 2001, p. 94.

⁸⁰ SAMPAIO, Consuelo Novais de. « A construção do medo » (La construction de la peur), in SAMPAIO, C. Novais de, org. *Canudos, cartas para o Barão (Canudos, lettres au Baron)*. São Paulo, EDUSP, Imprensa Oficial do Estado, 2001, p. 35.

L'année 1889 amena des changements politiques et administratifs avec la Proclamation de la République. Ce fait fut très mal perçu par les *sertanejos*. Ils y voyaient un changement de loi, un conflit entre la Loi de Dieu, seule légitime à leurs yeux, et la loi républicaine. Parmi les nouveautés promues par la République, la séparation de l'Église et de l'État, le mariage civil, et le système métrique décimal furent rejetés et combattus. A partir de là le Conseiller commença à combattre activement la République, de manière assez logique donc. Il s'agissait d'une politique religieuse, car il était persuadé de la légitimité de la désobéissance civile pour défendre la Loi Divine. La question de la Loi de Dieu et de la loi des hommes parcourt plusieurs textes des Manuscrits. Sa combativité contre la République fut assimilée au délire de persécution paranoïaque, car elle va de pair dans ses écrits avec d'autres figures cliniques de la persécution, tels que les francs-maçons et les protestants. Ces thèmes délirants ne sont pas l'apanage de la seule paranoïa, ils sont présents dans d'autres formes de psychose, dont la mélancolie. Le Conseiller était contre la République parce qu'il était religieux, mais l'histoire retint qu'il était conservateur parce qu'il défendait la monarchie. L'action socioreligieuse du Pèlerin était plus qu'explosive, car il toucha aux fondements de la culture, tels que conçus par Freud comme les relations des hommes entre eux : la production de biens et l'amour. Il introduisit un nouveau mode de production des biens, défini par Marx⁸¹ comme ce qui meut la société.

Sampaio situe l'année 1893 comme le moment d'un concours d'événements significatifs qui précipitèrent les événements. Elle relève l'organisation des administrations municipales, à partir du mois de janvier ; la destruction des tablettes d'impôts à la foire du Soure (avril) ; le choc de Masseté (mai) ; la fixation d'Antonio Conselheiro à Canudos (Belo Monte) et la fuite croissante d'ouvriers en sa direction (juin) ; la scission du parti gouvernemental (juin) ; et l'ordre du gouvernement pour le retour à Salvador des hommes envoyés pour attaquer Canudos.⁸²

L'arrivée d'un nouvel ordre administratif dérouta la population *sertaneja*, car il s'agissait de l'implantation dans le quotidien de la loi républicaine. Une grande instabilité sociale se fit jour, et à la foire du Soure, au mois d'avril, le Conseiller fomenta avec ses adeptes, selon les récits de l'époque, une rébellion contre les impôts républicains. Sampaio nuance beaucoup cette interprétation. Elle met en relief l'effervescence sociale et le fait que le Pèlerin n'aurait que participé à une manifestation populaire contre les impôts. Nous

⁸¹ MARX, Karl et ENGELS, Friedrich. *L'idéologie allemande*. Paris, Éditions Sociales, 2012.

⁸² SAMPAIO, C. Novais de, org. *Canudos, cartas para o Barão, op. cit.*, p. 36.

sommes d'accord avec cette interprétation, car elle démontre que le peuple cherchait à résoudre de façon politique ces problèmes, qu'il était sujet de l'histoire, comme nous voulons le démontrer tout au long de cette thèse. Le Pèlerin et ses adeptes furent tenus pour responsables en ce qui concerne la désobéissance civile. Le Baron de Jeremoabo, victime directe de la situation séditeuse, nous raconte : « *En deux occasions, séparées par un grand laps de temps, je vis A. Conselheiro en passant. (...) Ce fut au cours de l'année 93 quand, en avril, les districts d'Itapecuru, Soure et Amparo furent constitués dans la région où pendant plusieurs années A. Conselheiro planta sa tente. Au moment de la perception des impôts exigibles le jour de la foire, dans la ville de Soure, obéissant aux doctrines d'A. Conselheiro contre la république, inspirés par des individus s'étant aujourd'hui haussés au rang d'autorités, et qui entretiennent des relations avec lui, le peuple mit en morceaux les tablettes où se trouvaient fixés pour la publicité, en absence de presse, le budget et les décisions municipales, la confusion éclata avec des cris infernaux et avec un bruit assourdissant de feux d'artifices contre le paiement de l'impôt. (...) Le juge du district prit connaissance du fait et, à la foire suivante, s'y rendit et vit de ses propres yeux le mouvement séditeux. Une horde de plus de 500 hommes, équipés d'armes à feu, de gros couteaux, en plus des Indiens de Mirandela avec des arcs et des flèches, parcourut les rues en proférant des menaces, des insultes et des affronts, protestant que si les tablettes étaient affichées de nouveau, elles seraient à nouveau mises en morceaux, et que personne, absolument personne, ne paierait un seul real d'impôt, parce qu'ils ne reconnaissaient ni ne respectaient les lois de la république. (...) en moins de 8 jours un mouvement pareil s'est produit aux foires d'Amparo et du Bon Jésus (...). Depuis cette date, paye l'impôt celui qui le veut, d'où la pénurie dans laquelle vit de cette municipalité.* »⁸³

Selon le baron, la désobéissance civile observée à la ville du Soure avec la participation du Pèlerin se répéta aux foires suivantes, suggérant que le peuple du *sertão* était, dans son ensemble, dans un état de révolte latente qui tendait à s'exprimer à la moindre occasion. La réaction du gouvernement de l'État de Bahia arriva au mois de mai, qui envoya un contingent de cent soldats pour faire prisonnier le Pèlerin. Ce fut un échec cuisant pour les forces légales. Les soldats trouvèrent le Conseiller et la *foule* dans la ville de Maceté. Armée de gros couteaux et de gourdins, la *foule* mit en déroute la force policière, qui s'enfuit en débandade. Cet événement changera le cours des choses car, selon Euclides, le Conseiller

⁸³ MARTINS, Cícero Dantas, Baron de Jeremoabo. Lettre au *Jornal de Notícias*, le 4 de mars 1897. Section de périodiques, Bibliothèque Nationale de Rio de Janeiro.

comprit la gravité de son acte et décida de s'enfoncer dans le sertão : « *Antonio Conselheiro cependant, et malgré l'inexplicable retraite qui l'avait sauvé, ne se fit pas d'illusions. Il entraîna la bande de ses fidèles, auxquels s'ajoutaient de jour en jour des dizaines de prosélytes, vers un but préalablement fixé. Il connaissait la région ; il l'avait parcourue pendant vingt ans de pèlerinages ininterrompus. Il savait où trouver des parages inconnus de tout autre, d'où personne ne l'arracherait. Il les avait peut-être déjà notés dans sa mémoire, prévoyant des vicissitudes futures. Et il se dirigea sans hésiter directement vers le Nord. Les croyants l'accompagnèrent ; ils ne demandèrent pas vers quels lieux on les menait. Ainsi pendant de longs jours, gravissant souvent des pentes raides, ils traversèrent des chaînes de montagne, des plateaux dénudés, des plaines stériles ; ils allaient lentement ; leur marche était rythmée par le chant des litanies et par le pas régulier du prophète.* »⁸⁴

Ils arrivèrent à un endroit que le Conseiller connaissait déjà et qui se révéla par la suite être un choix judicieux pour sa sédentarisation avec ses adeptes. Le lieu se situait au point de rencontre du fleuve Vasa-Barris et de ses affluents, ainsi que de cinq routes menant dans différentes directions. Cette localisation privilégiée sera favorable au développement économique et ensuite à la défense de la ville naissante, appelée désormais *Belo Monte* par le Pèlerin : « *Installés n'importe comment, les nouveaux venus se mirent à construire leurs paillotes, à défricher le terrain pour préparer leurs plantations, le groupe appelé Garde Catholique s'occupant des mesures de défense du hameau, menacé par la troupe mise à la disposition du gouverneur (...) pour venger l'échec de la petite rivière Masseté. La force fédérale, qui s'est déplacée jusqu'au district de Serrinha a été recueillie à la caserne à Salvador, sans que l'on sache exactement la raison de la reculade.* »⁸⁵

Avec la sédentarisation, le fait le plus important, et qui démontre une révolution sociale pour la *foule sertaneja*, fut l'attribution de la terre, comme une réalisation de la *Justice de Dieu*, instituée par le Pèlerin. Ceci était la véritable menace pour les propriétés environnantes. Ce n'était pas que l'invasion des terres, mais bien l'existence d'une enclave économique basée sur la petite exploitation issue de l'attribution de la terre qui constituait cette menace. Il n'y eut pas partage de terres à proprement parler, car le Pèlerin n'était pas propriétaire des terres de Canudos, il s'y était installé. Il n'était d'ailleurs propriétaire de rien, à la manière mélancolique. Les talents dont il fit preuve dans

⁸⁴ CUNHA, Euclides da, *Les Terres de Canudos (Os Sertões)*, Caravela, Rio de Janeiro, 1947, p. 126.

⁸⁵ CALASANS, José. « Canudos, origem e desenvolvimento de um arraial messiânico » (Canudos, origine et développement d'un hameau messianique) in CALASANS, José. *Cartografia de Canudos (Cartographie de Canudos)*. Salvador, Secretaria da Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, EGBA. 1997, p. 54.

l'aménagement économique de Canudos eurent pour finalité de promouvoir le bien-être social.

Ce bien-être fut identifié par les témoins comme étant : l'exploitation d'un morceau de terre attribué ; une certaine liberté d'entreprendre, limitée cependant par les prescriptions religieuses, comme la prohibition du commerce de l'eau-de-vie ; l'abondance et la variété des fruits de la terre, qui produisaient des excédents pour le commerce avec d'autres localités ; l'ordonnement de la vie, ponctuée par les actes religieux ; et la paix qui régnait à Canudos.

La Guerre fut l'envers de la paix que beaucoup de témoins signalèrent. Avec le Conseiller ils avaient tout à gagner. Leur engagement dans ce projet de société fut radical. Le Conseiller fut assimilé à un chef patriarcal dirigeant un grand nombre de personnes de sa parentèle étendue, qui englobait parfois des villes entières, dans leurs luttes politiques ou familiales, comme l'histoire l'enregistra maintes fois dans les *sertões* et dans la vallée du fleuve *São Francisco*. L'autodésignation des *sertanejos* comme des *jagunços* suggèrent qu'eux aussi firent ce glissement de sens, alors que dans le fond ils ne menaient pas la même guerre dans un cas et dans l'autre.

Les *sertanejos* se voyaient ainsi affranchis de tout ce qui les assimilait aux esclaves : la dépendance presque totale à la grande propriété. Contrairement aux esclaves, les métis du *sertão* jouissaient de leur liberté. Celle-ci était néanmoins modérée par la soumission imposée par la dépendance exercée dans un réseau de relations sociales dont le *parrainage* était une pièce maîtresse. Il sera « *notre Père* », mais les *sertanejos*, ne seront pas ses enfants, ils seront des *frères et sœurs* en Notre Seigneur Jésus-Christ. Nous verrons qu'il met en scène quelque chose de l'origine totémique de la culture, mettant en évidence un certain décalage entre lui-même et la *foule*.

Le changement de mode de production par l'attribution de la terre se serait sûrement disséminé, montrant déjà, en si peu de temps, une mise en œuvre de forces productives sans précédent dans les *sertões*. Il semble que les implications sociales de ce changement n'aient pas été exactement perçues par les contemporains. Les propriétaires des terres environnantes craignaient le pillage et le désordre, mais ne s'attendaient pas à un changement de mode de production avec ses conséquences révolutionnaires du point de vue politique et social.

Le développement de *Belo Monte* fut vertigineux. L'Église envoya à Canudos, en mai 1895, deux frères Capucins avec la mission de recouvrer l'autorité religieuse sur les *sertanejos* et de les convaincre à quitter Canudos. La mission des Capucins fut un échec terrible. Le rapport que le Frère Monte Marciano fit à l'Évêque sur sa mission est le témoignage le plus complet de l'époque sur *Belo Monte*, sur Antonio Conselheiro et sur la *foule sertaneja*. Il retrouve la ville en état de siège, et la fracture entre lui et la *foule* sera irréversible, révélant la chute du *supposé savoir* de l'Église sur le *désaide*. Ce rapport est aussi fondamental pour nous dans la mesure où le premier Manuscrit du Pèlerin est daté du 22 mai, à la fin du séjour des frères, qui prirent congé en maudissant le peuple et la ville.

2.1. La Guerre, 1896-1897.

La Guerre de Canudos fut un évènement traumatique qui marqua l'instauration de la République au Brésil. Selon Pernambucano de Mello, ce fut une guerre totale, car elle engagea les hommes, les femmes, les vieillards et les enfants et entraîna l'anéantissement de la ville.

Mais ce que nous appelons la Guerre de Canudos se déroula en quatre assauts⁸⁶, quatre guerres, où l'armée brésilienne fut mise trois fois de suite à genoux par la résistance courageuse, concertée et organisée que la *foule sertaneja* opposa à ses agresseurs. Car les *sertanejos* furent attaqués pour toutes les raisons que nous avons vues plus haut. L'histoire retint une *foule* militante, hostile à tous ceux qui n'étaient pas de son côté. Une question se pose alors, relative au décalage entre le *meneur* et la *foule* : est-ce qu'Antonio Conselheiro, le pacifique, tenait vraiment la foule de ses adeptes ? Il est clair que plusieurs débordements de la foule furent enregistrés dès son apparition comme prêcheur ambulant. Certains témoignages d'époque et ses Manuscrits accréditent l'idée que pour le Pèlerin la guerre était légitime, car pour lui c'était une guerre sainte, et juste du point de vue des *sertanejos*.

Macotas fut une adepte du Pèlerin. A l'heure de la reddition, elle était parmi les femmes, les enfants et les vieillards toujours en vie et qui n'avaient plus qu'à se rendre.

⁸⁶ Expéditions contre Canudos : Novembre 1896, débandade de l'armée ; Janvier 1897, retrait de l'armée ; Février-Mars 1897, retrait de l'armée ; Juillet-Octobre 1897, victoire de l'armée et anéantissement de Canudos.

Quelqu'un arriva avec la macabre nouvelle : « *Mourrez, mais ne vous rendez pas, on est en train de couper la gorge à ceux qui se rendent ... !* »⁸⁷ Manuel Benício donne sans doute une forme littéraire à l'épisode qu'il recueillit à la fin de la guerre. Il écrit le discours de Macotas, pour lui redonner voix. Le récit de Benício nous présente Macotas en proie à l'indignation, dernier acte de courage d'une invincible *sertaneja*. Elle nous résume et nous donne toute la mesure de la violence inouïe subie par la *foule sertaneja* à Canudos : « *Face au quartier général elle s'arrêta insolente et sublime, les mains posées sur les hanches, à la mode portugaise, et vocifera au milieu du silence et de l'ahurissement de tous :*

- *Vous vous êtes emparés de nos maisons, de nos pots, de nos habits, de nos haricots, de notre farine, de notre maïs, de tout ce que nous avons !! Que voulez-vous de plus ? Nous n'avons plus rien pour transporter une goutte d'eau ni de quoi manger ; nous sommes en haillons, comme ça ! Que voulez-vous de plus ? Vous avez mis le feu à nos champs, vous avez tué nos enfants et nos maris, n'êtes-vous pas satisfaits ?! Vous voulez le Conseiller, n'est-ce pas ? Eh bien, vous ne l'aurez pas. Il est déjà mort. Notre Père à tous, qui m'écoute, qui a vu et regarde ce que vous faites, l'a appelé. Il est mort. Que désirez-vous de plus ? Nous, les femmes ? Il y a peu d'hommes à l'intérieur et ils ne se rendront pas, ils mourront tous, un par un, au combat, ce qui est bien mieux que d'être égorgés comme vous faites aux malheureux qui sont venus vous appeler au secours. Égorgez-nous tous ; égorgez les enfants aussi, pour qu'il ne reste pas un seul qui, comme moi maintenant, vous maudisse tous plus tard, tous, race de damnés !*

- *Tais-toi, diable !* lui lance-t-on

- *Me taire ? Il ne manquait plus que ça ! Vous voulez m'enlever la voix aussi ? C'est facile ; coupez-moi la gorge, comme vous faites à mes compagnes. Coupez-la moi, car tant que je pourrai parler je vous excommunierai comme des enfants de l'enfer que vous êtes. N'ayez pas pitié. Ah ! Si vous me laissez en vie vous allez le regretter. Je parlerai, je crierai, je raconterai au monde entier cette suprême lâcheté et cette bestialité de l'égorgement des prisonniers, femmes et enfants ! (...) Ne me touchez pas, vipères !! J'irai seule. C'est par où le chemin de l'abattoir des femmes ? »*⁸⁸

Elle fut égorgée sans égards aux règles de cette épouvantable pratique. Macotas était-elle la seule à Canudos à avoir la lucidité que Benício nous rapporte ? Il semble bien

⁸⁷ BENICIO, Manoel. « O Rei dos jagunços » (Le roi des jagunços) in AZEVEDO, Silvia Maria. *O Rei dos Jagunços de Manoel Benício, entre ficção e história* (Le roi des jagunços de Manoel Benício, entre fiction et histoire). São Paulo, Edusp, 2003, p. 314.

⁸⁸ *Idem*, p. 315.

que non. Les portraits dressés par Calasans⁸⁹ des adeptes du Conseiller vont contre cette affirmation. Il est vrai qu'à Canudos il y avait un *état de foule*, mais *l'état de foule* indifférencie-t-il vraiment les sujets ?

2.2. La foule sertaneja : l'ennemi invisible.

La grande surprise de la Guerre de Canudos sera justement la *foule sertaneja*. Nous avons vu comment la *théorie de la dégénérescence* pouvait accréditer l'idée d'une *foule* ignorante et entièrement soumise. Par ailleurs, encore de nos jours, les mouvements populaires brésiliens sont assimilés à des actions de banditisme, et ce signifiant fit l'histoire des adeptes du Conseiller. Deux caractéristiques de la lutte de la *foule* viennent contredire ces assertions : leur extrême organisation, qui dépassait largement le seul commandement du Pèlerin, et leur respect des dépouilles des adversaires, qu'ils ne pillaient pas et qu'ils ont maintes fois enterrés quand cela était possible.

Les *sertanejos* mèneront une guerre de guérilla sans précédent et encore sans égale dans le pays jusqu'à présent. L'une de leurs tactiques de guérilla fut l'invisibilité, qui mit en déroute la première expédition et conduisit au retrait des deux suivantes, avant la victoire d'octobre 1897.

Pernambucano de Mello nous raconte : « *Si la tenue en couleurs légères, aux accords doux, avec la prédominance des tonalités claires, répondait en temps de paix à un avantage écologique facile à évaluer vis-à-vis de la chaleur accablante qui roussit les champs tout le long de l'année, en temps de guerre, atténuée par l'orangé du sol et le gris de la caatinga*⁹⁰, elle se montra capable de produire un mimétisme qui provoqua le désespoir des tireurs des forces légales. La possibilité de garder des couleurs neutres à l'occasion du conflit ne suffisait pas aux jagunços. Il y a des évidences qui montrent qu'ils adoptèrent intuitivement la haute vertu militaire de l'invisibilité du groupe combattant, à travers une recherche délibérée du

⁸⁹CALASANS, José. *Quase biografias de jagunços: o séquito de Antonio Conselheiro (Quasi biographies de jagunços : la suite d'Antonio Conselheiro)*. Salvador, Universidade Federal da Bahia, Centro de Estudos Baianos, 1986.

⁹⁰ Caatinga : végétation typique du sertão.

*mimétisme auquel nous faisons allusion. »*⁹¹ L'historien met en relief le contraste avec les couleurs de la tenue de l'armée brésilienne, adoptée par la République et inspirée de l'armée française : pantalon écarlate avec des frises dorées et veston bleu vif : « *Le jagunço, prodigue dans la création de sobriquets, donnera très tôt à notre soldat le surnom de jupe-rouge. »*⁹²

Les *sertanejos* avaient aussi des espions invisibles partout, chargés d'informer sur tous les mouvements des forces légales dans les environs de Canudos : « *Les bouviers parvenant à Monte-Santo, après la fatigue de la route, s'arrêtaient surpris dans ces rues pleines de combattants ; ils attachaient leur monture à l'ombre du tamarinier sur la place et allaient regarder les engins dont ils entendaient parler depuis longtemps et qu'ils n'avaient jamais vus. (...) Nombre d'entre eux remontaient en selle aussitôt, et, transis de peur, quittaient la ville pour retrouver la 'caatinga' ; quelques-uns revenaient à bride abattue vers le nord et rejoignaient Canudos. Personne n'y faisait attention. Tout à l'enthousiasme de la fête, on ne remarquait pas la présence de ces astucieux émissaires d'Antonio Conselheiro qui se renseignaient, épiaient, observaient, comptaient le nombre des soldats, examinaient tout l'appareil de guerre et disparaissaient ensuite rapidement ; ils se précipitaient vers le village sacré. »*⁹³

2.3. Antonio Conselheiro pacifique.

La Guerre de Canudos éleva la stature du Conseiller à celle de chef guerrier. Le Général Dantas Barreto, selon l'historien Pernambucano de Mello, est le témoin le plus équilibré dans la considération du Pèlerin. Tout en reconnaissant les capacités intellectuelles de ce dernier, il retient quand même le portrait du *meneur tout puissant* : « *D'où la conclusion que l'armée brésilienne ne s'est pas battue contre un idiot à Canudos, mais contre un mystique d'intelligence supérieure, capable de mener son peuple à une guerre totale,*

⁹¹ MELLO, F. Pernambucano de. *A Guerra total de Canudos (La guerre totale de Canudos)*. São Paulo, A Girafa, 2007, p. 75.

⁹² *Idem*, p. 76.

⁹³ CUNHA, Euclides da. *Les Terres de Canudos (Os Sertões)*. Rio de Janeiro, Caravela, 1947, p. 174.

c'est-à-dire à une guerre où les protagonistes furent des hommes, des femmes, des vieux et des enfants luttant pour la défense d'une citadelle choisie à la perfection, puisque éloignée d'autres bourgs et desservie par le fleuve Vaza-Barris et par des nombreuses routes par où transitaient une chaîne vive d'approvisionnement. »⁹⁴

Mais le Pèlerin fut néanmoins perçu par ses adeptes comme un pacifique, incapable de nuire à quiconque. Est-ce que l'on peut tenir la *théorie de la dégénérescence* pour seule responsable de l'interprétation historique dont nous faisons la critique ? Ici nous trouvons un vrai clivage entre le portrait fait de lui par l'histoire officielle et celui fait par ses adeptes. Nous avons d'autres témoignages d'époque qui contredisent aussi l'image du paranoïaque tout puissant qu'on lui affubla. Pour ses adeptes il fut un pacifique, ne toucha jamais à aucune sorte d'arme et ne s'est mêlé à aucune des actions guerrières pendant le conflit.

Cependant, dans ses Manuscrits on constate une légitimation de la désobéissance civile, justifiant la guerre pour défendre la Loi de Dieu. Nous avons aussi des dires du Conseiller – rapportés surtout par Honório Vilanova, survivant de la Guerre et proche du Pèlerin – certains très ambigus, d'autres plus explicites, sur la manière de mener le conflit. Comment expliquer la très grande contradiction qui existe entre un chef guerrier, responsable d'une guerre de grandes proportions et un pacifique ?

La première chose qui devint claire tout le long de notre recherche c'est que le Pèlerin pensait que la guerre était juste, d'abord du point de vue religieux, puis du point de vue des *sertanejos*, qui furent attaqués et menacés de perdre toutes les avancées sociales que l'installation à Canudos avait permises : *« Antérieurement à la tragédie de 1897, l'action du Conseiller est franchement positive, employant la foule, organisée par lui, à des travaux collectifs pour l'édification d'écluses et de barrages pour la contention toujours difficile de l'eau, pour la construction de routes, de treilles, de cimetières, de chapelles et d'églises. (...) Une action civilisatrice donc dont l'apogée fut l'édification du Hameau du Belo Monte de Canudos, qui devient, en à peine quatre ans d'abnégation laborieuse, la deuxième ville de Bahia, comptant 6.500 habitations, et deux églises, en plus des bâtiments destinés aux pratiques collectives socioreligieuses, et l'on évalue à plus de trente mille le nombre de ses résidents permanents. »⁹⁵*

⁹⁴ MELLO, F. Pernambucano de. *A Guerra total de Canudos (La guerre totale de Canudos)*. São Paulo, A Girafa, 2007, p. 86.

⁹⁵ *Idem*, p. 88-89.

2.4. Antonio Conselheiro paranoïaque : le diagnostic inspiré de la théorie de la dégénérescence.

Nous avons remarqué dans l'introduction de ce travail le manque de frontières existant entre les savoirs scientifiques au Brésil au 19^{ème} siècle. Ce fait détermine, selon Schwarcz⁹⁶, une position sociale des savants brésiliens qui permet qu'un journaliste ait assez de crédibilité pour émettre un diagnostic psychiatrique inspiré de la *théorie de la dégénérescence*.

Les documents et témoignages contemporains furent repris et répétés par tous ceux qui se sont penchés sur l'histoire d'Antonio Conselheiro et de Canudos. Silvia Azevedo⁹⁷ relève une intertextualité qui caractérise l'historiographie sur notre thème, soit une transmission d'ouvrage en ouvrage des mêmes informations historiques.

La première biographie du Pèlerin est sans doute le document le plus exhaustivement reproduit. Nous la devons à João Brígido dos Santos (1829-1921), historien, journaliste, et homme politique. Elevé dès sa petite enfance dans la ville de Quixeramobim, il fut compagnon d'école et de jeux d'Antonio Vicente. Il ne s'agit pas d'une biographie à proprement parler, mais plutôt d'un témoignage. Il viendra dans le Journal *A República*, le 28 juin 1893, témoigner de l'histoire du Pèlerin pour contrer les racontars et légendes qui circulaient à son sujet. Les faits de la vie du Pèlerin rapportés par Brígido ne furent jamais contestés, mais seulement complétés par la suite et interprétés de différentes façons. Cette première référence sur la vie du Conseiller est donc répétée partout où il est question du Pèlerin, le témoignage de Brígido constituant donc une matrice biographique.

Trois auteurs fixèrent l'interprétation idéologique de la folie d'Antonio Conselheiro et de la foule *sertaneja* que nous mettons en question dans ce travail : le premier biographe, João Brígido, le psychiatre Raimundo Nina Rodrigues, et l'écrivain Euclides da Cunha. La communauté idéologique de ces trois auteurs et une même posture face au diagnostic nous dispensera de les analyser en profondeur sous peine de nous répéter et de tourner en rond

⁹⁶ SCHWARCZ, Lilian Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930* (Le spectacle des races : les scientifiques, les institutions et la question raciale au Brésil, 1870-1930). São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

⁹⁷ AZEVEDO, Silvia Maria. « Um estudo introdutório » (Une étude introductive) in *O Rei dos jagunços de Manoel Benício, entre ficção e história* (Le roi des jagunços de Manoel Benício, entre fiction et histoire). São Paulo, Edusp, 2003, p. 1-38.

dans ces diagnostics qui, du point de vue de la psychanalyse, ne pourraient pas être validés, car le sujet y est tout à fait absent. C'est le discours psychiatrique du 19^{ème} siècle inspiré de la théorie de la dégénérescence qui fabrique le sujet. La grille de lecture est susceptible de se superposer sur n'importe quel objet. Le diagnostic par la lecture des symptômes a déjà démontré ses faiblesses, car n'importe quel symptôme peut se retrouver dans les différentes pathologies psychiques.

Nina Rodrigues donne lui-même la clef de la nature hasardeuse des diagnostics qui marquèrent la signification historique du sujet Antonio Conselheiro en interaction avec sa foule : « *Ce ne sera certainement pas la figure anachronique d'Antonio Conselheiro qui doit occuper le premier plan du tableau à tracer. La folie dont il est atteint est bien connue dans ses moindres détails et peut toujours être diagnostiquée, même avec des données tronquées et incomplètes, comme le sont celles que nous possédons sur l'histoire personnelle de cet aliéné.* »⁹⁸

Ayant dressé au début de ce travail le fonds idéologique commun à ces trois auteurs à travers Euclides da Cunha, grand divulgateur de la théorie de la dégénérescence, on se bornera à résumer les deux autres.

João Brígido dos Santos, l'historien

Brígido débute son récit en situant l'objet de son article, l'homme qui endoctrine et soulève les sertões. Il rectifie le nom du Pèlerin, le situant dans un contexte familial particulier et remarquable. Il rentre tout de suite dans le vif du sujet en parlant du père d'Antonio Vicente et de la transmission de la maladie mentale dans sa famille dans les termes suivants : « *Conselheiro a plus de 60 ans, issu d'une famille qui souffrait d'affection mentale, propice à produire les phénomènes qu'on peut observer chez lui. Son père, l'un des anciens Maciel, dont le courage rendit ce nom légendaire, cité dans l'histoire criminelle du Ceará – était bel homme, le teint légèrement basané, vigoureux et intelligent, mais réservé, taciturne, mauvais et dangereusement méfiant, quoique très courtois, serviable et honorable. Il avait des moments de colère terribles, surtout s'il touchait à l'alcool. Il était d'un courage indomptable et à moitié sourd. Ses grands-parents furent bouviers. Pendant un de*

⁹⁸ RODRIGUES, Raimundo Nina. « Épidémie de folie religieuse au Brésil » in *Annales médico-psychologiques* n° 7, 1898, p. 371-372.

*ces moments il larda sa femme de tant de coups de couteau, qu'elle reçut le sacrement. »*⁹⁹

La maladie mentale était, selon Brígido, une affaire d'hérédité familiale. La description de la personnalité de Vicente Maciel pose une contradiction intrinsèque entre le *réserve, taciturne, mauvais* et le *très courtois et honorable*. La femme qui reçut les coups de couteaux est sa deuxième femme, Francisca Maria Maciel, substitut maternel, la marâtre maltraitante du petit Antonio Vicente.

Brígido poursuit son récit en nous informant que Vicente Maciel « *en abandonnant le goût des boissons, s'est réconcilié avec elle, s'est consacré au commerce et fit une fortune médiocre, en édifiant quelques bonnes maisons sur la place, que l'on appelle Cotovello à Quixeramobim. Il était excédé ces derniers temps et est mort semble-t-il ruiné. Il était victime d'une démente intermittente, elle revenait toujours. »*¹⁰⁰ La folie attribuée à Vicente Maciel se déclarait quand il était sous l'effet de la boisson et elle était périodique. Il ne savait pas lire, mais faisait preuve d'une grande intelligence pour contourner ce travers : « *Il ne savait pas lire, mais comptait admirablement à l'aide du regard. Quand il se dirigeait à Aracaty pour y faire ses courses, il fixait la somme à l'avance et, en faisant découper les pièces de tissus, dès que la somme était atteinte il disait au vendeur : ça suffit. Sans dépasser d'un sou, il avait estimé le volume correspondant à la somme fixée. »*¹⁰¹ La folie de Vicente Maciel se répercuta, selon Brígido, sur son fils Antonio Vicente : « *Le fils est une complète émanation de son père, se retrouve dans les mêmes conditions pathologiques et pourra être étudié comme un spécimen parmi les malades mentaux. Il se prêterait bien à une belle page de Lombroso. »*¹⁰²

La folie du Pèlerin est vue comme dangereuse, car « *dans sa foi d'accomplir une mission divine, c'est un fanatique auquel les autorités doivent se confronter avec une extrême prudence à cause de ses hallucinations. »*¹⁰³ Brígido nous dit ensuite que ce qui fait la singularité du Pèlerin c'est la démesure, indiquant par là sa conception de la frontière entre normalité et folie : « *Ses intentions sont bonnes, louches seulement sont les notions qu'il a des vérités éternelles. C'est un malade comme tout le monde, sauf son excès. Il est affecté d'une parole des plus délicates, dont le fonctionnement régulier compte le plus dans*

⁹⁹ SANTOS, João Brígido dos. *Ceará homens e fatos (Le Ceará, les hommes et les faits)*. Rio de Janeiro, Tipographia Besnard Frères, 1919.

¹⁰⁰ *Idem*, p. 104-105.

¹⁰¹ *Idem*, p. 106.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ibidem*.

*la vie. Tout esprit cloche ou a des manquements ; les plus heureux sont ceux qui trébuchent du côté où il y a le moins d'épines. »*¹⁰⁴

Brígido situe le début des difficultés psychiques du Pèlerin dans la trahison de sa femme. Le Pèlerin situe lui-même cet événement comme responsable de sa vie de pénitence. Le désarroi d'Antonio Vicente fut profond. Nous avons la trace du déséquilibre émotionnel installé après la trahison de sa femme, Brasilina : « *Passant par ici, il s'est attardé dans le lieu-dit Paus Brancos, à huit lieues de distance, chez son beau-frère Lourenço, où il eut un accès de folie, causant au premier une blessure légère. Les vérifications policières faites, et eu égard à la déposition formelle de Lourenço, s'ajoutant aux précédents honorables de feu son père, les autorités décidèrent de ne pas prendre connaissance du délit d'Antonio Vicente, pour ne pas aggraver son affection cérébrale.* »¹⁰⁵ Brígido suggère ici un passage à l'acte. Cette lecture sera partagée globalement par Nina Rodrigues et Euclides da Cunha. Quant à nous, nous retiendrons de cet épisode le cadre triangulaire représenté par la sœur, son mari et Antonio Vicente lui-même.

Selon Brígido, le Pèlerin disparaît de la scène pour n'y revenir qu'en 1876, où il le rencontre à nouveau, lors de son passage à Fortaleza sur le chemin de Quixeramobim, pour y répondre du crime de matricide. Brígido observe son état de délabrement physique : « *Il est arrivé dans un piètre état, le crâne rasé, maltraité, débraillé et cadavérique. Il transportait une petite boîte en feuille d'aluminium avec l'image du Crucifié et n'avait pour seul vêtement qu'un habit en coton américain bleu.* »¹⁰⁶

Le Pèlerin est décrit dans sa jeunesse comme quelqu'un de plutôt doux : « *Antonio Vicente fut toujours d'un naturel docile, intelligent, travailleur et absent à tous les plaisirs. Il ne sortait pas de chez lui, occupé exclusivement du commerce de son père.* »¹⁰⁷ L'auteur commentera à la fin de son article : « *Je suis d'opinion, le connaissant depuis les premières lettres, qu'Antonio Conselheiro n'est actuellement rien de plus qu'un monomaniacque. Enfant, il souffrait déjà de dérangements mentaux qui se sont aggravés avec la vieillesse après tant d'infortunes. Son père Vicente Maciel avait aussi des moments d'effolement complet.* »¹⁰⁸ L'auteur suggère ici la présence d'une psychose dès l'enfance du Pèlerin. Brígido finit son

¹⁰⁴ *Idem*, p. 12.

¹⁰⁵ SANTOS, João Brígido dos. Lettre au journal A República (Ceará), le 28 juin 1893. In GALVÃO, Walnice Nogueira. *No calor da hora, A Guerra de Canudos nos Jornais, 4ª expedição (Dans le feu de l'action, la guerre de Canudos dans les journaux, la 4ème expédition)*. São Paulo, Ática, 1977. p. 90.

¹⁰⁶ *Idem*, p. 90.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Idem*, p. 92.

article du *Jornal do Brasil* avec une remarque qui vient créditer la *théorie de la dégénérescence*. Le premier biographe achève son récit en réaffirmant la pathologie de la famille Maciel. Il note que d'autres rejetons de la famille Maciel faisaient preuve de déséquilibre mental : « À Baturité il existe beaucoup d'hommes de cette famille en piètre situation, dont le Colonel Manuel Felício Maciel, victime d'atrocités inédites à Antimary, où on incendia sa maison, prise d'assaut par les forces envoyées contre lui. »¹⁰⁹ Cette remarque de Brígido est en complète opposition avec tout ce qu'il raconte sur le courage indomptable et l'honneur de la famille Maciel. C'est une information sur la parentèle du Pèlerin, qu'il met à jour pour créditer, semble-t-il, l'hérédité de la dégénérescence métisse.

Brígido écrit un témoignage basé sur l'interprétation de faits restés dans sa mémoire d'enfant, compagnon d'école et de jeu qu'il fut d'Antonio Vicente jusqu'à l'adolescence, quand il quitta Quixeramobim avec sa famille. Il ne retrouvera le Pèlerin qu'en 1876 à Fortaleza, puis, probablement, selon Manuel Benício, quand le Pèlerin retourna au Ceará en 1887. Il ne s'agit en aucun cas d'un récit impartial. Cependant, la justesse de ses informations sur les faits de la vie du Conseiller ne fut jamais contestée. La matrice biographique fut seulement complétée de données nouvelles avec la mise à jour des registres paroissiaux et documents notariaux par Ismaël Pordéus, le journaliste Wilson Mendes, et l'élargissement du champ de recherche par les historiens José Calasans, Walnice Nogueira Galvão et Rocha Peres.

Nous ferons donc confiance à Brígido pour retenir de son récit les données factuelles et les difficultés familiales d'Antonio Vicente Mendes Maciel, que nous lirons cependant d'une tout autre manière à la lumière de ses écrits et des coordonnées de la psychanalyse.

Nina Rodrigues, le psychiatre

Nous devons au psychiatre Nina Rodrigues les études qui ont attaché à jamais Antonio Conselheiro et la communauté de Belo Monte à la science du 19^{ème} siècle.

Les événements en cours au Brésil suscitèrent un vif intérêt en France dans les milieux psychiatriques. Les *Annales médico-psychologiques* de l'époque, dans leur rubrique *Variétés*, publiait des nouvelles des manifestations sociales morbides dans le monde, et n'ont pas manqué de faire état, dans les numéros 5 et 6 de 1897, d'un compte rendu de la guerre qui se déroulait alors dans le *sertao* de Bahia, avant de publier, dans son numéro 7 de

¹⁰⁹ *Ibidem*.

l'année suivante, l'article de Nina Rodrigues, *Epidémie de folie religieuse au Brésil*¹¹⁰, d'abord publié au Brésil, dans la *Revista Brasileira*, en 1897. Un deuxième article du psychiatre brésilien viendra à être publié par la même revue, dans son numéro 13 de 1901, sous le titre *La folie des foules, nouvelle contribution à l'étude des folies épidémiques au Brésil*.¹¹¹ Le premier texte traite de la pathologie individuelle du Conseiller en interaction avec la foule. Le deuxième traite surtout de la foule et viendra, en quelque sorte et malgré son auteur, comme nous le verrons plus loin, à l'encontre de notre hypothèse.

Dans l'article *Epidémie de folie religieuse au Brésil*¹¹² Nina Rodrigues dit que le savant est en droit d'émettre des idées sur les causes et les effets des événements se déroulant à Canudos. Pour lui, les antécédents sont la stratification sociale et ethnique où la folie d'Antonio Maciel a creusé les fondements de sa puissance matérielle et spirituelle.

La figure du Conseiller, qu'il qualifie péjorativement d'*anachronique*, ne doit pas pour lui être placée au premier plan de ses considérations. Le fait que la folie dont il est atteint soit bien connue, avec des protocoles établis par la psychiatrie, dispense d'une approche du malade lui-même, son histoire personnelle étant suffisante pour établir un diagnostic : « *Si pour faire un récit fidèle des événements qui se déroulent aux Canudos l'historien est obligé d'attendre l'issue de la lutte qui y est actuellement engagée, l'homme de science peut, sans plus attendre, en étudier les causes et les effets.* »¹¹³

Les populations du *sertão* traversent une crise sociale et religieuse, au sein de laquelle résiderait le *secret* de la croyance inébranlable au salut de l'âme, rendant supportables toutes les privations imposées par le Pèlerin à ses adeptes. C'est cette foi qui doit être interrogée par l'histoire pour répondre de l'influence morale exercée par lui en détriment du clergé catholique, et aussi de la bravoure dont firent preuve les *sertanejos* dans le conflit. La foi du Pèlerin fut très vite identifiée comme délirante.

Deux idées majeures se dégagent de la *psychologie des foules* de Nina Rodrigues : la solidarité entre le sujet et le social, objets d'émulations réciproques, et les mécanismes de formation des foules dégageant une certaine conception des mouvements sociaux : « *Assurément Antonio Conselheiro est tout simplement un aliéné. Mais sa folie est de celles*

¹¹⁰ Publié au Brésil en 1897, in *Revista Brasileira*, III Anno, tomo XII, p. 69.

¹¹¹ Publié au Brésil en 1939 dans l'ouvrage *As coletividades anormais*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1939.

¹¹² RODRIGUES, Raimundo Nina. « Epidémie de folie religieuse au Brésil ». In *Annales médico-psychologiques* n°7, 1898.

¹¹³ *Idem*, p. 371.

*où la fatalité inconsciente de la maladie enregistre avec une sûreté, une précision mathématique le reflet, sinon d'une époque, du moins du milieu où elle est née. »*¹¹⁴

Nina Rodrigues établit le crime et la folie comme symptômes solidaires du milieu social où ils s'inscrivent. Il cite l'article des psychiatres français A. Marie et Ch. Vallon, « Des psychoses à évolution progressive et à systématisation dite primitive », parue dans les *Archives de Neurologie*, de 1897, pour étayer sa thèse de l'influence décisive du milieu dans la folie d'Antonio Conselheiro : « *Le facteur sociologique, souvent négligé en pathologie mentale, nous semble avoir une importance non moindre en ce qui concerne l'aliéné qu'en ce qui concerne le criminel. Les progrès de l'anthropologie ont démontré son importance majeure. Cette influence des milieux sur les psychoses nous paraît nettement démontrée en particulier par les psychoses mystiques ; les caractères différentiels que le délire emprunte aux temps, aux lieux et aux croyances ambiantes loin d'être superficiels et de pure forme, apparaissent d'autant plus profonds qu'on les étudie de plus près. »*¹¹⁵ Il s'agit de ce qu'Antonio Conselheiro a pu emprunter comme matériel dans la culture pour l'élaboration de son délire. La « cristallisation du délire d'Antonio Conselheiro reflète les conditions sociologiques du milieu dans lequel il s'est organisé »¹¹⁶

La personne même d'Antonio Conselheiro est de moindre importance au regard de ses déterminations sociales. C'est sans doute cette façon d'envisager les choses qui l'amène, à l'encontre de toute la rigueur préconisée par la clinique psychiatrique de son époque, à sous-estimer l'importance des lacunes de la biographie d'Antonio Conselheiro quand il pose son diagnostic : « *C'est en examinant à travers ce prisme, que la cristallisation du délire d'Antonio Conselheiro réfléchit les considérations sociologiques du milieu où elles se sont formées pendant la troisième période de sa psychose progressive. Dans le cas d'Antonio Conselheiro, le diagnostic de délire chronique (Magnan), de psychose systématique progressive (Garnier), de paranoïa primaria*¹¹⁷ *des Italiens, etc., ne demande pas plus pour s'affirmer que la longue systématisation de presque trente ans et la transformation contemporaine du simple envoyé divin dans le propre fils de Dieu. »*¹¹⁸

¹¹⁴ *Idem*, p. 372.

¹¹⁵ A. Marie et Ch. Vallon, « Des psychoses à évolution progressive et à systématisation dite primitive », *Arch. de Neurologie*, 1897, p. 419, cité par Nina Rodrigues.

¹¹⁶ RODRIGUES, Raimundo Nina. *As Coletividades anormais (Les collectivités anormales)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1939, pp. 52-53.

¹¹⁷ En italien dans le texte.

¹¹⁸ RODRIGUES, Raimundo Nina. « Epidémie de folie religieuse au Brésil » in *Annales médico-psychologiques* n°7, 1898, p. 373.

Nina Rodrigues identifiera dans la biographie du Conseiller trois phases correspondant rigoureusement, selon lui, aux trois périodes distinguées dans l'évolution de la psychose primitive.

Brígido constitue la source d'informations biographiques qui vont permettre au psychiatre d'établir une telle correspondance : « *Jusqu'au moment de son intervention à Bahia, la vie d'Antonio Maciel, telle que la raconte M. João Brígido, du Ceará, constitue la première période. (...) La phase initiale de sa folie, la période d'inquiétude, d'analyse subjective ou de folie hypocondriaque nous échappe rigoureusement dans l'histoire d'Antonio Maciel, faute de renseignements plus complets, plus intimes sur sa vie au foyer domestique. Il est néanmoins facile de voir l'influence des hallucinations, et la recherche de la formule de son délire dans ce que nous savons de ses luttes conjugales et surtout de ses changements de résidence, qui sont si caractéristiques chez les délirants chroniques, que Foville a appelés aliénés migrants ceux qui demandent en vain à des changements successifs et fréquemment répétés, un refuge, une protection contre l'implacable persécution que leur font subir sans cesse leurs propres hallucinations auxquelles rien ne pourra les soustraire, si ce n'est la libération de leur pauvre esprit malade.* »¹¹⁹

La deuxième phase débute pour Nina Rodrigues au moment de la détention du Pèlerin accusé du meurtre de sa mère. Le psychiatre nous dit que « *lorsqu'il pénétra dans les Sertões de Bahia, vers l'année 1876, Antonio Maciel portait déjà à nu la formule de son délire. Et le baptême d'Antonio Conselheiro, nom sous lequel le ministre ou envoyé de Dieu initie sa carrière de missionnaire et de propagateur de la foi, était à peine le premier jet de la folie religieuse qui devait le pousser et l'élever à la hauteur de Bon Jésus Conseiller, dans la phase mégalomane actuelle de sa psychose.* »¹²⁰ Le jugement idéologique de Nina Rodrigues ne peut être exprimé plus clairement que dans le commentaire suivant, qui résonne à nos oreilles contemporaines presque comme une plaisanterie : « *il entreprend des missions calquées sur celles que font tous les ans dans nos Sertões des religieux de tous les ordres et qui diffèrent autant de ce que devrait être une pratique vraiment chrétienne qu'un vieux livre ascétique, plein de figures de diables et de damnés, diffère du livre de prières parfumé et riche d'une belle dame, que les prédications mélodramatiques d'un missionnaire diffèrent des conférences spirituelles du Père Agostino de Montefeltro.* »¹²¹

¹¹⁹ *Idem*, p. 374-375.

¹²⁰ *Idem*, p. 373.

¹²¹ *Ibidem*.

La folie du Pèlerin sera lue à partir de son comportement. L'imitation du Christ, fondement de l'ascèse chrétienne, sera considérée comme un trait paranoïaque. Ces mises en scène de la vie du Christ, par les troubles sociaux qu'elles générèrent, peuvent être considérées comme délirantes, mais tous les délires ne sont pas paranoïaques. Inspiré par le prophète Isaïe, « *en prêchant contre le luxe et contre les francs-maçons, en faisant brûler sur les routes tous les objets qui ne sauraient convenir à une vie rigoureusement ascétique, Antonio Conselheiro dérangerait extraordinairement la vie pacifique des populations agricoles de la province, car il les détourne de leurs occupations habituelles et les dirige vers une vie errante et de communisme, où les plus aisés doivent céder une partie de leurs ressources au profit des moins favorisés par la fortune.* »¹²² Le Pèlerin imitera rigoureusement le Christ dans sa Passion, l'acte le plus sérieux, le plus grave de l'histoire du salut, moment de rachat du meurtre du père par un fils : « *A ce moment déjà, la cohérence logique du délire se révélait fort bien dans la transformation de la personnalité du fou. La foule qui le suivait voulut s'opposer à son arrestation ; mais, pareil au Christ, il ordonne à ses sectaires de ne pas bouger et se rend à la force publique en affirmant à ses disciples qu'il marcherait, mais qu'il reviendrait un jour.* »¹²³ Le délire, s'il se présentait comme une bizarrerie du comportement, évita quand même le débordement de la foule qui voulait prendre les armes pour le protéger. Il agit sobrement. Cette sobriété paraît suspecte au psychiatre : « *A l'autorité qui, dans le but de les faire punir, lui demandait quels étaient les gardes qui l'avaient maltraité physiquement pendant le voyage, Antonio Conselheiro se borna à répondre que le Christ avait souffert plus que lui.* »¹²⁴ Violent ou pacifique, le Pèlerin sera toujours fou à lier.

Le psychiatre attribue à l'avènement de la République, en 1889, le début de la troisième phase de la psychose : « *Cet événement politique devait influencer puissamment sur le développement du prestige d'Antonio Conselheiro, en faisant entrer sa psychose progressive dans la troisième période. Il augmenta le délire religieux de l'aliéné en donnant plus de corps à l'idée de persécution qui l'a toujours poursuivi, comme c'est la règle dans sa psychose, quand il réagissait contre les francs-maçons et autres ennemis de la religion.* »¹²⁵

Nina Rodrigues considère toutes les oppositions du Pèlerin aux pouvoirs religieux et temporel comme un immense délire paranoïaque de persécution. Si nous retenons volontiers la nature délirante de ces actions, nous suivons plutôt la piste freudienne

¹²² RODRIGUES, Raimundo Nina. « Épidémie de folie religieuse au Brésil », *op. cit.*, p. 375-376.

¹²³ *Idem*, p. 376.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Idem*, p. 377.

d'adhésion au délire chrétien socialisé, car il ne prit pas les thèmes religieux pour inventer un délire personnel. Tout est rigoureusement dans le texte, à l'intérieur de l'orthodoxie catholique. Le psychiatre rapporte l'état psychique du Pèlerin. Il se présente tout à fait compatible avec la mélancolie : « *Le mépris des préoccupations mondaines l'emporte jusqu'à faire abstraction de tous les soins hygiéniques du corps ; sa vie se rattache le moins possible à la contingence des mortels. Antonio Conselheiro ne dort pas, ne mange pas ou presque pas. Son existence est une prière continue, comme est continu aussi son entretien avec Dieu, sûrement dû à des hallucinations.* »¹²⁶ Une seule fois dans ses Manuscrits le Pèlerin parlera de la vision que celui qui pratique le jeûne peut avoir des *esprits angéliques*. Il se réfère à une communication d'ordre visuel. Rien ne permet de dire qu'il pensait avoir ou qu'il cherchait à avoir des entretiens avec Dieu. Le psychiatre se réfère aussi dans ce passage à l'existence d'une ascèse structurée, apanage d'innombrables saints canonisés par l'Eglise.

L'intérêt épistémologique de Nina Rodrigues est d'essayer de comprendre les effets sociaux de la folie, car « *il faut quelque chose de plus que la démence d'un homme pour arriver à ce résultat, et ce quelque chose c'est la psychologie de l'époque et du milieu où travaille la folie d'Antonio Conselheiro, trouvant du combustible pour alimenter l'incendie d'une véritable épidémie de folie.* »¹²⁷ C'est le dysfonctionnement de la société qui fait l'objet scientifique de son époque. L'ambition de cette science est de comprendre les mécanismes régissant les pathologies où se trouve toujours impliquée l'interaction de l'individu avec le milieu social. Il réaffirme dans son deuxième article paru dans les *Annales médico-psychologiques* le diagnostic : « *La folie du chef de cette tourbe a été, croyons-nous, suffisamment démontrée dans notre précédente étude, et elle plaide avec éloquence en faveur du diagnostic d'une psychose systématique primitive, du délire chronique de Magnan, par les circonstances suivantes : la longue durée du délire, ses transformations en phases bien distinctes, la systématisation correcte du délire, les hallucinations de l'aliéné.* »¹²⁸

Nina Rodrigues ira jusqu'au bout de la position scientifique du 19^{ème} siècle. Il sera chargé d'examiner le crâne du Conseiller pour y trouver les signes biologiques de la dégénérescence métisse. Il raconte dans le contexte de la fin de la Guerre : « *Nous poussons plus loin aujourd'hui notre examen de ce cas, en apportant de nouvelles preuves à l'appui de notre opinion. À l'heure où nous achevons notre précédent article sur cette épidémie, une*

¹²⁶ *Idem*, p. 378.

¹²⁷ *Idem*, p. 381.

¹²⁸ *Ibidem*.

dépêche télégraphique nous annonçait la prise de Canudos. Antonio Conselheiro était mort quelques jours auparavant, et son cadavre avait été inhumé dans le sanctuaire d'une grande église en construction. L'ascension céleste du prophète avait été annoncée et promise, et la croyance à cette ascension avait pénétré dans l'esprit de la population. Dans le but d'arrêter le développement de cette foi, comme aussi pour ne pas laisser croire à la fuite d'Antonio Conselheiro, les autorités firent exhumer son cadavre, établir son identité et procéder à l'autopsie, la tête fut détachée et le crâne me fut offert par le médecin en chef de l'expédition, le major Dr. Miranda Curió. Elle se trouve actuellement au laboratoire de médecine légale de la faculté de Bahia. Nous avons, M. le Dr. Sá Oliveira, préparateur en médecine légale, et moi, procédé à l'examen craniométrique de cette pièce. Le crâne d'Antonio Conselheiro ne présentait aucune anomalie qui décelât des traces de dégénérescence : c'est un crâne de métis ou s'associent des caractères anthropologiques de races différentes. Nous n'en rapporterons ici, donc, que les indications les plus importantes. C'est un crâne dolichocéphalique et mésorhynien, presque sans dents, et avec atrophie remarquable des arcades alvéolaires. »¹²⁹ Dans les paragraphes suivants, Nina Rodrigues est obligé de faire une entorse à la rigueur scientifique pour confirmer son diagnostic sur un crâne *normal*. De manière surprenante, le crâne normal vient accréditer le diagnostic de délire chronique à évolution systématique : « Il a une capacité de 1.670 cc, qui, d'après la formule des mensurations du crâne est donc un crâne normal. Cette conclusion, qui est en accord avec les renseignements recueillis sur l'histoire de l'aliéné, confirme le diagnostic de délire chronique à évolution systématique. Dégénéré, Antonio Conselheiro était réellement fort suspect de l'être, en sa qualité de métis ; à cause de cela, et dans l'impossibilité de l'examiner directement, nous avons cherché avec soin à refaire son histoire. »¹³⁰ La folie est donc tout entière mise au crédit de l'interprétation de son histoire, surchargée de préjugés scientifiques, comme nous le lisons une dernière fois sous la plume de Nina Rodrigues, avant de tourner la page de la signification historique de l'aventure d'Antonio Conselheiro : « En ce qui touche les antécédents héréditaires d'Antonio Maciel, on sait qu'il était issu d'une famille céarense¹³¹ vaillante et belliqueuse, qui fut pendant longtemps engagée dans une de ces luttes d'extermination, très fréquentes dans l'histoire de nos Sertões, entre des familles

¹²⁹ NINA RODRIGUES, Raimundo. *As coletividades anormais (Les collectivités anormales)*. Rio de Janeiro, *Civilização Brasileira*, 1939, p. 10.

¹³⁰ *Idem*, p. 10-11.

¹³¹ De la Province du Ceara.

puissantes et rivales. Au cours de ces luttes, des ascendants ont donné les preuves d'une grande bravoure, et souvent de cruauté raffinée. Mais, ainsi que j'ai cherché à l'établir, ces luttes sont la conséquence de l'état social de la population inculte des centres du pays, et pour les expliquer il n'est pas nécessaire de faire appel à une intervention vésanique. C'est de ces qualités héréditaires que proviennent sans doute les tendances, le tempérament belliqueux que la folie a mis en relief chez Antonio Conselheiro. »¹³²

¹³²RODRIGUES, Raimundo Nina. *As coletividades anormais*, op. cit., p. 11-12.

CHAPITRE III

L'histoire d'Antonio Conselheiro et des sertanejos par l'Anthropologie psychanalytique : l'introduction du sujet de l'inconscient

Le diagnostic de paranoïa entraîne, nous l'avons vu, le diagnostic de la *foule*, ignorante et infantile, et la signification historique de la Guerre de Canudos. Dans ce cadre idéologique, toute la responsabilité de la Guerre revient au Conseiller. Selon la *psychologie des foules*, l'état de *foule* se caractérise par l'effacement des individualités. C'est précisément dans cette ambiguïté que la *théorie de la dégénérescence* viendra mettre l'accent sur l'étrangeté de ce que le Pèlerin donne à voir de sa pratique ascétique, le discréditant comme candidat à la sainteté. La dégénérescence métisse fut toujours soupçonnée d'hérésie latente, compte tenu des influences diverses des ethnies qui la composent.

Freud fait une avancée théorique par rapport à la *psychologie des foules* en ce qui concerne le mécanisme de formation de la *foule* dans son rapport au *meneur*. Il mettra l'accent sur le lien libidinal entre le *meneur* et la *foule*, comme étant le fondement de la mise en *foule*. L'introduction du concept de libido ne change pas la nature du phénomène tel que conçu jusque-là par la *psychologie des foules*. Selon Freud, toute formation de *foule* réédite les enjeux de la horde originaire et de sa psychologie, où la disparition de la personnalité individuelle consciente et l'orientation commune des pensées et des sentiments, assorties d'une puissante charge affective, rendent la *foule* incontrôlable et amorphe, dépendante du *meneur*. Il y voit une scission du moi d'avec l'idéal du moi, ouvrant sur un lien libidinal : « *Les foules humaines nous montrent, une fois de plus, l'image familière d'un individu isolé, surpuissant au sein d'une bande de compagnons égaux, image également contenue dans notre représentation de la horde originaire. La psychologie de cette foule, telle que nous la connaissons d'après les descriptions souvent mentionnées – disparition de la personnalité individuelle consciente, orientation des pensées et des sentiments dans des directions*

identiques, prédominance de l'affectivité et du psychisme inconscient, tendance à la réalisation immédiate de desseins qui surgissent – tout cela correspond à un état de régression à une activité psychique primitive, telle qu'on pourrait justement l'assigner à la horde originaire. »¹³³ Freud introduira plus loin, dans ce même texte *Psychologie des foules et analyse du moi*, de 1921, une distinction qui nous paraît très importante pour le développement de notre hypothèse sur la signification historique de notre thème d'étude. C'est que l'état de *foule* présente aussi une dynamique : « *Il serait tout à fait pensable que la scission de l'idéal du moi d'avec le moi ne soit pas, elle non plus, durablement supportée et qu'elle soit contrainte de s'effacer temporairement. Dans tous les renoncements et toutes les limitations imposées au moi, l'infraction périodique aux interdits est la règle.* »¹³⁴ Cette remarque ouvre sur l'idée que l'état de *foule* est tout le temps latent, comme une tension de fond, mais que la scission du moi d'avec l'idéal du moi n'est pas nécessairement tout le temps présente, ouvrant la possibilité de l'émergence de personnalités individuelles et de l'organisation de la *foule* qui dépasse le *meneur*, comme il est largement vérifié dans la formation de la *foule sertaneja*. Nous mettons ainsi en doute le mode de formation de la *foule* et la toute-puissance paranoïaque du Pèlerin, ne laissant aucune place pour l'expression des individus à l'intérieur de la *foule*. Était-il fou d'une autre folie qui aurait permis l'écart que nous soupçonnons entre le *meneur* et la *foule* ?

Freud introduit donc le concept de libido dans le jeu de la psychologie des foules. L'économie libidinale vient donner une nouvelle explication pour le lien social entre le meneur et la foule. L'énergie sexuelle et la réédition de la formation de la foule originaire mettent dans l'histoire ce que Lacan appellera le sujet de l'inconscient. Le sujet de l'inconscient n'est pas un concept freudien, mais nous pouvons bien dire que le sujet freudien de l'inconscient serait celui qui se constitue par rapport aux objets dans la métapsychologie, alors que pour Lacan l'inconscient est effet de langage, le sujet de l'inconscient étant donc le sujet du signifiant.

Ces premières remarques étant faites, procédons maintenant à la lecture de notre cas clinique à partir de l'anthropologie psychanalytique.

¹³³ FREUD, Sigmund. *Psychologie des foules et analyse du moi*, in FREUD, S. *Essais de Psychanalyse*. Paris, Payot, 1981/Paris, Payot, 1981, p. 190.

¹³⁴ *Idem*, p. 201.

3.1. Antonio Conselheiro par lui-même : une lecture des Manuscrits.

La *théorie de la dégénérescence* eut deux conséquences majeures qui nous intéressent ici : elle effaça la dimension spirituelle du Pèlerin, mettant en relief le chef guerrier, habité par un délire de grandeur paranoïaque et suivi par une foule médusée ; elle effaça aussi sa dimension intellectuelle. Ces deux effacements sont de nature à interdire aussi bien la compréhension du lien social, car c'est justement d'un *transfert*, d'une *supposition de savoir* dont il s'agit.

L'interprétation du *meneur* paranoïaque conçoit la foule comme un ensemble, où toute différenciation subjective est effacée, sans décalage entre les implications subjectives du *meneur* et de la *foule*, que nous observons pourtant à Canudos.

Nous tournerons donc dans ce travail les grandes pages de l'interprétation euclidienne, en proposant d'interroger le Pèlerin lui-même, dans ce qu'il nous laissa de plus intime, soit ses Manuscrits.

Selon l'orientation freudienne, nous mettrons en lumière le rapport du Pèlerin à l'écriture et au savoir, de manière à établir le contexte où s'épanouira son activité d'écrivain. Freud nous oriente dans la classification de l'œuvre et dans la méthode d'interrogation, de manière à ce que nous puissions y lire la trace du sujet de l'inconscient.

Cette lecture nous suggère une position mélancolique, car nous pouvons lire dans l'agencement du texte du Pèlerin le *motif* de la mère et de la perte de l'objet. Nous démontrerons plus loin l'adéquation de son écrit à une problématique mélancolique. Ce nouveau découpage opère alors un changement de perspective obligeant une réinterrogation des documents, à la recherche de sa véritable dimension intellectuelle et mystique.

Remettre en lumière le vécu mystique du Conseiller nous conduit à travailler la question des affinités entre psychose et mystique. Le Conseiller était-il psychotique ou mystique ? La clinique du particulier qu'est la psychanalyse nous conduit à dire qu'il tenait des deux. Il fut un psychotique qui trouva dans la mystique la logique d'un nouvel équilibre psychique. Nous verrons que dans cette perspective il est envisageable de penser que le Pèlerin était peut-être plus faible que l'histoire ne l'a prétendu, et que la *foule* le protégeait sûrement, comme cela fut noté par plusieurs témoins. La *foule sertaneja* à Canudos

s'organisa certes sous la conduite du Pèlerin, mais elle permit aussi l'émergence de plusieurs personnalités influentes, qui prirent des responsabilités pendant l'édification de la ville et surtout au moment de la guerre. Le décalage entre le *meneur* et la *foule* se met en évidence avec la prise en compte de la position mélancolique du Pèlerin.

Notre analyse nous porte au contraire à affirmer que les Manuscrits sont le produit d'une ascèse de l'écriture, débouchant sur une spiritualité mariale, conçue pour l'enseignement qu'accompagne la pratique du Chapelet. L'enseignement qu'il y développe est une histoire de Jésus racontée à travers la subjectivité de sa mère, Marie. L'orientation freudienne dans l'analyse des Manuscrits, nous conduit à y reconnaître un *motif maternel* dont l'analyse révèle une problématique mélancolique. La révélation de cette problématique, transmise directement par le Pèlerin à travers ses écrits, est de nature à soutenir notre hypothèse d'un lien social plus complexe, et où les *sertanejos* furent des sujets de l'histoire, contrairement à l'idée de *foule toute soumise et délirante*.

3.2. L'histoire d'Antonio Vicente Mendes Maciel et les sertanejos par l'Anthropologie psychanalytique.

Les implications sociales et politiques de la rencontre entre le désarroi subjectif d'un homme et celui d'une foule qui se constitue autour de lui sont devenues un problème politique et social de grandes proportions exigeant l'intervention des pouvoirs publics et religieux. L'explication de cette rencontre explosive fut trouvée, nous l'avons vu, dans la combinaison de la *théorie de la dégénérescence* avec la *psychologie des foules* au 19^{ème} siècle.

Notre sujet de thèse fut donc tout entier façonné par ces déterminations historiques, contemporaines de la théorie freudienne de la Culture. Aux analyses objectives préconisées par les sciences sociales naissantes, Freud opposera le fait que les symptômes, qu'ils soient subjectifs ou sociaux sont des manifestations déformées et masquées de processus inconscients : « *Ce que nous projetons dans la réalité extérieure tout à fait comme le primitif ne peut guère être que la connaissance d'un état où une chose est donnée aux sens et à la*

*conscience, leur est présente, état à côté duquel il en existe un autre où la même chose est latente mais peut réapparaître – donc la coexistence du percevoir et du remémorer, ou, pour parler en termes plus généraux, l'existence de processus psychiques inconscients à côté des processus conscients. »*¹³⁵

Les processus inconscients mis en lumière par Freud dans la clinique psychanalytique du névrosé se produisent aussi dans la Culture. De ce fait, pour Freud, la psychologie individuelle ne peut pas être séparée d'une psychologie des foules : *« Dans la vie psychique de l'individu pris isolément, l'Autre intervient très régulièrement en tant que modèle, soutien et adversaire, et de ce fait la psychologie individuelle est aussi, d'emblée et simultanément, une psychologie sociale, en ce sens élargi mais parfaitement justifié. Les rapports de l'individu à ses parents et à ses frères et sœurs, à son objet d'amour, à son professeur et à son médecin, donc toutes les relations qui ont jusqu'à présent fait l'objet privilégié de l'investigation psychanalytique, peuvent revendiquer d'être considérés comme phénomènes sociaux et s'opposent alors à certains autres processus que nous nommons narcissiques, dans lesquels la satisfaction pulsionnelle se soustrait à l'influence d'autres personnes ou y renonce. L'opposition entre les actes psychiques sociaux et narcissiques – Bleuler dirait peut-être : autistiques – se situe donc exactement à l'intérieur même du domaine de la psychologie individuelle et n'est pas de nature à séparer celle-ci d'une psychologie sociale ou psychologie des foules. »*¹³⁶

La psychanalyse est le savoir et la pratique du sujet de l'inconscient. Selon Assoun, Freud avait l'ambition d'établir une théorie inédite du lien social et de la culture, à partir de l'hypothèse de l'inconscient. Il y a donc chez Freud *« toutes les ressources pour penser le lien social, sauf à le saisir en son envers, le réel inconscient. »*¹³⁷ Le texte freudien propose une méthodologie de construction des objets de recherche. Cette méthodologie tient compte de la solidarité entre clinique du sujet et savoir du social, correspondant respectivement à la limitation pulsionnelle et à l'impératif de la Culture, issue de l'interdit de l'inceste, à laquelle le sujet de l'inconscient doit faire face pour faire lien social : *« La théorie freudienne se déplace donc de l'interdit d'origine au symptôme chronicisé – 'malaise' – sous-jacent à la Culture. Entre les deux, il ouvre les perspectives d'une étude du lien social, dans l'après-coup de la tragédie du Meurtre du Père, soit la pratique de l'idéal commun, entendons le 'faire-un'.*

¹³⁵ FREUD, Sigmund. *Totem et Tabou*. Paris, Gallimard, 1993, p. 216.

¹³⁶ FREUD, Sigmund. « Psychologie des foules et analyse du moi », in FREUD, S. *Essais de Psychanalyse*. Paris, Payot, 1981, p. 123-124.

¹³⁷ ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud et les sciences sociales*, Paris, Armand Colin, 2008, p. 3.

*Cela peut se récapituler autour de cette catégorie d'anthropologie psychanalytique, à entendre comme l'anthropologie même, en tant que capable d'intégrer et d'incorporer l'apport freudien à sa propre rationalité interne. »*¹³⁸

Assoun nous indique les temps forts de l'élaboration freudienne sur la Culture. Le premier temps est celui de l'homologie entre le renoncement pulsionnel auquel l'enfant doit faire face et l'effort de renoncement nécessaire à l'émergence de toute Culture. *La morale sexuelle civilisée*, texte de 1908, se constitue ainsi comme le versant socioculturel des *Trois essais sur la théorie sexuelle*, de 1905 : « *la répression pulsionnelle se trouve ainsi reconnue comme le principe fondateur secret de la Culture. »*¹³⁹ Le second temps est centré sur *Totem et Tabou*, de 1913, et représente selon Assoun le sommet de la problématique de la Culture, où la généalogie de la *Kultur* est questionnée « *en même temps que l'ethnologie, la mythologie et la science de la religion. »*¹⁴⁰ Le troisième temps s'étend entre 1927 et 1930 où Freud articule l'origine de la religion, énoncée dans *Totem et Tabou*, à sa signification psychologique, dans *L'Avenir d'une illusion*, texte de 1927. Il reviendra aussi sur la problématique du renoncement pulsionnel : « *le diagnostic de 1908 se trouve radicalisé singulièrement en 1929-1930 avec la catégorie d'un Malaise dans la civilisation qui élève de fait les ambitions diagnostiques de la psychanalyse au plan du collectif. »*¹⁴¹ Assoun relève le rôle médiateur de *Psychologie des foules et analyse du moi*, de 1921, entre l'origine de la religion, sa signification psychologique et la problématique du renoncement pulsionnel : « *Incursion audacieuse dans la 'psychologie collective', qui tire les conséquences de la phase précédente en 'actualisant' les thèses de Totem et tabou et se prépare à radicaliser la question de la 'croyance sociale' et de ses 'symptômes', soit le conflit entre l' 'idéalisation' – moteur du 'social' institutionnel – et le 'malaise' (Unbehagen) qui 'travaille' la Culture. »*¹⁴² Le moment dernier de cette élaboration est *L'homme Moïse et le monothéisme*, où Freud reviendra sur la problématique du Père, de la croyance et des conséquences de toute sa théorie sur l'histoire de la culture judéo-chrétienne.

Ce cadre théorique ainsi posé se révèle d'une grande richesse, car notre sujet d'étude présente dès le premier abord toutes les coordonnées de l'anthropologie freudienne de la Culture.

¹³⁸ ASSOUN, P.-L. *Freud et les sciences sociales*, op. cit., p. 10

¹³⁹ *Idem*, p. 44.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Idem*, p. 45.

Freud définit un *désaïde* constitutif du sujet humain auquel la Culture doit apporter des réponses : « *Comme pour l'humanité dans son ensemble, la vie, pour l'individu, est lourde à supporter. La culture à laquelle il participe lui impose un lot de privations, les autres hommes lui dispensent un degré de souffrance, soit malgré les prescriptions de la culture, soit par suite de l'imperfection de cette culture. S'y ajoute ce que la nature, non soumise à la contrainte, lui inflige comme dommages et qu'il appelle destin. Un état d'attente angoissée permanent et une grave atteinte au narcissisme naturel devraient être la conséquence de cet état.* »¹⁴³

L'une des principales fonctions de la Culture est de protéger l'homme de son *désaïde* constitutif. Le *désaïde* est le lot du sujet humain aussi bien que de l'humanité dans son ensemble. Freud reconnaît dans le renoncement pulsionnel la condition pour que l'homme soit créateur de Culture, définie comme une rupture avec les conditions animales de vie. La Culture est donc « *tout ce en quoi la vie humaine s'est élevée au-dessus de ses conditions animales et ce en quoi elle se différencie de la vie des bêtes, – et je dédaigne de séparer culture et civilisation – présente, comme on sait, deux faces à l'observateur. Elle englobe d'une part tout le savoir et tout le savoir-faire que les hommes ont acquis afin de dominer les forces de la nature et de gagner sur elle des biens pour la satisfaction des besoins humains, et d'autre part tous les dispositifs qui sont nécessaires pour régler les relations des hommes entre eux et en particulier la répartition des biens accessibles. Ces deux orientations de la culture ne sont pas indépendantes l'une de l'autre, premièrement parce que les relations mutuelles des hommes sont profondément influencées par la mesure de satisfaction pulsionnelle que permettent les biens disponibles, deuxièmement parce que l'homme lui-même, pris isolément, est susceptible d'entrer avec un autre dans une relation qui fait de lui un bien, pour autant que cet autre utilise sa force de travail ou le prend pour objet sexuel ; mais aussi, troisièmement, parce que chaque individu est virtuellement un ennemi de la culture, laquelle est pourtant censée être d'un intérêt humain universel.* »¹⁴⁴

La théorie freudienne de la Culture, construite sur l'homologie entre clinique du sujet et clinique du social, fait découler l'émergence de toute production culturelle humaine d'un meurtre. Freud déduit le meurtre du père de la horde des conflits œdipiens repérés par la clinique psychanalytique et corrélés à l'analyse de plusieurs aspects du totémisme, première production de la Culture. Il en fera un mythe, qui ne finit pas de démontrer son efficace pour

¹⁴³ FREUD, Sigmund. « L'avenir d'une illusion » in *Œuvres Complètes*, vol. XVIII, Paris, PUF, 1994, p. 156.

¹⁴⁴ *Idem*, p. 146.

penser les conséquences de l’empreinte de l’origine de la Culture dans l’histoire humaine. Examinons donc les coordonnées du mythe freudien du meurtre du père primordial.

Freud prend comme point de départ la manière dont se constitue la horde originaire conçue par Darwin : « *Un père violent, jaloux, qui garde toutes les femelles pour lui et chasse les fils qui arrivent à l’âge adulte, voilà à quoi elle se résume.* »¹⁴⁵ La loi du plus fort imposé par le père de la horde a pour effet l’éloignement des fils. Ceux-ci doivent vivre à l’écart du pouvoir et des femmes jusqu’à ce qu’ils arrivent à le renverser : « *Un jour, les frères qui avaient été chassés se coalisèrent, tuèrent et mangèrent le père, mettant ainsi fin à la horde paternelle. Unis, ils osèrent entreprendre et réalisèrent ce qu’il leur aurait été impossible de faire isolément. (Peut-être qu’un progrès de la civilisation, l’usage d’une arme nouvelle leur avait donné le sentiment de leur supériorité.)* »¹⁴⁶

La situation psychique décrite dans le mythe met un meurtre à l’origine de la Culture, commis par l’union des frères. Il s’ensuit l’acte de manger le père, fait commémoré par le repas totémique. L’acte de manger le père inaugure une identification des frères avec le mort : « *Qu’ils aient également mangé le cadavre va de soi pour le sauvage cannibale. Le père originaire tyrannique avait certainement été le modèle envié et redouté de chacun des membres de la troupe des frères. Dès lors, dans l’acte de le manger, ils parvenaient à réaliser l’identification avec lui, s’appropriaient chacun une partie de sa force. Le repas totémique, peut-être la première fête de l’humanité, serait la répétition et la commémoration de ce geste criminel mémorable qui a été au commencement de tant de choses, organisations sociales, restrictions morales et religion.* »¹⁴⁷

Du mythe freudien découlent quelques conséquences, dont la nécessité du renoncement pulsionnel, pour que la communauté des frères puisse survivre sans actualiser le meurtre sur le frère qui viendrait à se mettre à la place du père. Selon Freud les frères haïssaient le père de la horde par l’obstacle qu’il leur opposait pour l’exercice du pouvoir et pour la jouissance des femmes, tandis qu’en même temps ils l’aimaient et l’admiraient et voulaient être comme lui. Ils étaient « *en proie, à l’égard du père, aux mêmes sentiments contradictoires que ceux dont nous pouvons prouver l’existence, en tant que contenu de l’ambivalence du complexe paternel, chez chacun de nos enfants et de nos névrosés. (...) Une fois qu’ils l’eurent éliminé, eurent satisfait leur haine et furent parvenus à réaliser leur désir*

¹⁴⁵ FREUD, Sigmund. *Totem et tabou*. Paris, Gallimard, 1993, p. 289.

¹⁴⁶ *Idem*, p. 289-290.

¹⁴⁷ *Idem*, p. 290.

*de s'identifier avec lui, les motions tendres qui avaient été violentées ressortirent nécessairement. Cela se produisit sous la forme du repentir, il se développa un sentiment de culpabilité qui coïncide ici avec le repentir éprouvé collectivement. Le mort devient plus fort que ne l'avait été le vivant ; toutes choses que nous voyons encore aujourd'hui dans des destinées humaines. »*¹⁴⁸

La culpabilité qui s'ensuit après l'acte meurtrier entraîne ce que Freud appelle la *Sehnsucht du père*, soit le puissant désir d'une personne absente sur fond de repentir et qui remettra le père au cœur de l'émergence de la Culture par la commémoration de l'acte dans le repas totémique. Dans le repas totémique un animal est sacrifié en substitution au père et mangé par tous. L'animal totem apparaît donc dans la Culture comme le premier substitut du père, relayé plus tard par l'idée de dieu, réactualisant toujours la situation psychique qui aboutit au meurtre du père de la horde, comme acte fondateur. Freud poursuit son analyse en nous indiquant que la situation provoquée par l'élimination du père oblige les frères à garder insatisfait le désir d'être comme lui : *« Ainsi, à mesure que s'écoulaient de longs laps de temps, le ressentiment contre le père qui avait poussé au forfait a pu se relâcher, la Sehnsucht croître, et un idéal a pu voir le jour qui avait pour contenu la toute-puissance et l'infinité du père originaire jadis combattu ainsi que l'empressement à se soumettre à lui. En raison de profonds changements de la civilisation, l'égalité démocratique originelle de tous les membres du clan ne pouvait plus être conservée ; ainsi apparut une inclination à redonner vie au vieil idéal paternel dans la création de dieux sur le modèle de la vénération d'individus qui s'étaient distingués du reste des hommes. »*¹⁴⁹ L'environnement psychique impliqué dans l'apparition du totémisme comme première institution de la Culture, à la fois religieuse et sociale, se révèle réactualisé dans l'institution de toute religion : *« Le totémisme, en revanche, est une institution à la fois religieuse et sociale devenue étrangère à notre sensibilité d'aujourd'hui, en réalité abandonnée depuis longtemps et remplacée par de nouvelles formes, qui n'a laissé que des traces minimales dans la religion, les us et coutumes de la vie des peuples civilisés contemporains et a dû subir de grandes métamorphoses même chez les peuples qui y adhèrent encore. »*¹⁵⁰

Une autre conséquence du meurtre fondateur conduit Freud à reconnaître une double fondation de la Culture. À la contrainte au travail s'ajoute la *puissance de l'amour*:

¹⁴⁸ *Idem*, p. 291-292.

¹⁴⁹ *Idem*, p. 299-300.

¹⁵⁰ *Idem*, p. 65.

« Dans *'Totem et Tabou'*, j'ai tenté d'indiquer la voie qui conduisait de cette famille au stade suivant de la vie en commun sous la forme des alliances de frères. En terrassant le père, les fils avaient fait l'expérience qu'une union peut être plus forte que l'individu. La culture totémique repose sur les restrictions qu'ils durent nécessairement s'imposer les uns aux autres pour maintenir le nouvel état. Les prescriptions de tabou furent le premier droit. La vie en commun des hommes fut donc doublement fondée, par la contrainte au travail que créa la nécessité extérieure, et par la puissance de l'amour qui ne voulait pas être privé, pour ce qui est de l'homme, de l'objet sexuel trouvé en la femme, pour ce qui est de la femme, de la portion détachée d'elle qu'est l'enfant. »¹⁵¹

Ces indications de Freud éclairent notre thème d'une lumière nouvelle, car nous trouvons ces coordonnées de l'émergence de toute Culture à ciel ouvert dans l'histoire qui nous occupe. Nous verrons ensuite que l'action sociopolitique du Pèlerin touche de façon décisive à ces deux fondements de la Culture. À partir d'un renforcement des exigences de renoncement pulsionnel, le Pèlerin met en route un réaménagement du *malaise*, que nous discuterons plus loin comme moteur de l'histoire. Ceci nous amène à le situer comme un créateur de Culture, car il touche à ses fondements mêmes pour instituer un nouvel ordre social. L'analyse freudienne met aussi en évidence une contradiction des positions du *meneur* et de celle de la *foule*, qui vient soutenir notre hypothèse d'un décalage entre les deux, permettant la considération des *sertanejos* comme sujets de l'histoire et non pas comme masse suivant aveuglément un meneur fou.

Honório Vilanova nous restitue la figure du Pèlerin qui l'impressionna, déjà largement empreinte de l'imagerie chrétienne, en 1873. A cette date le Pèlerin se faisait accompagner par un agneau et Honório Vilanova nous raconte comment l'agneau fera partie de son personnage après qu'il l'avait reçu de son frère Antonio : « *Jamais nous n'avions alors pensé, compère Antonio et moi, qu'un jour nos destinés se croiseraient encore avec celle de cet homme. Par un après-midi, il est parti de l'Urucu, marchant lentement, portant dans les bras le petit agneau que mon frère lui avait donné. Nous restâmes à la véranda pendant quelque temps à regarder sa silhouette bizarre, jusqu'à ce qu'il disparaisse de la route, pas pour toujours.* »¹⁵²

¹⁵¹ *Idem*, p. 287.

¹⁵² Témoignage d'Honório Vilanova. In MACEDO, Nertan. *Memorial de Vila Nova (Mémoire de Vila Nova)*. Rio de Janeiro, Renes, Brasília, INL, 1983, p. 37

L'Agneau est l'animal sacrificiel par excellence dans la culture pastorale judéo-chrétienne de la Bible. Il est présent tout le long de l'Ancien et du Nouveau Testament. Isaïe, grand inspirateur du Pèlerin, annonçait déjà le Messie comme un agneau, la victime innocente qui doit être immolée pour le rachat des péchés des hommes, coupables du meurtre du père : *« Mais lui, il a été transpercé à cause de nos crimes, écrasé à cause de nos fautes. Le châtiment qui nous rend la paix est sur lui, et dans ses blessures nous trouvons la guérison. Tous, comme des moutons, nous étions errants, chacun suivant son propre chemin, et Yahvé a fait retomber sur lui nos fautes à tous. Maltraité, il s'humiliait, il n'ouvrait pas la bouche, comme l'agneau qui se laisse mener à l'abattoir, comme devant les tondeurs une brebis muette, il n'ouvrait pas la bouche. »*¹⁵³ Cette référence à la symbolique de l'agneau crédite la piste de la mélancolie qui nous fut suggérée par l'étude des Manuscrits. L'agneau prend sur soi la faute de tous. Or, Freud définit comme suit le totem : *« En général un animal, comestible, inoffensif ou dangereux, redouté, plus rarement une plante ou une force naturelle (pluie, eau), qui se trouve dans un rapport particulier avec tout le clan, mais en second lieu aussi son esprit protecteur et secourable, qui leur envoie des oracles, et connaît et épargne ses enfants alors qu'il est dangereux par ailleurs. En échange, les membres du totem sont soumis à l'obligation sacrée, qui agit par elle-même pour punir tout manquement, de ne pas tuer (anéantir) leur totem et de s'abstenir de sa chair (ou de la jouissance qu'il offre par ailleurs). Le caractère totémique est attaché, non à un animal ou à un être particulier, mais à tous les individus de l'espèce. »*¹⁵⁴

Cette remarque de Freud éclaire un dire du Pèlerin, rapporté par Vilanova et resté énigmatique faute de la référence à l'anthropologie freudienne. D'après cette référence, le Pèlerin confère à l'agneau qu'il garde toujours auprès de lui une valeur totémique indiscutable : *« Quand le Pèlerin déambulait dans la peuplade, chose rare, il se faisait toujours accompagner d'un petit agneau, comme l'enfant Jésus. Et il demandait au peuple : - Qui mangera de la viande de cet agneau ? Mais le peuple ne répondait pas, plein de respect. »*¹⁵⁵

Remarquons ici que Freud, prenant l'avis de Robertson Smith, identifie l'animal sacrifié à l'ancien animal totémique.

¹⁵³ Isaïe, 53, 5-7, Quatrième chant du Serviteur.

¹⁵⁴ FREUD, Sigmund. *Totem et tabou*. Paris, Gallimard, 1993, p. 73-74.

¹⁵⁵ Témoignage d'Honório Vilanova. In MACEDO, Nertan. *Memorial de Vila Nova (Mémoire de Vila Nova)*. Rio de Janeiro, Renes, Brasília, INL, 1983, p. 69.

Le rôle de cet animal élevé au rang de Totem nous permettra d'avancer un certain nombre de considérations concernant la *foule*, soutenant l'hypothèse d'un décalage entre le *meneur* et la *foule*. Il nous renseigne également, si nous empruntons la navette entre clinique du sujet et clinique du social, sur la subjectivité même du Pèlerin.

« Dans le complexe d'Œdipe et dans celui de castration, le père joue le même rôle, celui d'adversaire redouté des intérêts sexuels de l'enfant. Le châtimement qu'il menace d'infliger est la castration, qui peut être remplacée par l'aveuglement. »¹⁵⁶ L'ambivalence des sentiments voués au père, rencontrés dans l'analyse du complexe d'Œdipe, ainsi que celle rencontrée dans l'analyse du totem et du tabou qui s'y rattache indiquent que le totem est un substitut du père mort de la horde : « pour le moment contentons-nous de relever deux traits qui sont de précieuses concordances avec le totémisme : l'identification totale avec l'animal totem et l'ambivalence de sentiments à son égard. Nous nous estimons en droit, après ces observations, de remplacer dans la formule du totémisme – pour ce qui est de l'homme – l'animal totem par le père. Nous remarquons alors que ce n'est nullement un nouveau pas ou un pas très osé puisque les primitifs le disent eux-mêmes et qualifient le totem, dans la mesure où le système totémique est encore en vigueur de nos jours, d'ancêtre et de père originaire. »¹⁵⁷

Le noyau du totémisme est constitué des deux prescriptions taboues – l'interdiction de le tuer et celle de tout commerce sexuel avec les femmes appartenant au même totem – et s'éclaire de leur homologie avec les deux crimes d'Œdipe, mythe paradigmatique des processus inconscients de l'enfant : « S'il est vrai que l'animal totem est le père, les deux principaux commandements du totémisme, les deux prescriptions taboues qui en constituent le noyau – l'interdiction de tuer le totem et celle d'user sexuellement d'une femme appartenant au totem – coïncident, quant à leur contenu, avec les deux crimes d'Œdipe, qui tua son père et prit pour femme sa mère, et avec les deux désirs originaires de l'enfant, dont le refoulement insuffisant ou le réveil forme peut-être le noyau de toutes les psychonévroses. »¹⁵⁸ Pour Freud, le système totémique « a résulté des conditions du complexe d'Œdipe comme la phobie d'animaux du 'petit Hans' et la perversion de la volaille du 'petit Arpad'. »¹⁵⁹

¹⁵⁶ FREUD, Sigmund. *Totem et tabou*. Paris, Gallimard, 1993, p. 272.

¹⁵⁷ *Idem*, p. 274.

¹⁵⁸ *Idem*, p. 275.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

Freud poursuit son élaboration en interrogeant le repas totémique, la forme la plus ancienne de sacrifice, antérieure à l'usage du feu et à l'agriculture. La victime était un animal, immolé à l'adresse d'un dieu et dont la chair devrait être consommée par celui-ci et par chacun des convives du repas sacrificiel. Il s'agissait donc d'un sacrifice dont la responsabilité engageait tout le clan : *« Une vie qu'aucun individu n'a le droit d'ôter et qui ne peut être sacrifiée qu'avec l'accord et la participation de tous les membres du clan a le même rang que la vie des membres du clan. La règle qui veut que chaque convive du repas sacrificiel soit tenu de manger de la chair de la victime a le même sens que la prescription selon laquelle le clan tout entier doit procéder à l'exécution d'un membre coupable d'une faute. En d'autres termes, l'animal du sacrifice était traité comme un parent tribal, la communauté qui offrait le sacrifice, son dieu et l'animal sacrifié étaient du même sang, membres d'un seul et même clan. Robertson Smith identifie l'animal sacrifié avec l'ancien animal totémique, en vertu d'une riche moisson de données. »*¹⁶⁰ L'ingestion par chacun de la même substance dans un repas en commun relie les commensaux entre eux : *« Ce lien sacré n'est rien d'autre que la vie de l'animal sacrifié qui a son siège dans sa chair et dans son sang et qui est transmise par le repas sacrificiel à tous les participants. (...) La conception tout à fait réaliste de la communauté de sang entendue comme identité de substance permet de comprendre qu'il était nécessaire de la renouveler de temps en temps par le procédé physique du repas sacrificiel. »*¹⁶¹

Or, la symbolique de la communauté du sang sacrificiel, présente dans tout l'Ancien Testament, se renouvelle dans le Nouveau Testament, où le Christ, en tant que Fils unique de Dieu, viendra pour être immolé en expiation du meurtre du père commis par l'union des frères.

Ce renouvellement du repas sacrificiel, interdit en temps ordinaire, se transforme en une fête où l'animal est tué et pleuré en même temps, révélant l'homologie entre l'ambivalence qui caractérise le rapport de l'enfant au père et celle qui se vérifie sur l'animal totémique, nous l'avons vu, substitut du père. *« La psychanalyse nous a révélé que l'animal totem est vraiment le substitut du père, et c'est sans doute avec cette donnée que s'accordait la contradiction qui veut qu'il soit interdit de le tuer en temps ordinaire et que sa mise à mort se transforme en fête, qu'on tue l'animal et le pleure. La position ambivalente des sentiments qui caractérise aujourd'hui encore le complexe paternel chez nos enfants et se perpétue*

¹⁶⁰ *Idem*, p. 281-282.

¹⁶¹ *Idem*, p. 284.

*souvent dans la vie des adultes s'étendrait également au substitut du père qu'est l'animal totémique. »*¹⁶²

L'élaboration freudienne sur la Culture se poursuit avec le rapprochement qu'il fait entre les coordonnés du repas totémique et l'état originaire de la société humaine, soit la horde originaire de Darwin, qui « *présente l'avantage de créer une unité imprévue entre des séries de phénomènes jusque-là séparées.* »¹⁶³

À l'interdiction de tuer le totem vient s'ajouter le deuxième tabou lié au totémisme, directement déduit des conflits œdipiens, soit l'interdiction de l'inceste : « *Les deux tabous du totémisme avec lesquels commence la moralité de l'homme ne sont pas psychologiquement équivalents. Un seul, celui qui veut qu'on épargne l'animal totem, repose entièrement sur des motifs affectifs ; le père avait été éliminé ; dans la réalité, il n'y avait pas de réparation possible. (...) S'il est vrai que les frères s'étaient ligüés pour triompher du père, auprès des femmes ils étaient rivaux l'un de l'autre. (...) Ainsi, il ne resta plus aux frères, s'ils voulaient vivre ensemble, qu'à instituer – peut-être après avoir surmonté de graves heurts – l'interdiction de l'inceste par laquelle ils renonçaient tous à la fois aux femmes convoitées bien que ce fût avant tout à cause d'elles qu'ils avaient éliminé le père.* »¹⁶⁴

Honório Vilanova nous rapporte que le Pèlerin était d'habitude humble et compatissant avec ses adeptes. Cependant, Manoel Benício, correspondant de la guerre, recueillit un de ses *conseils* où il s'était montré intraitable dans sa réaffirmation de l'horreur de l'inceste : « *Il s'ensuivit la prédication où le vieux dévot, comme à son habitude, exhortait tous à accomplir le devoir religieux et à amener en sa présence les concubins, les incestueux, les adultères et les pêcheurs, afin de les convaincre de suivre le bon chemin qui mène au ciel. En s'adressant tout à coup à un homme grand, le plus grand de ses auditeurs, il tonna, la voix enragée, menaçante et prophétique : - Père maudit, serais-tu de la race des serpents ? L'homme frissonna de haut en bas comme pris par la danse de saint Guy*¹⁶⁵. *C'était un incestueux, concubin de sa propre fille, ce dont l'avait informé Vilanova. Tous les regards se tournèrent vers l'accusé qui fut atterré. L'interrogation inopinée du missionnaire l'étourdit, comme un coup sec sur le haut du crâne. Après l'effet causé par son interpellation, le missionnaire continua : - 'Père maudit, serais-tu de la race des serpents qui mangent leurs enfants ? Les animaux les plus féroces, les animaux apprivoisés, tous les animaux, à part les*

¹⁶² *Idem*, p. 288-289.

¹⁶³ *Idem*, p. 289.

¹⁶⁴ *Idem*, p. 192-193.

¹⁶⁵ Nom populaire d'une ancienne maladie qui affectait la coordination motrice.

serpents, ne se joignent pas avec leurs enfants. Mieux serait si tu étais un cheval, tu prêterais alors un meilleur service au monde et n'affronterait pas la colère de Dieu : car le cheval, le père du troupeau, conduit en dehors de celui-ci ses propres filles pendant le rut, et toi, serpent maudit, tu les rabaisses à tes pratiques de pêchés et de crimes monstrueux qui en appellent au ciel, d'où descendra ta perdition éternelle'. Le chant long d'un coq répondit à cette apostrophe étourdissante et prophétique. Il y a une vieille croyance parmi les sertanejos, selon laquelle tout ce que l'on dit, au moment où un coq chante, se réalise en bien ou en mal. Soit parce que l'anathème l'écrasa de honte, ou que le chant du coq le remplit de terreur, il est certain que l'incestueux s'enfuit terrifié à travers la nuit noire. »¹⁶⁶ L'interdit de l'inceste ainsi réaffirmé par le Pèlerin est le fond de son exigence d'observation de la loi de dieu le père, instituée dans le mariage religieux.

Nous constatons donc ici une réémergence des deux interdits fondamentaux de la Culture, une réactualisation des interdits issus du meurtre du père de la horde, dans une situation où le malaise lié au renoncement pulsionnel n'obtenait pas les satisfactions minimales justifiant l'effort pour la Culture.

Le totem, substitut du père, nous renseigne sur le père du Pèlerin, sur sa subjectivité donc. Nous le retrouvons dans un premier moment accueillant tendrement l'agneau qu'il reçut d'Antonio Vilanova, quand celui-ci était encore enfant.

L'émergence d'un totem dans l'histoire du Pèlerin nous conduit à approfondir la problématique du lien social, dans la mesure où l'élaboration freudienne nous permet de mettre en évidence la structure psychique particulière du lien social mis en place par le Pèlerin et les *sertanejos*.

Nous y découvrons une contradiction entre la position du Pèlerin en tant que meneur, car il institue une communauté de frères dans laquelle il s'inclut lui-même, et celle des *sertanejos*, cherchant à trouver dans le social un nouveau *nom-du-père*. L'agneau totem sera justement le point d'équilibre de cet écart entre le *meneur* et la *foule*, empêchant le renouvellement du meurtre du père de la horde sur la personne du Conseiller lui-même. Du côté de la subjectivité du Pèlerin, Freud indique que l'animal totem, substitut du père, émerge de la pathologie liée aux conflits œdipiens, comme dans le cas emblématique du Petit Hans. Nous voyons le Pèlerin avoir un rapport de tendresse et de respect avec l'agneau,

¹⁶⁶ BENICIO, Manoel. « O Rei dos jagunços » (*Le Roi des jagunços*) in AZEVEDO, Silvia Maria. *O Rei dos Jagunços de Manuel Benício, entre ficção e história* (*Le Roi des jagunços de Manoel Benício, entre fiction et histoire*). São Paulo, EDUSP, 2003, p. 101.

qui l'accompagna toute sa vie. Ceci nous renseigne sur le rapport du Pèlerin avec son propre père et qui lui permettra de lui prendre un trait pour construire une suppléance au Nom-du-Père, que nous supposons forclos. Son rapport à l'Agneau est dès le départ un rapport de tendresse, une réconciliation avec le père à travers l'imagerie religieuse de l'Agneau. Honório Vilanova rapproche l'image du Pèlerin suivi de son agneau à celle de l'Enfant Jésus. Cette identification à l'Enfant Jésus se retrouve dans la partie mariale du MS1897. Le thème de la Sainte Famille met en place toutes les coordonnées de l'Œdipe, car il y est question de la transmission de la Loi de Dieu-le-Père.

C'est de l'union des frères pour accomplir un meurtre qu'émerge la Culture. Antonio Conselheiro veut instituer une communauté de frères, sous sa direction toutefois. La recherche d'un père de la masse *sertaneja*, pas simplement le père paternel, mais celui qui garantirait la justice dans le lien social. D'où le grand prestige des hommes de loi dans des sociétés de tradition orale se référant néanmoins à l'Écriture, la Sainte, et l'idée de Justice Divine. Sur le plan temporel l'Empereur faisait le lien entre la Loi de Dieu et les lois des hommes. Il était le garant de cette transmission du divin dans la réglementation des relations des hommes entre eux. Il incarnait en tant que personne la Loi de Dieu émise par lui en Son Nom. Antonio Conselheiro reprendra la Loi de Dieu, observée de manière hypocrite dans l'ordre patriarcal et laissée sans médiateur avec la chute de l'Empereur. De sa connaissance des principes des lois temporelles il transmettait un savoir sur les lois régissant le social, soit la réglementation des affaires humaines.

Or, dans notre histoire nous trouvons comme problématique principale de la vie sociale des *sertanejos* au 19^{ème} siècle une insatisfaction pulsionnelle massive et généralisée, liée à la répartition des biens et constituant le fond du *désaide* d'une population vivant dans une région aride et exprimé dans l'injustice des dispositifs de réglage des relations des hommes entre eux.

La colonisation du Brésil fut mise en œuvre à partir de l'exploitation de produits coloniaux, principalement le bois du Brésil d'où l'on extrayait une teinture rouge très prisée en Europe au 16^{ème} siècle. Les indiens natifs furent soumis à l'esclavage pour l'extraction du bois. Cette logique continua avec l'exploitation de la canne à sucre, du café ensuite, instaurant un mode de production de biens centré sur la possession de la terre attribuée à des colons qui détenaient tout le pouvoir économique et politique. Les esclaves en furent la force productive écartée de la répartition des biens produits. Ce mode de production fut

l'apanage de la côte brésilienne et dépendait de la transmission de la terre et de la main de fer dont devaient faire preuve les *paters familias*, constituant ainsi le modèle patriarcal d'exploitation coloniale.

Ce modèle s'inscrit de manière différente dans le *sertão*, où l'exploitation de la terre aride et sans ressources se développa autour de l'élevage et du commerce de peaux et de viande. Les forces productives furent les populations libres misérables et métisses, le manque de ressources de la terre y rendant la main-d'œuvre esclave assez réduite. Ces populations gravitaient autour de la grande propriété d'élevage et dépendaient complètement des propriétaires ruraux. Un réseau de solidarité se tissait avec le parrainage religieux pour parer au *désaide* des sertanejos, soumis à des devoirs vis-à-vis du clan patriarcal, en attendant en retour sa protection. Les relations sociales s'inscrivent bien dans l'élaboration freudienne, car nous avons des hommes pris comme un bien des propriétaires terriens, voire comme leurs objets sexuels, dans la mesure où la domination était si radicale que le chef patriarcal peut être assimilé au père de la horde, pouvant jouir de toutes les femmes.

Dans ces conditions sociales nous voyons l'émergence de plusieurs fondements de la Culture humaine désignés par Freud, soit un traitement de la production des biens et de leur répartition, résultant en un nouvel ordre social. Nous retrouvons dans le lien social établi entre le Pèlerin et la *foule* une réactualisation du renoncement pulsionnel, exprimée dans l'observance exigée par lui d'une morale rigide, mettant en mouvement le malaise vers un réaménagement de l'ordre social. Si le renoncement pulsionnel est la condition de l'émergence de la Culture, cet effort doit être toujours renouvelé, car les hommes ne le font que contraints. Ils sont de ce fait les premiers ennemis de la Culture. Le Pèlerin réinaugure le renoncement pulsionnel. Il remet le renoncement pulsionnel à l'œuvre sur les deux versants de la Culture : la production de biens, avec la réglementation des relations des hommes entre eux, et l'amour, avec la prohibition des unions libres et l'exigence du mariage religieux, seul reconnu par le Pèlerin.

Au-delà du *malaise* de fond que nous retrouvons obligatoirement dans toute Culture, l'histoire d'Antonio Conselheiro nous met face à des éléments culturels qui suggèrent une résurgence du totémisme, défini par Freud comme institution à la fois religieuse et sociale, première réalisation de la Culture humaine issue du meurtre du père de la horde et de l'interdit de l'inceste.

Dans *Psychologie des foules et analyse du moi*, de 1921, Freud fait la critique de l'œuvre de Sighele et de Le Bon. Sighele, nous l'avons vu, est la référence d'Euclides da Cunha en ce qui concerne à la psychologie des foules. Nous avons ici le point de départ de la critique de la *psychologie des foules*. De cette critique Freud émet quelques repères théoriques sur les mécanismes de formation de la foule humaine. La foule n'est pas simplement une association d'humains. Ce qui la définit est un *état de foule*, dont Freud dégage le mécanisme inconscient. L'état de foule se caractérise par un état psychique vécu en commun. Le Bon aurait puisé, notamment chez Sighele, les idées qui rapprochent sa psychologie de celle de Freud, car il met l'accent sur la vie psychique inconsciente. Il distinguera comme points les plus importants des idées de Le Bon l'inhibition collective de l'activité intellectuelle et l'exaltation de l'affectivité dans la foule. Pour Freud l'état de foule est l'expérience commune de se débarrasser des refoulements inconscients de chacun : « *Il nous suffirait de dire que l'individu se trouve, dans la foule, mis dans des conditions qui lui permettent de se débarrasser des refoulements de ses motions pulsionnelles inconscientes.* »¹⁶⁷

Le père de la horde fut mis à mort à cause de sa jouissance exclusive des femmes. Le Pèlerin exclura toutes les femmes de son univers intime. Il les bannit de son horizon. Il ne les regardait pas. Nous verrons plus loin que ce traitement du regard, objet de la pulsion, est pris dans le discours religieux à travers son ascèse. Nous pouvons lire ce fait aussi comme une manière de rester dans la loi instituée par les frères. C'est la nature psychique de la communauté des frères qu'il voulait établir. L'incidence de la paternité dans sa biographie nous démontre son incapacité subjective d'assumer ce rôle, tandis qu'il édifia la fonction paternelle pour suppléer à la forclusion inhérente à sa mélancolie.

Nous trouvons un travail du signifiant aussi bien chez le sujet Antonio Vicente que dans la foule *sertaneja*. Il s'agit donc d'identification symbolique entre le meneur et la foule. Le réel sera marqué à jamais par la vingtaine d'églises qu'il construisit, l'imaginaire de la pénitence, du serviteur annoncé par Isaïe qui prend sur soi tous les péchés du monde, s'articulera à une construction symbolique, vérifiée aussi bien chez le *meneur*, par la constitution d'un *sinthome* à partir d'un signifiant du père, que dans la *foule*, où nous trouvons un travail du signifiant qui aboutit à la constitution d'un nom-du-père.

¹⁶⁷ FREUD, Sigmund. « Psychologie des foules et analyse du moi » in *Essais de psychanalyse*. Paris, Payot, 1981, p. 129.

Les différentes incidences de ce travail se font par la coïncidence du signifiant *justice*, commun à la subjectivité du *meneur* et émanant comme une demande.

Le Bon Jésus est le *sinthome* du Pèlerin, résultant de l'impératif de construire un Nom-du-Père, suite à une catastrophe psychique qui le fait changer complètement de vie. Cette catastrophe subjective déstabilise un équilibre psychique, qui cachait peut-être, comme nous le supposons, la *forclusion* du Nom-du-Père. Nous pouvons repérer un travail de construction délirante, dans le sens où cette construction n'a pas tenu compte de la réalité et de l'histoire. Pour s'éloigner du père de la horde, il s'interdit toute jouissance des femmes, institue un totem, pour incarner le père de la horde et le préserver lui-même d'être mis à mort. Sa communauté de frères exclut la compétition sexuelle, car il bannit toute femme de son horizon, et exigea le renoncement pulsionnel de la sexualité, faisant se marier les couples vivant en concubinage ou voulant le faire et condamnant énergiquement l'adultère.

Nous pouvons approfondir l'inscription de ce totem dans la culture à partir de la nomination qui se met en place entre le Conseiller et ses adeptes, révélant un décalage structurel ainsi mis en place : il les appellera *frères*, tandis qu'ils l'appelleront *père*. Examinons donc le contexte du mythe freudien du meurtre du père de la horde, pour nous rendre compte de la nature de ce décalage.

*« On pourrait penser qu'une nouvelle réglementation des relations humaines ne serait pas forcément impossible, qui fasse échec aux sources de mécontentement envers la culture en renonçant à la contrainte et à la répression pulsionnelle, de sorte que les hommes pourraient, sans être perturbés par leur discorde interne, s'adonner à l'acquisition des biens et à la jouissance de ceux-ci. Ce serait l'âge d'or, mais reste à savoir si un tel état est réalisable. Il semble bien plutôt que toute culture doive nécessairement s'édifier sur la contrainte et le renoncement pulsionnel ; il ne paraît même pas assuré que, la contrainte cessant, la majorité des individus humains sera prête à assumer la prestation de travail dont on a besoin pour se procurer de nouveaux bien vitaux. »*¹⁶⁸

Le *malaise* résultant du renoncement pulsionnel, obligatoire pour l'émergence de toute culture nous indique que le sujet de l'histoire est le sujet de la culture tel qu'il est saisi par l'anthropologie psychanalytique. Ce sujet de la Culture doit être envisagé comme celui qui promeut un nouvel arrangement de ce *malaise* pour la production de biens et la

¹⁶⁸ FREUD, Sigmund. « Le malaise dans la culture », in *Œuvres Complètes*, vol. XVIII, PUF, 1994, p. 147.

reproduction du groupe. Le *malaise* est défini par Freud comme chronique et incurable, car la culture exige en permanence le renoncement pulsionnel, les hommes n'étant pas naturellement d'accord pour fournir cet effort nécessaire : « *Or, la Kultur montre à la fois ce destin des 'désirs insatisfaits' – au plan collectif – et le rapport aux 'conditions' de réalisation ('techniques'). On devine que c'est par ce côté du rapport au 'manque' – à l'insatisfaisable' – que la psychanalyse va aborder l'histoire de la civilisation'. Ce sont ces deux aspects qui vont aider à la définir : mais il revient à la psychanalyse d'en éclairer la dimension de 'malaise' – la Kultur saisie au fond par ses 'symptômes' ».*¹⁶⁹

Tous les éléments de cet indispensable outil à penser se retrouvent de manière efficiente dans notre objet d'étude, Antonio Conselheiro et la foule des '*sertanejos*' qui l'a suivi. Cet objet de recherche prendra donc un éclairage nouveau, car nous pourrions prendre en compte un certain nombre de faits restés énigmatiques en dehors de la considération de la question de l'inconscient.

Nous avons l'émergence d'un nouvel ordre social basé sur la religion. Cette conjonction entre le social et le religieux est le sujet de l'un des grands textes fondateurs de l'anthropologie freudienne, *Totem et tabou*. Cet ouvrage est constitué de quatre essais qui « *correspondent à une première tentative de ma part d'appliquer des points de vue et des résultats de la psychanalyse à des problèmes non éclaircis de la psychologie des peuples* »¹⁷⁰, précise Freud. L'abord freudien dans cet ouvrage s'oppose aussi bien à la méthode de travail de Wundt, dont « *les hypothèses et les modes de travail* »¹⁷¹ se réfèrent à la psychologie non analytique, qu'à celle de l'école psychanalytique de Zurich, dont les travaux suivent la démarche inverse de celle de Freud, essayant d'expliquer les problèmes de la psychologie individuelle « *en recourant à du matériel de la psychologie des peuples.* »¹⁷²

Cette analyse nous permet de comprendre que la signification historique du mouvement social inspiré par le Conseiller touche aux fondements mêmes de la société humaine, comme une exigence nécessaire à un nouvel arrangement du *désaïde* et du renoncement pulsionnel qui constituent le *malaise* chronique de la vie humaine en société. De cette définition du malaise nous pouvons déduire que le *sujet de l'histoire* dans l'anthropologie freudienne est le sujet, ou la foule, ou la conjonction des deux capable de

¹⁶⁹ ASSOUN, P-L. *Freud et les sciences sociales*. Paris, Armand Colin, 2008, p. 51.

¹⁷⁰ FREUD, S. *Totem et Tabou*. Paris, Gallimard, 1993, p. 63.

¹⁷¹ *Idem*, p. 63

¹⁷² *Idem*, p. 63-64.

faire évoluer le *malaise* dans son rapport au *désaïde*, vers un nouvel arrangement. Assoun indique cette lecture quand il relève l'existence dans la théorie freudienne d'un sujet de la culture, dont les mécanismes sont homologues au sujet de l'inconscient : « *De la conception freudienne de la Culture, on retient cette hypothèse, d'apparence arbitraire, qui semble faire dépendre une réalité aussi complexe d'un Acte primitif – ce 'Meurtre du Père', pendant de ce 'complexe d'Œdipe' que l'on représente aussi comme quelque postulat. Or, de même que le complexe d'Œdipe ne prend sens que référé au mouvement de l'expérience clinique – névrotique – de même l'Événement primitif de la Culture mis à jour par Freud n'a de sens que comme réponse à la question du sujet de la culture – par un 'parallèle' avec le sujet de l'inconscient.* »¹⁷³

De quel arrangement s'agirait-il ?

Freud nous dit que le fondement du lien social est l'interdit de l'inceste et le renoncement pulsionnel. À partir du renoncement l'homme devient capable de fournir l'effort de travailler, que sa nature refuse, source du *malaise* chronique de toute culture. Dans *Psychologie des foules et analyse du moi*, de 1921, Freud introduit le concept de libido pour expliquer la suggestion et la contagion relevées par la *psychologie des foules* de Le Bon comme les mécanismes du lien entre le *meneur* et la *foule*. Le concept de libido ainsi introduit replace la problématique de la constitution de la *foule* comme *identification* au *meneur* comme *idéal du moi*.

L'incidence de signifiants corrélés à un processus de nomination du *meneur* se trouve en interaction avec un processus de création d'un Nom-du-Père qui vient prendre la place de l'empereur. La question du père corrélée au *désaïde* est prévalent dans le nouvel arrangement du *malaise* entrepris par le Conseiller et la foule de ses adeptes, et préside à l'établissement du lien entre la clinique du sujet Antonio Conselheiro et la constitution de la foule. Ces données de l'histoire nous conduisent à l'interroger à l'aide des textes majeurs de l'anthropologie freudienne, soit *Totem et tabou*, *Psychologie des foules et analyse du moi*, *L'Avenir d'une illusion* et *Malaise dans la Culture*. Nous interrogerons l'efficiencia du mythe dans les manifestations de ce nouvel arrangement : l'agneau comme totem, l'ambiguïté du statut de père dans une communauté de frères. Le mode de constitution de la foule : les processus identificatoires dans la formation de la foule et la recherche d'équilibre du meneur ; la convergence entre le meneur et la foule pour la constitution d'un Nom-du-Père.

¹⁷³ ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud et les sciences sociales*, Armand Colin, Paris, 2008, p. 18.

Le Pèlerin s'est appuyé sur la foule pour constituer un sinthome à partir d'un *trait* du père, soit le signifiant *construction*. La foule viendra soutenir son effort de *construction*.

Les enjeux de la civilisation sont élaborés par Freud à partir des effets cliniques qu'il retrouve dans la névrose. En effet, la limitation pulsionnelle et l'interdit de l'inceste sont récurrents dans la clinique du névrosé, ouvrant sur une théorie du champ social. Par les effets observés cliniquement dans la névrose, Freud découvre « *cette dissonance fondamentale entre pulsion et culture.* »¹⁷⁴

Nous poursuivrons donc à partir de l'avancée que l'anthropologie freudienne nous fournit pour réinterroger, avec ses coordonnées, l'histoire constituée au seuil de la prise en compte de l'inconscient introduit par l'élaboration psychanalytique.

Le mythe scientifique de l'origine de la culture, élaboré par Freud dans *Totem et tabou* comme nécessaire à la construction de la théorie psychanalytique, viendra encore une fois¹⁷⁵ orienter le cadre général de notre thèse.

Puisque Freud introduit le sujet de l'inconscient sur les plans individuel et sur celui de la Culture, examinons maintenant les documents qui permettent une approche du sujet de l'inconscient, le Pèlerin Antonio Vicente Mendes Maciel, tel qu'il se désigne lui-même dans ses Manuscrits.

¹⁷⁴ *Idem*, p. 8

¹⁷⁵ Cf. notre DEA : BARRETTO-DELLEUR, Maria Luiza, "Le Samâ et l'assujet dans le collectif religieux", dirigé par Markos Zafiropoulos, Université Paris 7, septembre 2003.

CHAPITRE IV

La mélancolie comme position subjective du Pèlerin

Il ne s'agit pas pour nous d'émettre dans ce travail un nouveau diagnostic pour Antonio Conselheiro, mais bien plutôt d'analyser les données cliniques que nous pouvons lire dans ses Manuscrits, mis en tension avec ce que nous est parvenu de son histoire.

Nous avons défini le sujet freudien de l'histoire dans le Chapitre 4, *L'histoire d'Antonio Conselheiro, et les sertanejos par l'Anthropologie psychanalytique*. Au-delà de la problématique de la structure du meneur, le sujet de l'histoire est pris dans l'ambivalence amour/haine pour le père, issu de l'acte fondateur de la culture, et chronicisé dans tout lien social. Là encore, nous retrouvons les particularités de l'ambivalence chronique qui se rattache à la mélancolie, comme nous le rappelle Zafiroopoulos : « *La tristesse après la haine cela ne vient pas mal puisque l'on connaît les affinités électives entretenues par ces deux affects. Sous la douloureuse tristesse du mélancolique freudien le père de la psychanalyse nous a en effet d'abord appris à reconnaître (plutôt côté hommes) les ressorts liant de manière tout à fait inattendue l'inconsolable mélancolique à l'objet de ses lamentations dont il dit beaucoup de bien (voire qu'il idéalise) mais qu'il poursuit pourtant de sa haine inconsciente et féroce jusqu'au-delà de la mort (ou de la perte).* »¹⁷⁶ Cette visée est importante pour nous, dans la mesure où notre cas clinique s'achève dans un déchaînement de haine, dans une *guerre totale*, au dire de l'historien Pernambucano de Mello : « *Totale est la guerre absolument sans caserne, sur laquelle s'abat la réalité de plomb où tous sont combattants : les hommes, les femmes, des enfants aux vieillards, valides ou invalides. Parce que Canudos résista jusqu'au dernier homme, plus qu'un massacre (...) ce que nous avons vu fut une guerre totale, surtout du côté jagunço.* »¹⁷⁷

Ce cadre général ainsi rappelé, établissons les coordonnés de la mélancolie qui nous permettront de reprendre, en conclusion de la thèse, la question de l'ambivalence du

¹⁷⁶ ZAFIROPOULOS, M. *Tristesse dans la modernité, de l'idéal pharmacologique à la clinique freudienne de la mélancolie*. Paris, Anthropos, 1996, p. XI.

¹⁷⁷ MELLO, F. Pernambucano de. *A Guerra total de Canudos*. São Paulo, A Girafa Editora, 2007, p. 18.

malaise dans la culture *sertaneja*, prenant sens dans le *tout ou rien* de la position mélancolique du Pèlerin.

Pour éclaircir la signification historique de la Guerre de Canudos, occupons-nous donc à présent de poser les coordonnées de la mélancolie, où nous serons sensée pouvoir loger un décalage entre le meneur et la foule permettant ce lien social particulier et historique. Nous avons vu que cette signification fut entièrement prise dans le diagnostic de paranoïa du *meneur*, le présentant de ce fait comme tout puissant. Il aurait entraîné la foule dans son délire de grandeurs où elle fut réduite à une masse soumise. La foule ainsi comprise ne peut pas être considérée comme *sujet de l'histoire*. Or, les registres de l'histoire, et même le caractère épique qui s'en dégage, démentent cette lecture. La suite du Conseiller vit de nombreux leaderships, qui se distinguèrent dans l'organisation en *foule* et dans la fondation des deux villes, le Hameau du Bon Jésus et Belo Monte, et surtout au moment de la guerre. Nous avons vu que nous pouvions définir un *sujet de l'histoire*, à partir de l'anthropologie freudienne, comme l'acteur dont l'action dans la culture met en branle un nouvel arrangement du malaise résultant en un nouvel ordre social. Les *sertanejos*, il est vrai, se sont soumis aux contraintes pulsionnelles exigées par le Conseiller, mais mettant en œuvre le renoncement pulsionnel pour l'émergence d'un nouvel arrangement du malaise.

Nous nous sommes demandé si une autre structure psychique aurait pu engendrer la configuration historique où le *meneur* aurait permis la mise en place d'autres autorités que la sienne. Un fait traumatique de la biographie du Pèlerin, la mort de sa mère quand il avait l'âge de 4 ans et 3 mois, mis en tension avec la prévalence du thème marial dans la première partie du Ms1897, nous mirent, comme nous le verrons ensuite, sur la piste de la mélancolie. Nous avons fait le pari que les Manuscrits du Pèlerin devaient révéler la trace de cette problématique psychique à partir de la lecture freudienne des œuvres littéraires.

Un deuxième problème théorique se pose alors : comment expliquer qu'un mélancolique ait pu investir les objets extérieurs au point d'intervenir dans la réalité de manière pérenne – les églises qu'il construisit partout dans le *sertão* en témoignent – et parvienne jusqu'au changement de l'ordre social que nous voulons mieux comprendre ? Il semble que la manie, qu'accompagne souvent la mélancolie, réponde à cette question.

Freud fait reposer le premier la problématique de la mélancolie sur la perte de l'objet précoce au moment de la formation du moi. De cette perte, le sujet n'a pas conscience. Cette référence reste le point de départ de toute réflexion psychanalytique sur la

mélancolie. Lacan viendra manier ce point théorique en introduisant la notion de *suicide de l'objet*, dont nous verrons plus loin la pertinence pour notre clinique. Marie-Claude Lambotte s'appuie sur ces références fondamentales pour faire une étude clinique du discours particulier à la mélancolie. Suivant Lacan sur ce point, elle affirme que seul le discours peut signer la particularité de la structure, car les mêmes symptômes peuvent se retrouver dans les différentes structures psychiques.

Cette référence permettra justement de dépasser l'analyse par les seuls symptômes comportementaux convoqués dans la formulation du diagnostic de psychose paranoïaque, évacuant complètement le sujet de l'inconscient. Cette approche inédite révélera toute sa richesse par l'analyse des Manuscrits du Pèlerin, que nous traiterons dans le chapitre 7.

L'intérêt de l'œuvre de Lambotte réside aussi dans sa position théorique : elle ne range pas la mélancolie parmi les psychoses, mais elle ouvre un champ de discussion sur la problématique de la forclusion dans cette affection. Ce champ de discussion est d'un grand intérêt pour nous, dans la mesure où la clinique du cas présente un certain nombre d'indices renvoyant à l'hypothèse de la forclusion : une réactualisation de la *Bejahung* primordiale, que nous pouvons inférer à partir de l'analyse de la composition des Manuscrits ; des processus de nomination à l'œuvre dans la culture, indiquant la forclusion, car ils semblent être des processus d'engendrement de noms-du-père ; la présence d'un trait du père, traversant son processus de nomination, et soutenant ses identifications imaginaires, suggère la formation d'un sinthome pour le Conseiller. L'œuvre de Geneviève Morel¹⁷⁸ propose un mode de formation du sinthome se déroulant à partir d'un trait du père en absence de la résolution œdipienne. De façon plus générale, la forclusion est indiquée aussi par le fait que les deux Manuscrits que nous a laissés le Pèlerin, deux parties d'une ascèse, portent sur le *motif* du nouveau pacte symbolique de l'homme avec Dieu, où Marie, la mère de Jésus, est la Nouvelle Arche et la médiatrice de La Loi.

Nous rejoignons ici quelques orientations freudiennes fondamentales pour la lecture des œuvres littéraires. Dans *Le créateur littéraire et la fantaisie*, Freud différencie deux modes d'écriture : l'une qui est proprement l'invention de l'auteur, et définit le *créateur littéraire*, et l'autre, dans lequel l'écrivain prend dans la culture la matière pour écrire. Le Pèlerin est dans ce dernier cas de figure. Il prend le texte biblique comme trésor de signifiants, avec sa logique régulant les rapports qui se réfèrent à la problématique

¹⁷⁸ MOREL, G. *La loi de la mère, essai sur le sinthome sexuel*. Paris, Economica/Anthropos, 2008.

mélancolique. Il y choisira des *motifs* rendant lisibles sa problématique psychique et constituant proprement ce que la psychanalyse considère comme un *écrit*.

Assoun¹⁷⁹ complète, de manière éclairante pour la clinique qui nous occupe, les avancées théoriques de Freud sur la manie.

À l'aide de ces quatre auteurs nous poserons le champ de la problématique mélancolique du Pèlerin, interrogeant l'incidence de la forclusion, pour en dégager la clinique particulière du cas.

4.1. Les coordonnées de la mélancolie dans l'histoire du Pèlerin.

La problématique du sujet mélancolique est posée, en psychanalyse, par le grand texte freudien *Deuil et mélancolie*, de 1915. Ce texte reste toujours la référence majeure dans le champ psychanalytique sur l'origine de la mélancolie, dégagée par Freud à partir du seul symptôme qui différencie ces deux affections, soit la perte de l'estime de soi qui la caractérise et qui est absente dans l'état de deuil. Revenons encore à la source freudienne. Elle fait rejaillir avec précision le cadre général de notre cas clinique : « *La mélancolie se caractérise du point de vue psychique par une dépression profondément douloureuse, une suspension de l'intérêt pour le monde extérieur, la perte de la capacité d'aimer, l'inhibition de toute activité et la diminution du sentiment d'estime de soi qui se manifeste en des auto-reproches et des auto-injures et va jusqu'à l'attente délirante du châtiment. Ce tableau nous devient plus compréhensible lorsque nous considérons que le deuil présente les mêmes traits sauf un seul : le trouble du sentiment d'estime de soi manque dans son cas. En dehors de cela, c'est la même chose.* »¹⁸⁰ Deuil et mélancolie ont en commun la perte de la capacité d'aimer et d'investir les objets extérieurs. Il s'agit pour Freud d'une inhibition, d'une limitation du moi, qui se résout pour l'endeuillé par l'épreuve de réalité, qui viendrait démontrer au sujet que l'objet aimé n'existe plus, ouvrant la voie au dépassement de l'état dépressif.

¹⁷⁹ ASSOUN, P.-L. *L'énigme de la manie, la passion du facteur Cheval*. Paris, Arkhê, 2010.

¹⁸⁰ FREUD, Sigmund. « Deuil et mélancolie » in *Métapsychologie*. Paris, Gallimard, 1968, p. 146-147.

La mélancolie peut s'installer de même à partir de la perte d'un objet aimé, mais faire aussi état d'une perte morale. Le sujet mélancolique, s'il sait parfois *qui* il a perdu en tant qu'objet d'amour, ne peut pas rendre compte de ce qu'il a perdu avec l'objet. La mélancolie, à la différence du deuil, se caractérise par la perte d'un objet d'amour soustraite à la conscience. Freud nous dit donc que *« dans toute une série de cas, il est manifeste qu'elle peut être, elle aussi, une réaction à la perte d'un objet aimé ; dans d'autres occasions, on peut reconnaître que la perte est d'une nature plus morale. Sans doute l'objet n'est pas réellement mort mais il a été perdu en tant qu'objet d'amour (cas, par exemple, d'une fiancée abandonnée). Dans d'autres cas encore, on se croit obligé de maintenir l'hypothèse d'une telle perte mais on ne peut pas clairement reconnaître ce qui a été perdu, et l'on peut admettre à plus forte raison que le malade lui non plus ne peut pas saisir consciemment ce qu'il a perdu. D'ailleurs ce pourrait encore être le cas lorsque la perte qui occasionne la mélancolie est connue du malade, celui-ci sachant sans doute qui il a perdu mais non ce qu'il a perdu en cette personne. Cela nous amènerait à rapporter d'une façon ou d'une autre la mélancolie à une perte de l'objet qui est soustraite à la conscience, à la différence du deuil dans lequel rien de ce qui concerne la personne n'est inconscient. »*¹⁸¹

Cette perte de l'objet d'amour restée inconsciente précipite le sujet mélancolique dans une dévalorisation cruelle de son *moi*, qu'il exprime dans des autoreproches et des injures qu'il s'adresse à lui-même. Selon Freud, la nature implacable des autoreproches signe la pathologie mélancolique, en même temps qu'elles révèlent une connaissance assez juste de la situation psychologique éprouvée par le sujet. Cette connaissance, que l'on ne peut approcher qu'en tombant malade, intéresse au plus haut point notre cas clinique. Car Antonio Vicente mobilisera cette connaissance pour traiter, à partir du sens donné par le Christianisme à la conversion religieuse, son désarroi subjectif: *« Ce qui doit plutôt nous retenir, c'est qu'il nous décrit correctement sa situation psychologique. Il a perdu le respect de soi et doit avoir pour cela une bonne raison. Mais alors nous rencontrons une contradiction qui nous pose une énigme difficile à résoudre. L'analogie avec le deuil nous amenait à conclure que le mélancolique avait subi une perte concernant l'objet ; ce qui ressort de ses dires, c'est une perte concernant son moi. »*¹⁸² A l'écoute du mélancolique, Freud relève que les reproches et plaintes que le patient s'adresse à soi-même s'appliquent mal à sa propre personne, mais peuvent s'appliquer à une autre, ayant occupé pour le sujet

¹⁸¹ *Idem*, p. 148-149.

¹⁸² *Idem*, p. 152.

la fonction d'objet d'amour. C'est ce qui donne la clef de la mélancolie : « *Chaque fois qu'on examine les faits, ils confirment cette supposition. Ainsi on tient en main la clef du tableau clinique lorsqu'on reconnaît que les autoreproches sont des reproches contre un objet d'amour, qui sont renversés de celui-ci sur le moi propre.* »¹⁸³ Si la conversion religieuse du Pèlerin l'empêche de parler directement de soi ou d'émettre quelque jugement défavorable sur Dieu, mis à la place de l'objet et réinaugurant le rapport à lui, ses reproches se tournent vers les hommes, auxquels il adresse son enseignement. Il leur reproche surtout la non reconnaissance de Dieu et de son projet pour eux, et leur insoumission à sa Loi.

Pour examiner cette contradiction entre la perte de l'objet, qu'il pose à l'origine de la mélancolie, et la perte concernant son moi contenue dans les plaintes des patients, Freud interroge la constitution du moi humain : « *Nous voyons chez lui comment une partie du moi s'oppose à l'autre, porte sur elle une appréciation critique, la prend pour ainsi dire comme objet. Nous soupçonnons que l'instance critique, qui ici est séparée du moi par clivage, pourrait, dans d'autres circonstances également, démontrer son autonomie, et toutes nos observations ultérieures confirmeront cette supposition. Nous trouverons effectivement de bonnes raisons pour séparer cette instance du reste du moi. Ce avec quoi nous faisons ici connaissance, c'est cette instance qu'on appelle habituellement conscience morale ; nous la comptons avec la censure de la conscience et l'épreuve de réalité au nombre des grandes institutions du moi et nous trouverons aussi quelque part les preuves du fait qu'elle peut tomber malade isolément. Dans le tableau clinique de la mélancolie, c'est l'aversion morale du malade à l'égard de son propre moi qui vient au premier plan, avant l'étalage d'autres défauts : infirmité corporelle, laideur, faiblesse, infériorité sociale, sont beaucoup plus rarement l'objet de son auto-appréciation ; seul l'appauvrissement prend une place de choix parmi les craintes ou les affirmations du malade.* »¹⁸⁴ Le fait que le mélancolique prenne son moi comme objet, allié à la connaissance accrue qu'il a de son état psychique, explique l'effort que nous surprenons chez le Pèlerin pour trouver la solution de son désarroi en adhérant au texte biblique, donnant à son malheur un cadre, dans un mouvement de conversion radicale de ses symptômes au domptage pulsionnel ascétique. Freud relie ici la pathologie du moi au détachement de l'instance surmoïque. Il s'agit des aléas de la constitution du moi en référence à l'idéal. Nous retrouvons ces données dans les Manuscrits.

¹⁸³ *Idem*, p. 154.

¹⁸⁴ *Idem*, p. 152-153.

Freud décrit ensuite la situation psychologique du sujet mélancolique. La situation qu'il décrit s'applique au cas clinique du Pèlerin : *« Le comportement des malades, lui aussi, devient dès lors plus compréhensible. Leur plaintes sont des plaintes portées contre, selon le vieux sens du mot allemand : Anklage ; ils n'ont pas honte et ne se cachent pas car toutes les paroles dépréciatives qu'ils prononcent à l'encontre d'eux-mêmes sont au fond prononcées à l'encontre d'un autre ; et ils sont bien loin de témoigner, à l'égard de leur entourage, de l'humilité et de la soumission qui seules conviendraient à des personnes si indignes ; bien au contraire, ils sont tracassiers au plus haut point, toujours comme s'ils avaient été lésés et comme s'ils avaient été victimes d'une grande injustice. Tout cela n'est possible que parce que les réactions de leur comportement proviennent encore d'une constellation psychique qui était celle de la révolte, constellation qu'un certain processus a fait ensuite évoluer vers l'accablement mélancolique. »*¹⁸⁵ Les différentes perceptions que les témoins eurent de sa personne montrent bien que l'aspect tracassier du Pèlerin pouvait se révéler quand il était injustement contrarié dans ses actions. Ces traits furent lus comme signant la paranoïa.

Freud résolut la contradiction plus haut exposée en reconstruisant le processus psychique en jeu pour le sujet mélancolique : *« Il doit exister d'une part une forte fixation à l'objet d'amour, mais d'autre part et de façon contradictoire, une faible résistance de l'investissement d'objet. Cette contradiction semble exiger, comme l'a judicieusement remarqué O. Rank, que le choix d'objet se soit produit sur une base narcissique, de sorte que l'investissement d'objet, si des difficultés s'élèvent contre lui, puisse régresser jusqu'au narcissisme. L'identification narcissique avec l'objet devient alors le substitut de l'investissement d'amour, ce qui a pour conséquence que, malgré le conflit avec la personne aimée, la relation d'amour n'a pas à être abandonnée. Une telle substitution de l'identification à l'amour d'objet est un mécanisme important dans les affections narcissiques. »*¹⁸⁶ La régression en question se fait vers le narcissisme originaire, à un moment préliminaire au choix d'objet et à la première manière, chargée d'ambivalence, dont le moi élit un objet : *« Il voudrait s'incorporer cet objet et cela, conformément à la phase orale ou cannibalique du développement de la libido, par le moyen de la dévoration. Abraham a sans doute raison de rapporter à cette relation le refus d'alimentation qui se manifeste dans les formes sévères de l'état mélancolique. »*¹⁸⁷ L'ascèse par la radicalisation

¹⁸⁵ *Idem*, pp. 154-155.

¹⁸⁶ *Idem*, p. 156.

¹⁸⁷ *Idem*, p. 157.

du jeûne sera tôt notée par les contemporains. Tous les objets de la pulsion, dont le regard et la voix ajoutés par Lacan, seront traités séparément par son ascèse, mettant en évidence un traitement de la déliaison pulsionnelle, un non accomplissement de la synthèse que la résolution œdipienne devrait promouvoir. Le Pèlerin se dévoile dans les Manuscrits comme figé dans un en deçà de l'Œdipe, dans une séparation impossible avec la mère, où nous pouvons aisément reconnaître le moment précoce de la formation du moi freudien.

Le rappel de M. Zafiroopoulos quant à la haine du sujet mélancolique contre l'objet de ses amours est conçu par Freud comme expliquant la tendance suicidaire propre à la mélancolie. Ceci nous conduit à comprendre les quatre guerres renouvelées qui constituent la Guerre de Canudos et l'anéantissement total que le Pèlerin laissa s'abattre sur les *sertanejos* comme de l'ordre du suicide, et peut-être même du suicide altruiste. Le Pèlerin fut incapable de dialectiser sa position politique en détriment de sa position religieuse, où la valorisation du martyr conduisit à la catastrophe. C'est ce qui rend selon Zafiroopoulos la mélancolie si intéressante et, nous le voyons par le désastre historique qu'elle engendra, si dangereuse.

La mélancolie participe des caractéristiques du deuil et aussi de la régression à l'objet narcissique. Elle ne résulte pas forcément de la mort effective de l'objet d'amour, mais, dans le cas clinique qui nous occupe, la mort de la mère se présente redoublée de l'humiliation et du préjudice que les circonstances de son décès révèlent : « *Les causes déclenchantes de la mélancolie débordent en général le cas bien clair de la perte due à la mort et englobent toutes les situations où l'on subit un préjudice, une humiliation, une déception, situations qui peuvent introduire dans la relation une opposition d'amour et de haine ou renforcer une ambivalence déjà présente.* »¹⁸⁸ Lacan jugera nécessaire de préciser la nature de la souffrance mélancolique, la définissant plutôt comme un remords douloureux qui caractérise la position du sujet : « *Je ne ferai que vous l'indiquer aujourd'hui en vous désignant un point spécifique qui est à mes yeux, du moins pour l'instant, un point de concours entre deuil et mélancolie. Il s'agit de ce que j'appellerai, non pas le deuil, ni la dépression au sujet de la perte d'un objet, mais un remords d'un certain type, déclenché par un dénouement qui est de l'ordre du suicide de l'objet. Un remords donc, à propos d'un objet*

¹⁸⁸ *Idem*, p. 159.

*qui est entré à quelque titre dans le champ du désir, et qui, de son fait, ou de quelque risque qu'il a couru dans l'aventure, a disparu. »*¹⁸⁹

Continuons de suivre Freud sur le processus mélancolique de la perte de l'objet : « *Si l'amour pour l'objet, qui ne peut pas être abandonné tandis que l'objet lui-même est abandonné, s'est réfugié dans l'identification narcissique, la haine entre en action sur cet objet substitutif en l'injuriant, en le rabaissant, en le faisant souffrir et en prenant à cette souffrance une satisfaction sadique. La torture que s'inflige le mélancolique et qui, indubitablement, lui procure une jouissance, représente, tout comme le phénomène correspondant dans la névrose obsessionnelle, la satisfaction de tendances sadiques et haineuses qui, visant un objet, ont subi de cette façon un retournement sur la personne propre. (...) les malades parviennent encore, par le détour de l'autopunition, à tirer vengeance des objets originaires et à torturer ceux qu'ils aiment par le moyen de leur maladie, après s'être réfugiés dans la maladie afin de ne pas être obligés de leur manifester directement leur hostilité. »*¹⁹⁰

Voici donc posé théoriquement le caractère massivement pénitentiel de la mystique du Pèlerin. L'investissement d'amour sur l'objet prend alors deux directions, vers la régression sur l'identification et vers le stade du sadisme sous l'influence du conflit dû à l'ambivalence. La tendance au suicide du sujet mélancolique se trouve ainsi expliqué par Freud et se trouve en accord avec les données cliniques du cas. Malgré ses efforts, nous pouvons dire avec Freud au sujet du Pèlerin : « *Dans ces deux situations opposées, l'état amoureux le plus extrême et le suicide, le moi, bien que par des voies tout à fait différentes, est écrasé par l'objet. »*¹⁹¹

Freud indique ensuite que le processus mélancolique s'achève après un certain laps de temps « *sans laisser derrière elle d'altérations apparentes et grossières, caractère qu'elle partage avec le deuil »*¹⁹² ce qui ne s'accorde pas avec la clinique du cas qui nous occupe. Antonio Vicente en sortira, après un laps de temps, entièrement changé en Pèlerin, prêcheur ambulant. Ce laps de temps est situable historiquement : la séparation d'avec sa femme en 1861, et le moment où nous le retrouvons tout affairé à réparer l'église Reine des Anges, en 1874, tel que raconté, nous l'avons vu, par la première notice apparue sur lui dans un journal

¹⁸⁹ LACAN, Jacques, Le Séminaire VIII, *Le transfert (1960-1961)*. Paris, Seuil, 2001, p. 463.

¹⁹⁰ FREUD, Sigmund. « Deuil et mélancolie » in *Métapsychologie*. Paris, Gallimard, 1968, p. 159-160.

¹⁹¹ *Idem*, p. 161.

¹⁹² *Idem*, p. 161.

de la Province de Bahia.¹⁹³ C'est là la mise en place d'une nouvelle identité inspirée par la conversion chrétienne et le début de son emprise sur l'histoire.

Or, comment expliquer la fièvre constructrice, dont le Pèlerin sera désormais animé, avec le retrait libidinal des objets extérieurs propre à la mélancolie? Freud répond à cette question par ce qu'il désigne comme la particularité la plus singulière de la mélancolie, c'est-à-dire « *sa tendance à se renverser dans l'état auxquels les symptômes sont opposés, la manie. On sait bien que toute mélancolie n'a pas ce destin. Il est des cas qui évoluent par récidives périodiques dans les intervalles desquels on ne retrouve pas, ou seulement très peu, la tonalité maniaque. D'autres cas présentent cette alternance régulière de phases mélancoliques et maniaques qui a trouvé son expression dans la notion de folie cyclique.* »¹⁹⁴ L'alternance de l'affairement maniaque avec des états d'épuisement mélancolique est dénoncée par le mode de composition des Manuscrits que les analyses graphologiques de son écriture, en particulier, permirent d'établir. Pour Freud, aussi bien la manie que la mélancolie luttent contre le même complexe « *auquel il est vraisemblable que le moi a succombé dans la mélancolie alors que dans la manie il l'a maîtrisé ou écarté.* »¹⁹⁵ Freud rapproche l'état maniaque des états normaux de joie, de jubilation et de triomphe, qu'il considère comme des prototypes de la manie. L'aboutissement favorable de projets où une grande dépense psychique fut engagée entraîne une libération d'énergie pouvant se diriger vers d'autres objets : « *Toutes les situations de ce genre se caractérisent par l'exaltation de l'humeur, par les signes de décharge de l'affect de joie et par la propension accrue à accomplir toutes sortes d'actions, tout à fait comme la manie et en pleine opposition avec la dépression et l'inhibition de la mélancolie. On peut tenter d'exprimer les choses en disant que la manie n'est rien d'autre qu'un triomphe de ce genre, à la seule différence qu'ici encore reste caché pour le moi ce qu'il a surmonté et ce dont il triomphe.* »¹⁹⁶ Pour que la mélancolie tourne à la manie, il faut que le moi « *ait surmonté la perte de l'objet (ou bien le deuil relatif à cette perte, ou bien, peut-être, l'objet lui-même), ensuite de quoi toute la charge de contre-investissement que la peine douloureuse de la mélancolie avait tirée du moi vers elle, et qu'elle avait liée, est devenue disponible. Le maniaque nous démontre encore, de façon*

¹⁹³ Cf. *supra*, chapitre II *L'histoire d'Antonio Conselheiro et les sertanejos par les documents.*

¹⁹⁴ *Idem*, p. 162-163.

¹⁹⁵ *Idem*, p. 163.

¹⁹⁶ *Idem*, p. 164.

*évidente, en partant comme un affamé en quête de nouveaux investissements d'objet, qu'il est libéré de l'objet qui l'avait fait souffrir. »*¹⁹⁷

P.-L. Assoun met l'accent sur le caractère pathologique de la manie et sur le fait qu'elle détermine pour le sujet un style de vie, pour nous clairement lisible dans le parcours du Pèlerin. Sa lecture relève que pour Freud la manie est la propriété la plus remarquable de la mélancolie : *« Formule décisive : la manie n'est pas seulement l'envers ou le complément de la mélancolie, mais son destin majeur autant que sa propriété ou particularité (Eigentümlichkeit) – soit sa possibilité interne de 'se transformer dans l'état symptomatique opposé de manie', même si toute mélancolie ne connaît pas un tel 'destin'. La manie n'est donc pas que le contraire de la mélancolie : c'en est tout d'abord la détermination la plus frappante et la potentialité révélatrice. (...) le destin maniaque de la mélancolie est si décisif que toute théorie de la mélancolie décomplétée d'une théorie de la manie se trouve mutilée. »*¹⁹⁸

Depuis Freud, puis avec Lacan, l'origine de la mélancolie est située dans le moment précoce de la formation du moi. Pour Freud, nous l'avons vu, il s'agit d'un rapport à l'objet. Pour Lacan, il s'agit d'une perte lors de l'institution du sujet du langage et du désir à travers l'objet chargé de transmettre le langage, où l'objet, *de son fait, ou de quelque risque qu'il a couru dans l'aventure*¹⁹⁹ a disparu avant de permettre l'émergence du sujet dans la dialectique du désir : *« Pour le dire d'un trait, le trajet de la mélancolie à la manie, en sa logique inconsciente, est celui qui va de la défaite du moi face à l'objet au triomphe du moi sur l'objet. Dans le ravage mélancolique, l'objet terrasse le moi-sujet qui subit une terrible défaite ; dans la riposte maniaque, le moi-sujet s'enivre de triompher de l'objet. »*²⁰⁰ Il est possible de placer la transformation radicale subie par le Pèlerin lors de la trahison de sa femme, comme une *« transformation cataclysmique de l'humeur, métamorphose à déchiffrer selon les destins de la relation à l'objet. Ce qui donne à la manie un aspect d'état de grâce catastrophique, puisque le sujet s'élève en s'effondrant (...) »*²⁰¹ La description d'Assoun d'une *forme de manie durable*²⁰² permet de cerner la position psychique du Pèlerin : *« À côté de l'accès maniaque, concentré et périodique, il est une forme de manie*

¹⁹⁷ *Idem*, p. 165.

¹⁹⁸ ASSOUN, P.-L. *L'énigme de la manie, la passion du facteur Cheval*, Paris, Arkhê, 2010, p. 9-10.

¹⁹⁹ LACAN, J., *Le transfert*, op. cit., p. 464.

²⁰⁰ ASSOUN, P.-L. *L'énigme de la manie*, op. cit., p. 11.

²⁰¹ *Idem*, p. 11.

²⁰² *Idem*, p. 12.

*durable – une opération maniaque. Soit des sujets qui organisent leur existence même selon la constance d'un projet continu, d'un enthousiasme en quelque sorte chronicisé, d'une idée fixe qui anime leur existence, d'un projet mégalomane de style 'monomane'. À côté de la manie violente et aiguë, on trouve ce que l'on peut tenir pour une 'manie douce', qui fait fond sur un continuum, mais d'une obstination à toute épreuve et qui débouche sur une création sublimante. »*²⁰³

Cette mégalomanie monomane fut tôt notée par le premier biographe, mais attribuée à la paranoïa, héritage familial, selon la théorie de la dégénérescence : *“C'est mon opinion, le connaissant depuis les premières lettres, qu'Antonio Conselheiro n'est actuellement qu'un monomane. Enfant, souffrait-il déjà de dérangements mentaux, qui se sont aggravés à l'âge sénile, à cause de tant d'infortunes. Son père, Vicente Maciel, avait aussi des moments d'effolement complet.”*²⁰⁴ *« Espèce d'habitus maniaque qui donne son style à une vie et à une œuvre tout entière, du coup solidaires : la vie tout entière se confond littéralement avec son 'œuvre' – dès lors envisageable comme paradigme de la construction maniaque. »*²⁰⁵ Nous voyons ainsi démontrée théoriquement que la nature du nouveau style de vie du Pèlerin s'inscrit dans les coordonnées de la mélancolie. La haine de l'objet que le sujet retourne sur soi vient d'une déception, ou d'un remords, issue du rapport à l'objet au moment de la formation de l'idéal, qui a aussi la fonction de projeter le sujet dans la vie collective, car *« c'est autour de la fonction de l'idéal que s'accommode le rapport du sujet aux objets extérieurs. »*²⁰⁶ Cet idéal marqué par la haine à l'issue de ses vicissitudes avec l'objet, qui s'est dérobé au sujet jusqu'à se détruire, ne méritait pas ses égards. La haine se retournant sur le moi révèle la nature meurtrière de la maxime religieuse qui conduit désormais l'investissement du Pèlerin dans la Culture : *« (...) on ne semble pas avoir encore compris que c'est cela que veut dire – Tu aimeras ton prochain comme toi-même. »*²⁰⁷ Cet énoncé de l'amour judéo-chrétien, mis par Lacan au centre de la problématique mélancolique, nous conduit à analyser la nature de la conversion du Pèlerin et annonce son envers de destruction suicidaire radicale. Si nous considérons les quatre guerres successives comme relevant de l'incapacité du Pèlerin à dialectiser sa position politico-religieuse, nous

²⁰³ *Ibidem.*

²⁰⁴ SANTOS, João Brígido dos. Lettre au journal A República (Ceará), le 28 juin 1893. In GALVÃO, Walnice Nogueira. *No calor da hora, A Guerra de Canudos nos Jornais, 4ª expedição (Dans le feu de l'action, la guerre de Canudos dans les journaux, la 4ème expédition)*. São Paulo, Ática, 1977, p. 92.

²⁰⁵ ASSOUN, Paul-Laurent. *L'énigme de la manie*, op. cit., p. 12-13.

²⁰⁶ LACAN, Jacques. Le Séminaire VIII, *Le transfert (1960-1961)*. Paris, Seuil, 2001, p. 462.

²⁰⁷ *Idem*, p. 465.

sommes en droit d'assimiler cet anéantissement à l'acte suicidaire. Cependant, il ne s'agit pas strictement d'un suicide mélancolique, dont l'acte s'inscrirait dans le dépassement d'un cadre, comme la défénéstration, par exemple. Le Pèlerin est mort dans le Sanctuaire, vraisemblablement d'une dysenterie, en plein milieu de la guerre. Ce fait nous empêche de trancher sur le diagnostic de mélancolie.

4.2. Les coordonnées de la mélancolie dans la biographie du Pèlerin.

Dans son ouvrage *Lacan et les sciences sociales*, M. Zafiropoulos examine la thèse de Lacan sur le déclin de la famille patriarcale à partir de la clinique et de ses « *assises freudiennes et anthropologiques*. »²⁰⁸ La période étudiée par l'auteur, 1938 à 1953, va de l'influence princeps de Durkheim à celle exercée par Lévi-Strauss accompagnant le retour à Freud. De ce premier moment nous retiendrons la lecture dans le sens de l'anthropologie psychanalytique faite par Zafiropoulos de « *cette histoire durkheimienne de la famille – motivant en particulier la généralisation morbide des conduites anomiques – qu'endosse Lacan en 1938, comme fondement sociologique de sa propre clinique du cas et du social. Autrement dit comme fondement de sa propre anthropologie psychanalytique (...)* ». ²⁰⁹ Il y a, selon Zafiropoulos, plus qu'une simple proximité entre Lacan et les sciences sociales de son temps, car « *dès 1938 c'est la structuration même du sujet de l'inconscient qui dépend – selon lui – des conditions de production familiales. À ce moment les circonstances sociales de l'organisation familiale déterminent pour Lacan les symptômes exprimant au plan collectif le style clinique (...)*. »²¹⁰

M. Zafiropoulos éclaire le point d'inflexion entre les théories freudienne et lacanienne de la Culture, appuyant notre recherche de l'objet maternel caché dans l'idée de Dieu, produit de la Culture chrétienne, à laquelle le Pèlerin adhéra radicalement : « *Il faut bien saisir ici l'enjeu du texte qui non seulement place au fondement de la relation subjective au groupe une 'nostalgie de la mère, biologiquement déterminée (prenant la place de la*

²⁰⁸ ZAFIROPOULOS, M. *Lacan et les sciences sociales, le déclin du père (1938-1953)*. Paris, PUF, 2001, p. 18.

²⁰⁹ *Idem*, p. 19.

²¹⁰ *Idem*, pp. 19-20.

nostalgie du père freudien), mais indique aussi que c'est bien la séduction mortifère de cette nostalgie-là qu'il faut substituer à rien de moins qu'à la théorie de l'instinct de mort élaborée par Freud. Lacan en effet déploie ici la clinique de la nostalgie de la mère (ou de la matrice) tout en récusant la théorie freudienne de l'instinct de mort, par trop marquée selon lui d'un 'préjugé biologique'. »²¹¹

La partie mariale du Ms1897 présente le thème de la Sainte Famille à l'intérieur duquel nous retrouvons le rapport entre la mère et son enfant, comme un *motif* œdipien fixé dans un rapport fusionnel. Toutes les coordonnées d'un en deçà de l'Œdipe y figurent. Le choix par le Pèlerin de ce *motif* suggère en effet le texte de Lacan, *Les complexes familiaux*²¹², de 1938. Zafiropoulos révèle sa richesse pour l'analyse dans notre champ épistémologique, car il s'agit d'« *un Lacan anthropologue accentuant le distinguo radical qu'il convient de faire entre 'famille biologique' et 'structure culturelle de la famille humaine', et d'un Lacan clinicien, fournissant – dans son style de l'époque – une théorie de la structuration subjective progressant selon les trois complexes familiaux du sevrage, de l'intrusion et d'Œdipe, complexes fonctionnant eux-mêmes comme 'organiseurs' du développement psychique, de ses aléas et de certaines formations sociales dont la famille.* »²¹³ L'auteur ajoute que « *la posture épistémologique est véritablement impeccable, puisqu'il s'agit d'une construction d'objet (la famille) par un 'discours scientifique (la psychanalyse) dont la relation à l'objet (famille) est d'emblée explicité. Et qui plus est, explicitée comme condition de production du discours même.* »²¹⁴ La lecture selon les coordonnées de l'Anthropologie psychanalytique indiquée par M. Zafiropoulos rend ce texte intéressant pour nous, car il relève que Lacan y situe la famille, comme « *objet et circonstance psychique.* »²¹⁵

La conception de la famille, mise en récit à partir du modèle de la Sainte Famille, nous conduit à lire la partie mariale du Ms1897 comme exprimant le *complexe familial* du Pèlerin. Dans l'hypothèse de la mélancolie, le moi se prendrait comme objet de connaissance, et c'est ainsi que nous pouvons comprendre cette mise en récit de l'objet familial, *motif* œdipien inconscient, où se retrouvent l'objet maternel et sa circonstance psychique. L'auteur poursuit, disant que « *nous découvrons donc également que, dès le*

²¹¹ *Idem*, p. 33-34.

²¹² LACAN, Jacques. « Les complexes familiaux » in *Autres écrits*. Paris, Seuil, 2001.

²¹³ ZAFIROPOULOS, M. *Lacan et les sciences sociales, le déclin du père (1938-1953)*. Paris, PUF, 2001, p. 27.

²¹⁴ *Idem*, p. 30.

²¹⁵ LACAN, Jacques. « Les complexes familiaux » in *Autres écrits*. Paris, Seuil, 2001. p. 27.

début du texte, la nostalgie de la mère ne soutient pas seulement l'institutionnalisation du sujet dans la famille aux origines de sa vie même (...), mais qu'elle participe à sa 'mise en foule' (socialisation). Et ceci parce qu'elle motiverait aussi bien les toute premières productions symboliques de l'humanité (sépultures, huttes, maison ...) que l'érection des idéaux sociopolitiques des groupes. »²¹⁶

La lecture de M. Zafiropoulos nous orienta dans les développements théoriques de notre thèse, de la mère du Pèlerin à l'anéantissement total de Canudos, car « *d'un point de vue général, Lacan explique dans ce texte que l'homme, dès ses tout premiers mois de vie, doit toujours choisir entre la sublimation de l'imgo maternelle permettant l'entrée dans le groupe social (c'est-à-dire le choix pour la vie), ou la séduction mortifère de la nostalgie de la mère dont se déduirait le 'vouloir mourir de l'espèce' et les troubles de l'oralité ici répertoriés. Il indique aussi que la (mortelle) nostalgie de la mère se retrouve également dans les 'nostalgies de l'humanité', qui se manifestent aussi bien dans le registre des extases mystiques que dans celui des promesses politiques toujours reformulées par les régimes totalitaires. »²¹⁷*

Dans l'évangile marial, le complexe de sevrage prend toute sa pertinence dans la problématique de l'impossible séparation de la mère ; le complexe d'intrusion, que nous inférons de sa biographie, ouvre les voies de la mystique comme production de la Culture, par une prise sur le symbolique à partir de ses sœurs, et où le complexe d'Œdipe se présente comme non résolu.

²¹⁶ ZAFIROPOULOS, M. *Lacan et les sciences sociales, le déclin du père (1938-1953)*. Paris, PUF, 2001, p. 35.

²¹⁷ *Idem*, p. 35.

4.3. Généalogie de la perte de l'objet.

La piste de la perte de l'objet, à l'origine de la mélancolie depuis Freud, fut indiquée par la déclaration du Pèlerin pour expliquer sa vie de pénitent ambulant. Il dit aux autorités, au moment de son arrestation, en 1876, que « *ne pouvant pas vivre en bonne intelligence avec sa femme, il vivait désormais une vie de pénitence.* »²¹⁸

Or, nous avons vu que la mélancolie est située dans le moment précoce de la formation du moi, pour Freud, et dans le moment précoce de l'institution du sujet pour Lacan. La définition de la catastrophe qui s'abat sur le sujet en formation se réfère, chez ces deux auteurs, à une régression au moment préalable de l'expérience catastrophique. La lecture de M. Zafiroopoulos²¹⁹ éclaire le point théorique qui rend l'expérience précoce trop vague dans l'œuvre de Lambotte. Celle-ci ne tient pas compte du fait que la régression au narcissisme originaire est sensiblement différente chez Freud et chez Lacan. Pour Freud cette régression renvoie à un monde autoérotique, de retour sur soi-même, alors que pour Lacan elle renvoie au corps morcelé et à la capture mortifère de l'imaginaire maternelle.

Le nom-du-père est le résultat d'une opération métaphorique de substitution du désir le la mère, soit le *phallus*, par un signifiant, dit phallique, qui viendra tenir ensemble tous les signifiants, inaugurant pour le sujet l'ordre symbolique et faisant de lui sujet du langage. Cette opération commence précocement dans le rapport à l'Autre des premiers soins, chargé d'interpréter les besoins du nourrisson en les captant dans le réseau langagier. Cette captation passe par l'image et équivaut à sa reconnaissance de sujet et à son émergence en tant que sujet désirant. Il s'agirait donc d'un ratage de ce processus, où l'Autre disparaîtrait par quelque accident.

L'Autre des premiers soins est généralement la mère, et les Manuscrits portent la trace d'un fait majeur de la biographie du Pèlerin, la mort de sa mère à l'âge de 4 ans et 3 mois, moment théorique de la résolution de l'Œdipe, sensé achever l'opération métaphorique.

Le mélancolique encourt une régression qui, selon Lacan, est un retour au corps morcelé du royaume de la mère. La clinique du Pèlerin porte la trace de l'impossible

²¹⁸ RODRIGUES, Raimundo Nina. « Epidémie de folie religieuse au Brésil » in *Annales médico-psychologiques* n°7, 1898, p. 374.

²¹⁹ ZAFIROPOULOS, Markos. *Lacan et les sciences sociales, le déclin du père (1938-1953)*. Paris, PUF, 2001.

séparation d'avec la mère et des symptômes qui vont avec, telles la déliaison des pulsions partielles, attestée dans son ascèse des objets pulsionnels, la recherche de diverses identifications imaginaires, attestée dans le travail du signifiant des surnoms qui lui sont attribués, aboutissant à sa nomination pour l'histoire, aussi bien que de la déception avec l'Autre, exprimée dans ses propos et surtout dans les figures du discours mélancolique. C'est une série de symptômes réitérés dans la perte réelle de l'objet, dans la mort de la mère, au moment théorique de la résolution de l'Œdipe. Faute d'inscription du signifiant phallique au moment précoce de l'acquisition du langage, l'opération métaphorique de substitution de ce signifiant au désir de la mère reste impossible, situant la clinique particulière du Pèlerin dans les coordonnées de la mélancolie et aussi de la forclusion.

Le travail clinique de Lambotte sur la mélancolie nous servira, malgré les réserves exprimées plus haut quant à son élaboration théorique, de guide pour la reconnaissance des symptômes lisibles dans la clinique du Pèlerin. Nous retrouvons ici une première caractéristique du discours mélancolique. Le Pèlerin situe l'origine de son changement subjectif radical de manière neutre et désaffectée, établissant un « avant » et un « après » : *« Le repérage de l'avant et l'après nous met sur la voie des processus d'idéalisation et, avec eux, sur la voie des insignes de la jouissance qui constitueront en partie l'idéal du moi. Mais ce n'est pas pour autant qu'il s'agit là d'une problématique de la nostalgie. En effet, si le sujet mélancolique maintient de manière répétitive cet avant et cet après, c'est souvent au sein d'un discours parfaitement formel et neutre, comme s'il ne pouvait que constater le passage d'un temps à un autre sans plus d'explication ni d'émotion. À l'évidence, nous avons affaire ici non pas à quoi que ce soit de l'ordre d'une phénoménologie de l'expérience vécue, mais à une logique de discours à travers laquelle le signifiant ne cesse d'insister, sans pour autant que puisse se former une signification, autrement dit un compromis possible prêté au désir. »*²²⁰ Le Pèlerin indique ainsi le péché de rupture des liens sacrés du mariage, et le péché d'adultère de Brasilina, qu'il prendra sur soi.

Ce fait confirmé par quelques références muettes qu'il nous laissa, comme par exemple l'emplacement qu'il choisit pour le premier village qu'il fonda et où il s'installa semi-sédentarisé, le Hameau du Bon Jésus. Il poursuivit sa mission de prêcheur dans les villages et continua à construire des églises et des cimetières, revenant au Hameau. Il y met déjà en place l'organisation future de Belo Monte, avec l'attribution d'un lopin de terre à

²²⁰LAMBOTTE, Marie-Claude. « La mélancolie, névrose ou psychose ? » in *Psychanalyse* 3/2009 (n° 16), p. 5-18. URL : www.cairn.info/revue-psychanalyse-2009-3-page-5.htm. DOI: 10.3917/psy.016.005, p. 4.

chaque arrivant, de la mise en place d'une première organisation de la foule, avec l'émergence de quelques leaders qui laissèrent leur nom dans l'histoire.

Calasans restitue le contexte historique de la fondation du Hameau du Bon Jésus : *« Dans la ferme de Dionísia Florinda de Santana, une croix fut enfoncée en mémoire d'un crime pratiqué dans le lieu. Une femme ordonna le meurtre de son mari, dit la tradition. Près de la sainte croix, en une année non connue, Antonio Conselheiro délibéra d'y établir sa demeure, ordonnant à ses suiveurs d'abattre le bois et d'édifier des maisons. Dans l'une d'elles s'est recueilli le Pèlerin. (...) Il construisit aussi, dans la place étendue, une échoppe pour abriter les pèlerins et creusa un puits où les habitants allaient chercher de l'eau. Il baptisa le hameau du nom du Bon Jésus et entreprit d'édifier la chapelle sous son invocation, en face de laquelle il érigea un imposant Crucifix. (...) Il s'agit d'une des églises les plus connues du Conseiller, 'bel et élégant temple au Bon Jésus', que l'imagination sertaneja considère comme la plus belle des sertões de Bahia, avec l'intérieur revêtu de lames d'or, orné à la façon de l'église de Saint François à Bahia, ce qui n'est pas exact. »*²²¹

Le crime de la femme adultère fait point d'arrêt pour le Conseiller. Il se fixe dans un lieu où un crime de cet ordre fut commis. Il y installe une communauté de prière et de pénitence. Manoel Benício confirme cette hypothèse, quand il rapporte que le Pèlerin allait prier dans les lieux où des amours illicites auraient pu avoir lieu : *« le missionnaire triste se dirigea, à son tour, vers l'umbuzeiro²²² de la cour, sans être vu, afin d'y faire ses prières et l'élévation de son esprit au Seigneur des mondes. Il se tint agenouillé une grande partie de la nuit, près du tronc de l'arbre ombrageux, dont les branches avaient couvert dans le noir des affaires malhonnêtes et religieuses²²³, qui se sont produites peut-être avant et aussi après, mais, sans doute, pendant le séjour des pèlerins dans le Marinho²²⁴. Au petit matin, cependant, sa silhouette fut aperçue se glissant hors de la pénombre pour aller se recueillir chez lui. Les recueils intimes de sa personne, en dehors de la vue de tous, ne causaient à ceux qui connaissaient sa vie ascétique qu'un sentiment plus grand de respect et de vénération par ses actes et paroles. »*²²⁵

²²¹ CALASANS, José. « Antonio Conselheiro construtor de igrejas » in *Cartografia de Canudos (Cartographie de Canudos)*. Salvador, Secretaria da Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, EGBA, 1997, p. 66.

²²² Arbre fruitier d'ombrage.

²²³ L'auteur se réfère sans doute ici à des pratiques religieuses prohibées par l'Église.

²²⁴ Nom d'un lieu.

²²⁵ BENICIO, Manoel. « O Rei dos jagunços » (Le Roi des jagunços) in AZEVEDO, Silvia Maria. *O Rei dos Jagunços de Manuel Benício, entre ficção e história (Le Roi des jagunços de Manoel Benício, entre fiction et histoire)*. São Paulo, EDUSP, 2003, p. 122.

A partir du discours mélancolique, Lambotte pose un certain nombre de symptômes corrélés à la perte mélancolique de l'objet. C'est une perte corrélée aux vicissitudes de l'acquisition du langage, où le sujet n'arrive pas à s'inscrire dans le désir de l'Autre, et que nous pouvons lire dans la subjectivité du Pèlerin: « *La souffrance de la rupture très réelle et très profonde chez le sujet mélancolique revêt ainsi une forme répétitive, celle de l'abandon dont il lui faut se défendre en adoptant précipitamment la position active de celui qui abandonne, et ceci pour mieux se protéger sans doute du retour éventuel d'une catastrophe originelle de la même nature. Assimilée aux méfaits d'une trahison, ce serait cette catastrophe qui interdirait au sujet mélancolique de croire ou plus simplement d'accepter la parole de l'Autre ; celle-ci reste une parole mortifère parce que, référée au Destin et par-là même désaffectivée, elle poursuit les conséquences d'un acte primitif dont le sujet mélancolique aurait été la victime. Dès lors, dénoncer la duplicité de la parole de l'autre et s'en remettre à la parole du Destin comme au garant de l'absolu, telle apparaît la problématique existentielle du sujet mélancolique qui, fort de son extrême lucidité, celle-là même que Freud entrevoit en l'espèce de cette vérité qu'on ne peut approcher de trop près sans tomber malade, jouit de sa position d'exception.* »²²⁶ La clinique de la mélancolie révèle alors une pauvreté de l'expression fantasmatique et l'absence d'historicité, autant de défauts de la représentation, dont la cause se situe dans le moment précoce de la formation du moi, avant la reconnaissance de l'objet. Une catastrophe est intervenue dans le processus, mettant en œuvre des processus défensifs primaires, dont le négativisme généralisé. Lambotte dit que « *ce qui caractérise un tel type d'affection, c'est l'impact de la catastrophe originelle sur la relation d'objet ultérieure, et ceci sous les auspices de la dénonciation de l'Autre en position de traître et de la dévalorisation de soi en position de déchet. (...) La brusque disparition de l'autre alors que ce dernier devait initier le sujet à la dynamique du désir, en cette époque antérieure à la reconnaissance de l'objet, n'a autorisé le mélancolique qu'à s'identifier au rien de cette disparition. (...) à l'aide d'une telle reconstruction théorique, la tonalité de la souffrance mélancolique fait à la fois de culpabilité, d'auto-dévalorisation et de désillusion, et cette dernière au sens où la parole de l'autre, soumise à la garantie du Destin, resterait une parole essentiellement trompeuse et dérisoire.* »²²⁷

²²⁶ LAMBOTTE, Marie-Claude. *La mélancolie, études cliniques*. Paris, Anthropos/Economica, 2007, p. 12-13.

²²⁷ *Idem*, p. 13-14.

Nous pouvons lire dans les écrits du Pèlerin la nature mélancolique de son désaïde. Il l'inscrit précisément dans la perte, connotée ici au trauma de la naissance, dont Lacan en fait le paradigme. Il évoque la *maison*, motif maternel représentant la matrice, dans une nostalgie mélancolique : « *Car tout est gloire et richesse dans la maison de Dieu, sans que l'on y souffre aucune nécessité : tout est un bien, cumul de tous les biens, sans la peur de jamais le perdre : Là-bas il n'y a pas de nuit ni de chaleur, ni froid, ni changement d'air, mais plutôt un jour parfait, gai, clair et plein de toute sécurité pour toujours.* »²²⁸ La séparation est pour le Pèlerin la plus grande douleur que l'homme puisse ressentir. La foi permet d'accéder à l'objet perdu, soit la mère morte, car Dieu ressuscitera les morts : « *Nous devons toujours être prêts à supporter sans plainte ce qu'afflige le plus la nature, soit l'absence, l'écartement, même la mort, en nous rappelant ce que nous dit l'Apôtre : Nous ne voulons pas, mes frères, que vous restiez dans l'ignorance en ce qui concerne les défunts. Pour que vous ne vous attristiez pas comme les autres hommes, qui n'ont pas d'espoir. Car si nous croyons que Jésus-Christ est mort et ressuscité, Dieu ressuscitera aussi avec Jésus ceux qui en lui seraient décédés. Je vous dis cela d'après la parole du Seigneur. Nous qui vivons serons aussi élevés avec Lui dans les nuages à la rencontre du Christ dans les airs et ainsi resterons pour toujours avec le Seigneur. Consolez-vous donc les uns les autres dans ces mots.* »²²⁹

Le mélancolique réédite pendant toute sa vie la perte de l'Autre du langage. Le rapport à l'objet maternel aurait permis l'émergence du sujet. Or, l'Autre du mélancolique ne l'a pas intégré aux aléas de son propre désir, laissant le sujet dans un vide subjectif. Si cette perte précoce, ratage de l'institution du sujet dans le langage, détermine tout le destin du Pèlerin, il doit être possible de dégager de sa biographie la répétition de cette perte, que nous ne pouvons que supposer dans l'après coup de sa biographie et de ses écrits.

Nous démontrerons à présent la possibilité d'établir une généalogie de la perte de l'objet maternel, projetant toujours plus en arrière la figure de la mère, tandis que nous la retrouverons aussi dans des formations de la culture pour expliquer le sujet Pèlerin.

²²⁸ MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Ms1895 (Bréviaire), Notes, 3ème Commandement, p. 045.

²²⁹ *Idem*, Notes, Sur la foi, p. 146-147.

4.4. *Brasilina, le pivot de l'histoire.*

Retrouvons Antonio Vicente à Quixeramobim, en 1857, rencontrant le pivot de son histoire, tel que le raconte Manoel Benício : *« après une longue absence, sa cousine Francisca, ancienne vivandière, accompagnée d'une fille mineure, qui comptait alors la fraîcheur et le débraillé de ses 15 ans, créature pleine de charmes et de ravissante séduction. Véritable messagère de Cupidon, elle conquiert en peu de temps le cœur du nouveau négociant et accepta de lui le nom d'épouse. »*²³⁰

Le journaliste Pedro Wilson Mendes est celui qui enquête avec le plus de détails sur la vie de Brasilina, dont nous continuons néanmoins à savoir très peu. Wilson Mendes fut aussi l'un des premiers à vouloir déconstruire le personnage déficitaire du Conseiller. Il tombe cependant dans le même piège qu'il essayait de dénoncer, soit la nature idéologique du personnage Antonio Conselheiro, en portant sur Brasilina tous les préjugés qui réglaient la vie des femmes au Brésil du 19^{ème} siècle. Il n'aura pas de mots assez durs pour elle dans la série d'articles qu'il publie dans le journal de Fortaleza. Il interprète différemment de nous la situation civile de la mère de Brasilina. Il attribue le malheur du mariage d'Antonio Vicente au manque d'intelligence et de culture de sa femme. Ce qu'il décrit cependant fut la condition de la très grande majorité des femmes dans le *sertão*, pour ne pas dire la règle. Les recherches de Wilson Mendes dans les documents notariaux apportent *« la preuve absolue du manque d'intellectualité de Brasilina : son ignorance était si complète, qu'elle ne savait pas signer son nom. Et dans l'acte de mariage, nous voyons son origine suspecte – elle n'eut pas de père, car sa mère n'était pas mariée. »*²³¹

Wilson Mendes établit, se basant sur des écritures notariales et sur l'acte de leur mariage, que Brasilina était analphabète, car au moment de la vente d'un bien, Antonio Vicente *« signa à la demande de la vendeuse, Brasilina Laurentina de Lima, parce qu'elle ne savait pas écrire. »*²³² Elle avait aussi des origines suspectes, car sa mère n'était pas *« honnête femme, sujette à recevoir des hommes indifféremment. Brasilina fut donc élevée dans une ambiance amoral, sans avoir eu de freins, sans jamais avoir subi la valeur de la*

²³⁰ BENICIO, Manoel. « O Rei dos jagunços », *op. cit.*, p. 66.

²³¹ MENDES, Pedro Wilson, « Antonio Conselheiro e o drama de Canudos », journal *O Povo*, 8 août 1949.

Archive du journal *O Povo*.

²³² *Idem.*

*discipline d'un chef de famille et les influx édifiants de l'amour paternel. Elle naît sous un triste signe – stigmatisée, désemparée, désaidée. L'influence néfaste de ce milieu devait fatalement exploser au moment où sa personnalité fut contrainte par une quelconque norme de conduite, qu'elle n'avait jamais eue.»*²³³ Antonio Vicente se mariera à l'intérieur du clan. Benício et Paulo Dantas racontent que ses sœurs, aussi bien que la marâtre, Francisca Maria, se sont opposées à ce mariage avec la vulnérable Brasilina. Ce n'est qu'après la mort de la marâtre, intervenue en 1856, et après avoir marié ses sœurs, qu'Antonio Vicente épousera Brasilina. Leur mariage est enregistré comme suit : *« Le septième jour du mois de janvier 1857, dans cette église paroissiale de Quixeramobim, vers huit heures du soir, après les formalités de droit, j'ai assisté à la réception en mariage et ai donné les bénédictions nuptiales à mes paroissiens Antonio Vicente Mendes Maciel et Brasilina Laurentina de Lima, originaires et habitants de cette paroisse de Quixeramobim, elle fille naturelle de Francisca Pereira de Lima et lui fils légitime de Vicente Maciel et Maria Joaquina do Nascimento, déjà décédés, étant dispensés de l'empêchement de troisième degré touchant au deuxième degré de consanguinité latérale ; furent témoins José Raimundo Façanha et Pedro José de Matos ; dont je fis ce registre que je signe. Le Vicaire intérimaire José Jacinto Bezerra. »*²³⁴ D'après les documents, nous pouvons inférer que Brasilina fut la fille – adultérine peut-être – de Francisca, sœur de Vicente, une Maciel donc. Dans le registre de mariage de sa fille elle est dite Pereira de Lima, indiquant qu'elle était mariée, ayant une enfant naturel, Brasilina Laurentina de Lima. Notons encore que Brasilina prend le nom de sa mère dans ce registre. Selon la loi du *sertão* patriarcal, Francisca fut sûrement répudiée avec sa fille naturelle, et rattrapée par le désaide des femmes déshonorées, dont la prostitution était le seul destin possible.

Le mariage de Brasilina et Antonio Vicente courut vite au désastre : *« Peu de temps après, il vivait dans la plus effrénée mésintelligence avec la belle-mère, car celle-ci incitait sa fille à le maltraiter. Antonio Vicente en conçut un tel chagrin, qu'il mit fin à son commerce, liquidant toutes ses affaires et donnant sa maison en paiement. »*²³⁵

²³³ *Idem.*

²³⁴ Registre du mariage d'Antonio Vicente Mendes Maciel et Brasilina Laurentina de Lima. Paroisse de Saint Antoine de Quixeramobim. Mariages, Liv. 5, p. 327 à 328, Archive de l'Archevêché. In PORDÉUS, Ismael. *Escritos sobre Antonio Conselheiro e a matriz de Quixeramobim*. Fortaleza, Museu do Ceará/Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2011, p. 31.

²³⁵ SANTOS, João Brígido dos. Lettre au Jornal do Brasil (Rio de Janeiro), le 22 février 1897. In GALVÃO, Walnice Nogueira. *No calor da hora, A Guerra de Canudos nos Jornais, 4ª expedição (Dans le feu de l'action, la guerre de Canudos dans les journaux, la 4ème expédition)*. São Paulo, Ática, 1977, p. 89.

En 1859, après avoir liquidé les affaires de feu son père, Antonio Vicente part avec Brasilina, deux enfants nés de leur mariage, et la belle-mère, s'installer dans la ville de Campo Grande, où il trouva une place de commis dans une maison commerciale : « *Francisca, pour rendre honneur à son gendre, fit en sorte d'oublier son ancienne vie de vivandière facile, faisant couper ses cheveux épais et s'habillant en jupe et chemise aux manches longues. Elle jouait chez eux le rôle d'une fidèle servante, ayant alors moins de quarante ans. Brasilina avait l'air d'avoir dix-huit ans, grande, mince, de couleur blanche, les cheveux noirs, le visage ovale, le nez fin, des gros yeux noirs et vifs, c'était une belle et très joyeuse femme.* »²³⁶ Il est opportun de relever ici un trait de la mère d'Antonio Vicente, Maria Joaquina, chez Brasilina : elle était de couleur blanche. Ce trait fait partie du peu d'informations que nous avons sur la personne de Maria Joaquina, que nous retrouverons plus loin. Elle était connue par le surnom de *Maria Chana*, sobriquet faisant allusion à la couleur de sa peau. Maria Joaquina se distinguait sans doute dans l'environnement métis de Quixeramobim.

Manoel Benício poursuit son récit pour raconter que, déjà en 1861, Brasilina jouait de son charme, remplissant de chagrin les jours d'Antonio Vicente. Il se serait alors réfugié dans les bras d'une femme, Joana, dite l'Imaginaire. Il aura d'elle un enfant bâtard, ce que Brasilina aurait appris. Selon Benício, elle lui donnera le change avec un fourrier, commandant d'un détachement de police, qui fréquentait leur maison. Le bruit courut de sa liaison avec Brasilina. Pour écarter le doute, Antonio Vicente lui dit un jour qu'il devait s'absenter pendant trois jours. Il aurait cependant fait semblant de partir en voyage et se serait caché dans un endroit où il pouvait guetter leur maison : « *Suivant le fourrier qui était rentré dans son foyer, il se présenta armé, calme et impassible comme une statue. Les adultères, blêmes de panique, essayèrent de se justifier. Il avait déjà pris, cependant, une résolution inébranlable et étrange. Je voudrais seulement voir de mes yeux, dit-il, ce que mes oreilles entendent dire. Malheureusement, c'est vrai. Je suis en trop dans cette maison et je me retire, emportant les objets qui me sont indispensables.* »²³⁷

Les circonstances de la séparation de Brasilina rapportées par Benício rejoignent la *légende du matricide*. Une légende qui naquit pour expliquer la vie de pénitence du Pèlerin. Cette légende l'amena en prison en 1876, lui donnant une nouvelle occasion d'imitation du Christ.

²³⁶ BENICIO, Manoel. *O Rei dos jagunços (Le Roi des jagunços)* in AZEVEDO, Silvia Maria. *O Rei dos Jagunços de Manuel Benício, entre ficção e história (Le Roi des jagunços de Manoel Benício, entre fiction et histoire)*. São Paulo, EDUSP, 2003, p. 67.

²³⁷ *Idem*, p. 68.

4.5. Le Matricide, une légende sur la Mère.

La légende fixe le début de sa carrière de prêcheur ambulant dans la trahison des liens sacrés du mariage. Partant de là, un roman est créé de toutes pièces. La concordance de cette histoire avec d'autres données de la vie psychique du Pèlerin, révèle l'homologie entre les composantes de la légende et sa propre biographie. Ceci est révélateur de l'acuité avec laquelle la foule scruta l'inconscient d'Antonio Vicente. Revenons aux sources indispensables et lisons Euclides da Cunha, grand anthropologue, dans le meilleur de son texte. Il nous situe le Pèlerin en 1876, déjà grand prédicateur, suivi de centaines de personnes : « *Cependant la ville d'Itapicuru faillit être le terme de son extraordinaire carrière. Inopinément, à l'épouvante des fidèles, il y fut emprisonné. Une légende effroyable, une histoire fausse, que sa manière exceptionnelle de vivre et ses anciens désordres domestiques pouvaient en quelque sorte justifier, avait déterminé cet emprisonnement ; on l'accusait d'être l'assassin de sa femme et de sa propre mère. Celle-ci, d'après les racontars, détestant sa bru, aurait imaginé de la perdre. Elle révéla à son fils qu'il était trompé ; comme le mari surpris exigeait des preuves de cette assertion, elle accepta de les lui donner sans retard et lui conseilla de simuler un voyage, mais de rester aux environs ; il pourrait, à la nuit, voir entrer le séducteur qui avait déshonoré son foyer. Le conseil accepté, le malheureux monta à cheval et fit une demi-lieue, puis tournant bride, revint furtivement par des raccourcis peu fréquentés, à l'endroit spécialement choisi d'où il pourrait bien observer et agir rapidement. Il resta là de longues heures et finit par apercevoir une ombre qui s'approchait avec précaution de sa demeure et se préparait à enjamber la fenêtre. Il ne lui en laissa pas le temps et l'abattit d'un coup de fusil. Il pénétra ensuite chez lui, d'un saut, et tira à bout portant sur l'épouse infidèle endormie. Il ressortit pour reconnaître l'homme qu'il avait tué ; il vit avec horreur que c'était sa mère elle-même, ainsi déguisée pour exécuter un plan diabolique. Epouvanté, affolé, abandonnant tout au hasard, il aurait alors fui vers les 'sertões'. Comme on le voit, l'imagination populaire commençait à romancer sa vie sur le ton violent d'une originalité tragique.* »²³⁸ Cette version de la légende est la plus complète, et la plus courante. Il y en a d'autres, et même des variations selon la classe sociale où la légende était racontée. Cependant, ce qui nous intéresse ici est de relever que la culture attribue à un *matricide* tout

²³⁸ CUNHA, Euclides da, *Les Terres de Canudos (Os Sertões)*, Caravela, Rio de Janeiro, 1947, p. 119-118.

le changement de vie radical du Pèlerin. Elle met la mère au centre de la problématique du Pèlerin.

La légende met en scène la figure de la mère traîtresse, associée à la trahison de sa femme adultère. Il y a une équivalence entre les deux objets d'amour, et donc une équivalence de la trahison de la mère et de la femme, car elles sont tuées toutes les deux, subissant le même sort. Elle met aussi en évidence le ravage causé par la dissimulation, thème important pour le Pèlerin, lié au préjudice de savoir dont il se plaint, et à la problématique de la légitimité, que nous retrouverons plus loin associés à l'adultère et au concubinage. Le déguisement de la mère a la fonction d'un voile cachant son identité, suggérant une méconnaissance et une inaccessibilité de l'objet, qui tient à un non rapport à l'Autre du langage permettant l'émergence de sa propre identité. Le rapport à la mère se répercute sur le rapport à la femme. Nous pouvons aussi y lire une version du *suicide de l'objet*, où Lacan situe l'origine de la mélancolie. La mère se met en situation de se faire tuer. Nous sommes ici dans les coordonnées de la mélancolie. La légende pose que le meurtre conduit à la renaissance religieuse du point de vue du sujet, et à un nouvel ordre social, du point de vue de la Culture avec l'identification au père mort.

4.6. Maria Joaquina, la Mère disparue.

Nous avons très peu de renseignements sur *Maria Joaquina de Jésus*, dite aussi *de la Naissance* dans les registres paroissiaux, la mère d'Antonio Vicente. Brígido, premier biographe, dit que le *Conseiller* était originaire de Quixeramobim, fils légitime de Vicente Mendes Maciel et de sa première femme Maria Maciel, connue vulgairement comme Maria Chana. Ce cadre familial légitime ne fut constitué qu'en 1834, comme nous le verrons ensuite. Il voile en fait des histoires de concubinage et d'illégitimité qui semblent avoir marqué le petit Antonio Vicente, comme nous pouvons le lire dans les Manuscrits. Il exprimera son malaise comme un préjudice de savoir, de quelque chose qui lui aurait été caché concernant sa légitimité. Cette problématique rejoint celle de la reconnaissance, et

nous renvoie directement à l'expérience précoce d'institution du sujet du langage, tissée dans les rapports avec l'Autre maternel.

Partons de l'acte de baptême du petit Antonio Vicente, où nous pouvons lire un certain nombre d'informations qui seront présentes dans la problématique subjective : « *Le vingt-deux Mai mil huit cent trente j'ai baptisé et mis les Saintes Huiles dans cette Église Paroissiale de Quixeramobim à l'enfant Antônio, métis, né le 13 mars de la même année supra, fils naturel de Maria Joaquina : furent Parrains Gonsalo Nunes Leitão Junior, et Francisca Maria de Paula : d'où j'ai fait ce registre que j'ai signé. Le Vicaire Domingos Alvares Vieira.* »²³⁹ Antonio Vicente naît enfant naturel de ses parents, Maria Joaquina et Vicente Maciel, dans la Ville de Saint Antoine de Quixeramobim, en plein cœur de l'État du Ceará, dans le Nordeste brésilien. Il est enregistré comme enfant naturel et le nom de son père ne figure pas dans l'acte baptismal. Il n'est pas reconnu par Vicente Maciel, lui-même un enfant bâtard d'une prestigieuse famille des environs. Les parrains choisis par ses parents pour le porter aux fonts baptismaux furent des personnes importantes dans la société de Quixeramobim. Elles témoignent de l'impunité dont l'élite au pouvoir pensait bénéficier, ayant participé de la chronique criminelle du Ceará. Les crimes des deux parrains sont liés au meurtre par l'adultère. Le parrain, Gonsalo Nunes Leitão, cacha pendant des très longues années une femme accusée d'avoir commandité le meurtre de son mari. La marraine, Francisca Maria de Paula, commandita elle aussi le meurtre de son mari, un potentat du lieu. La condition de potentat du mari, de surcroît une personne appréciée dans la société de Quixeramobim, firent que Francisca Maria, aussi connue comme Marica Lessa, malgré la richesse et le pouvoir dont elle jouissait, fut rattrapée par la justice, jugée, finissant ses jours comme mendiante à Fortaleza.

Suivant les registres mis au jour par Pordéus, quand Antonio Vicente eut l'âge de 4 ans et 3 mois, il fut légitimé avec ses deux sœurs par le mariage de Maria Joaquina et de Vicente : « *Le trente et un Août mil huit cent trente-quatre, vers cinq heures de l'après-midi dans la maison d'habitation du contractant Vicente Mendes Maciel, omises les diligences coutumières en raison du mariage se faire – in articulo mortis – j'ai assisté à la réception des Contractants Vicente Mendes Maciel, fils naturel de Maria Manoela do Sacramento, déjà*

²³⁹ Registre de baptême d'Antonio Vicente Mendes Maciel. Paroisse de Saint Antoine de Quixeramobim. Baptêmes, Livre 11, p. 121 et verso, in PORDÉUS, Ismael. *Escritos sobre Antonio Conselheiro e a matriz de Quixeramobim*. Fortaleza, Museu do Ceará/Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2011, p. 23.

décédée, avec Maria Joaquina de Jesus, fille naturelle de Feliciano Maria Francisca, en présence des témoins José Antonio de Barros et José Raimundo Façanha, mariés : les contractants, naturels et habitants de cette Paroisse de Saint Antoine de Quixeramobim et ils reçurent les Bénédictiones Nuptiales : dont je fis ce registre, que je signe. Le Vicaire Fructuoso Dias Ribeiro »²⁴⁰

Ce registre dévoile la situation socialement marginale du ménage de Maria Joaquina et de Vicente Maciel. Ils sont tous les deux des enfants naturels non reconnus par leurs pères respectifs. Le mariage *in articulo mortis* suggère que Maria Joaquina et Vicente étaient tenus socialement pour mariés, et que leur situation n'était peut-être connue que du curé. Nous avons étudié un *Livre de registres des mariages occultes* de la Cour de Rio de Janeiro au 19^{ème} siècle. Ce rituel occulte du mariage fut institué par le Pape Benoît XIII, pour empêcher les couples vivant en concubinage de mourir dans ce péché mortel et pour légitimer ainsi les enfants naturels.

Les circonstances de cette légitimation sont à interroger avec la problématique de l'institution du sujet du langage, mise en évidence plus haut dans la mélancolie, réactualisée dans un moment situé avant la résolution de l'Œdipe et où intervient la perte définitive de l'objet maternel. La problématique de la reconnaissance et de la légitimation est centrale dans les écrits du Pèlerin. Nous y reviendrons dans le chapitre 7 de ce travail, quand nous traiterons la problématique de la forclusion dans les Manuscrits.

4.7. Francisca Maria, la marâtre maltraitante.

Moins d'un an et demi après la mort de Maria Joaquina, dont nous discuterons les conséquences subjectives liées aux problématiques de la reconnaissance et de la légitimité, le petit Antonio Vicente doit faire face à un autre revers, l'entrée dans sa vie d'orphelin de Francisca Maria. Effectivement, Vicente Maciel contracte un nouveau mariage avec l'une de ses cousines du clan Maciel. A la perte définitive de la mère vient s'ajouter une vraie

²⁴⁰ Registre de mariage de Vicente Maciel et Maria Joaquina de Jesus. Paroisse de Saint Antoine de Quixeramobim, Mariages, Livre 4, p. 53. In PORDÉUS, Ismael. *Escritos sobre Antonio Conselheiro e a matriz de Quixeramobim*, op. cit., p. 27-28.

marâtre, dans l'acception péjorative du terme. Maria Francisca fut un substitut maternel qui infligea toute sorte de mauvais traitements au petit Antonio Vicente, entre humiliations et brimades. Cet acharnement sur l'enfant, noté par Brígido, annonçait sans doute déjà la maladie mentale dont elle sera affectée à la fin de sa vie, à l'âge de 39 ans.

Après la mort de son père, Antonio Vicente demande au juge des orphelins l'ouverture de l'inventaire. Dans ce document se confirme l'information de Brígido, selon laquelle Maria Francisca était folle : « *le 5 avril dernier décéda de la vie présente son Père, Vicente Mendes Maciel, laissant des héritiers mineurs ; et étant déjà passés les trente jours de la Loi sans que la Veuve sa Marâtre Francisca Maria das Chagas ait donné à inventaire les biens du couple ; ceci doit être attribué non seulement à l'ignorance de la même Veuve comme principalement à son état de santé, vu qu'au-delà d'autres malaises elle se trouve affectée d'aliénation mentale.* »²⁴¹

Là encore, nous savons peu sur Francisca Maria. A partir de cette information, liée à celle que Brígido nous donne sur Vicente, nous pouvons supposer l'ambiance difficile à laquelle Antonio Vicente fut confronté dans son enfance. Les dissensions du nouveau couple furent d'une telle violence, que Vicente larda de coups Francisca Maria, au point de la laisser pour morte. Or, c'est la mystique des plaies du Christ que le Pèlerin empruntera à travers sa dévotion à Saint François et au Bon Jésus, le Christ crucifié.

4.8. Maria Francisca et Francisca Maria, les sœurs du complexe d'intrusion.

Antonio Vicente fut le seul garçon de sa famille. Il eut deux sœurs du lit de Maria Joaquina et Vicente Maciel, et une sœur du deuxième mariage de celui-ci. La première née, Maria Francisca, naquit quand Antonio Vicente avait l'âge d'un an et quatre mois. La deuxième, Francisca Maria, arriva quand il avait deux ans et sept mois et ce sont elles, sœurs du bas âge du Pèlerin, qui se trouvent impliquées dans le complexe d'intrusion : « *Après avoir analysé les déductions mortelles du complexe du sevrage, Lacan poursuit en effet son*

²⁴¹ Demande d'ouverture de l'inventaire de Vicente Maciel, in PORDEUS, Ismael. *Escritos sobre Antonio Conselheiro...*, op. cit., p. 21-22.

*analyse du progrès de la structuration subjective par la visite du 'complexe d'intrusion' proposé comme 'porte de sortie' du premier complexe dominé par l'instinct de mort. »²⁴² La biographie du Pèlerin semble indiquer que les sœurs du complexe d'intrusion ne fonctionnèrent pas comme une telle porte de sortie. Le modèle théorique des complexes familiaux que nous suivons par la lecture de Zafiroopoulos indique que c'est par le dédoublement du masochisme du narcissisme primaire, moment du complexe de sevrage, source du désir de mort et du choix pour la mère, que le sujet passe par le sadisme, la mise à mort du frère. C'est une solution par l'image que propose Lacan : « *Mais la maturation subjective par l'image n'épuise pas pour autant le processus de subjectivation, car si le monde spéculaire du complexe d'intrusion fonctionne bien cliniquement comme solution du complexe de sevrage, l'absence d'autrui peut en faire une nouvelle impasse, laissant le sujet soumis aux affres, cette fois, de la captation imaginaire.* »²⁴³*

Ici se pose la limite de ce texte précoce de Lacan, car pour expliquer pour quelle raison les sœurs du complexe d'intrusion du Pèlerin ne fonctionnèrent pas comme facteur de maturation du complexe de sevrage nous sommes obligée de faire appel au développement plus tardif de l'identification symbolique, élaboré beaucoup plus tard par Lacan.

Nous faisons l'hypothèse que les prénoms des sœurs, Maria Francisca et Francisca Maria, des signifiants en miroir, établirent une équivalence et une continuité avec l'endroit et l'envers de l'objet maternel, la mère Maria et la marâtre Francisca, ne permettant pas une différenciation entre mère du sevrage et sœur de l'intrusion, expliquant peut-être la contemplation et la mystique des plaies qui caractérise la spiritualité du Pèlerin.

²⁴² ZAFIROPOULOS, Markos. *Lacan et les sciences sociales, le déclin du père (1938-1953)*. Paris, Puf, 2001, p. 42.

²⁴³ *Idem*, p. 45.

4.9. Joana l'Imaginaire, la problématique spéculaire.

Manoel Benício raconte l'existence d'une relation adultérine d'Antonio Vicente avec une femme, Joana l'Imaginaire, ainsi connue à cause de l'office qu'elle exerçait de faiseuse d'images pieuses. Benício raconte que cette liaison aurait duré deux ans, entre 1861 et 1863, et qu'un garçon nommé Joaquim Aprígio en aurait été le fruit. Nous connaissons le nom de cet enfant, mais signalons que le Pèlerin n'assuma pas non plus vis-à-vis de lui la fonction paternelle, confirmant l'indication de forclusion que nous discuterons plus loin.

L'histoire de Joana l'Imaginaire est restée assez floue dans la mémoire historique. Paulo Dantas est l'auteur qui enquêta le plus sur elle, nous la restituant sous une forme romancée, mais suivant un scénario biographique de fond historique, rigoureusement recherché, comme il l'affirme, dans des sources autorisées. Il raconte la rencontre de Joana avec Antonio Vicente : « *Dans un lieu appelé Santa Quitéria, Antonio rencontra une humble et étrange femme, qui se dédiait à l'office mystique de faire des images. Elle s'appelait Joana l'Imaginaire. Elle était douce dans ses attitudes et profondément béate dans le cœur, tout en se livrant cependant aux plaisirs de la chair, car cette Joana était une vraie femme, n'étant imaginaire que dans sa profession.* »²⁴⁴

Ce qui nous intéresse du point de vue de l'anthropologie psychanalytique est le signifiant *imaginaire*, car il y a un rapprochement possible à faire avec la défaillance spéculaire propre à la mélancolie que nous pouvons trouver dans les Manuscrits. Antonio Vicente serait-il alors déjà dans l'ambiance de la trahison et de l'abandon due à la mésestimation avec Brasilina, de nature à faire défaillir sa propre image ? Est-ce auprès d'une femme, imaginaire de la mère, qu'il va chercher le façonnage de sa stature de sujet ? Ce signifiant l'aurait-il protégé pendant un certain temps de l'effondrement subjectif survenu après la répétition de la perte de l'objet ? Car l'homme fut *façonné* par Dieu, comme il est raconté dans le texte biblique, mais la piste freudienne que nous suivons de la mère incluse dans l'idée de Dieu, éclaire ce point obscur de l'histoire du Pèlerin. Il dit à ce sujet : « *Dieu Créa le Ciel et la Terre et toutes les autres créatures, comme il est dit dans l'Ecriture Sacrée, et après il fit le premier homme, qui fut Adam, lequel fut formé en dehors du Paradis, au*

²⁴⁴ DANTAS, Paulo. *Quem foi Antonio Conselheiro? (Qui fut Antonio Conselheiro?)*. São Paulo, Empresa Gráfica Carioca, 1972, p. 6.

*champ Damascène par les mains de Dieu. Et Dieu, en voulant lui donner principe, dit à toute la Très Sainte Trinité : Faisons l'homme à notre Image et ressemblance. Il prit alors de cette terre boueuse qui se trouvait à la superficie et la façonna en forme de Croix (Ici débuta la Croix). L'Auteur Suprême commença à délinéer notre premier Père, Dieu agissant alors comme un Statuaire quand il donne principe à une statue, les bras ouverts, et après l'avoir perfectionnée et accomplie, elle devint une très charmante créature.»²⁴⁵ La présence d'une imaginaire, d'une statuaire, dans la vie d'Antonio Vicente s'éclaire par la référence à la faille spéculaire propre à la mélancolie et crédite l'idée que pour lui la figure de la mère se trouve bien incluse dans la figure de Dieu, tel que nous l'avons repéré chez Freud dans *l'Avenir d'une illusion*.*

Ce façonnage donnera lieu à une généalogie de la Croix, qui semble constituer un signifiant à tout faire, tirant un fil symbolique à travers l'imaginaire de l'histoire humaine dans son rapport avec Dieu, comme nous le verrons dans la discussion sur la forclusion.

4.10. La Mère de l'Or et l'énonciation de la mission.

En 1887, Manuel Benício nous raconte que le Pèlerin arriva avec ses adeptes dans l'état de Paraíba pour la réunion annuelle des bouviers, où tous amenaient des bêtes retrouvées pendant l'année pour les rendre à leurs propriétaires. C'était l'occasion de grandes fêtes. Le Pèlerin s'y est rendu pour le grand rassemblement du peuple à évangéliser et à la demande du fermier du lieu, qui voulait faire construire à moindre frais une écluse sur ses terres. Benício rapporte une soirée où des milliers de personnes attendaient la prédication du Pèlerin : au moment de l'apparition d'un phénomène lumineux dans le ciel nocturne, le Conseiller énonça sa mission. C'est le seul document qui restitue une énonciation de sa mission de manière un peu plus prolixe : « *Oui, mes frères, obéissez à l'Église et aux Commandements de Dieu Notre Seigneur, notre père et sauveur éternel, dont je ne suis sur terre qu'un misérable apôtre ; car il m'est apparu un soir et me dit : 'Antonio, tu*

²⁴⁵ MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Ms1895 (Bréviaire), Notes, Comment Adam et Ève furent faits par Dieu : ce qu'il leur arriva dans le Paradis jusqu'à ce qu'ils en furent déterrés à cause du péché, p. 165-166.

t'en iras par les sertões comme ton homonyme de Lisbonne²⁴⁶ à faire pénitence, à prêcher mon Evangile et les Écritures Sacrées : tu souffriras des persécutions et des mauvais traitements de la part des hérétiques, que tu rendras par des bienfaits versés là où tu passeras : tu auras, comme Pierre, Paul et tous mes saints disciples, ton peuple qui te suivra et dont tu seras le guide : je te remplirai de pouvoir sur terre et tu seras et tes adeptes seront pleins de grâce dans la vie éternelle'. »²⁴⁷ Parmi les populations de l'arrière-pays brésilien, les récits de visions de lumières dans le ciel fait partie de la culture et reçoit une explication du folklore populaire qui nous intéresse particulièrement. Le Pèlerin semble avoir été profondément affecté par le spectacle lumineux qui précéda sa prédication dans une ferme où des milliers de personnes l'attendaient. Ces lumières sont interprétées par ces populations comme venant leur signaler des endroits où se trouvent des gisements d'or et des trésors cachés. Elles les nomment *la mère de l'or*. La croyance populaire dit qu'il ne faut pas pointer du doigt la lumière. Benício rapporte que le Pèlerin leva le bras, accompagnant la montée de la lumière, ce qui démontre qu'il identifia la lumière à une manifestation tenue pour maternelle par la culture.

²⁴⁶ Saint Antoine de Padoue, dit aussi de Lisbonne, ville où il est né et dont il est le Saint Patron.

²⁴⁷ BENICIO, Manoel. *O Rei dos jagunços (Le Roi des jagunços)* in AZEVEDO, Silvia Maria. *O Rei dos Jagunços de Manuel Benício, entre ficção e história (Le Roi des jagunços de Manoel Benício, entre fiction et histoire)*. São Paulo, EDUSP, 2003, p. 103-104.

CHAPITRE V

La personnalité mystique d'Antonio Conselheiro.

L'histoire, on l'a dit, privilégia la personnalité politique du Conseiller en détriment de sa personnalité mystique. Pour bien prendre la mesure de son insertion de sujet dans son action dans la Culture, il nous faut examiner sa personnalité mystique à la lumière de la psychanalyse. Il s'agit pour nous de déterminer si nous pouvons le définir comme soumis à une authentique démarche mystique, pouvant être mise en relation avec les coordonnées de la mélancolie. Cette démarche nous permettra de relever les réseaux signifiants qu'il prit au texte biblique pour traiter son désarroi psychique, que nous supposons de nature mélancolique.

Déterminer sa position mélancolique nous permettra de le situer différemment en tant que *meneur* dans son rapport à la foule.

Cette interrogation nous amènera à reconnaître avec Freud l'objet maternel caché dans l'idée de Dieu ; sa conversion comme permutation d'objet : il mettra Dieu à la place de l'Autre décevant de la mélancolie par un acte de foi et permettant le triomphe sur l'objet et le renversement dans la manie. Il mettra le texte biblique à la place de l'instance symbolique, comme trésor de signifiants déjà articulés dans la Culture, comme réponse au désaïde, produit de l'illusion.

Abordons d'abord la question en nous demandant si les éléments que l'histoire retint de sa vie religieuse correspondent aux coordonnées de la mystique pour la psychanalyse.

5.1. Le Pèlerin et les coordonnées de la mystique dégagées par la psychanalyse.

La mystique en tant qu'objet scientifique est en plein essor à la fin du 19^{ème}, et au début du 20^{ème} siècle, avec une multiplicité d'approches de l'ethnosociologie, de la phénoménologie, de l'histoire littéraire et de la philosophie. La psychanalyse entre avec Freud dans ce débat sur la mystique à partir d'un contexte intellectuel particulièrement riche : *« Cette abondante production comporte des positions très différentes, mais elle semble avoir ceci de commun qu'on y rattache la mystique à la mentalité primitive, à une tradition marginale et menacée au sein des Églises, ou à une intuition devenue étrangère à l'entendement, ou bien encore à un Orient où se lèverait le soleil du 'sens' alors qu'il se couche en Occident : la mystique y a d'abord pour lieu un ailleurs et pour signe une anti-société qui représenterait pourtant le fonds initial de l'homme. De cette période date une façon d'envisager et de définir la mystique qui s'impose encore à nous. C'est dans ce climat que se situe la réaction de Freud. »*²⁴⁸ C'est dans cette ambiance intellectuelle que l'écrivain Romain Rolland, prix Nobel de littérature en 1915, écrit à Freud une critique de *L'avenir d'une illusion*. Intéressé par l'Inde, qu'il aidera à faire connaître en Occident, il regrette que Freud n'ait pas tenu compte d'un sentiment spécifique, qu'il affirme partager avec des milliers de personnes. Freud expose ainsi la polémique avec l'écrivain : *« L'un de ces hommes distingués se déclare dans ses lettres mon ami. Je lui avais adressé mon petit écrit qui traite la religion comme une illusion et il reproduit qu'il serait entièrement d'accord avec mon jugement sur la religion, mais qu'il regrettait que je n'eusse pas pris en compte la source véritable de la religiosité. »*²⁴⁹ La réaction de Freud aux propos de Romain Rolland inaugure le grand texte de l'Anthropologie psychanalytique, *Le malaise dans la culture*, de 1929 : *« Celle-ci, dit-il, est un sentiment particulier qui n'a jamais coutume de le quitter lui-même, qu'il a trouvé confirmé par beaucoup d'autres et qu'il est en droit de présupposer chez des millions d'humains. Sentiment comme de quelque chose de sans frontières, sans borne, pour ainsi dire 'océanique'. »*²⁵⁰ Le sentiment océanique existerait tout simplement, serait déjà là : *« Selon lui, ce sentiment est un fait purement subjectif, pas un article de foi ; aucune assurance de survie personnelle ne s'y rattache, mais il est la source de l'énergie religieuse,*

²⁴⁸ CERTEAU, Michel de. « Mystique », in Collectif, *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1932-1995.

²⁴⁹ FREUD, Sigmund. « Le malaise dans la culture », in *Œuvres Complètes*, vol. XVIII, PUF, 1994, p. 249.

²⁵⁰ *Ibidem*.

qui est captée, dirigée dans des canaux déterminés et certainement même absorbée en totalité par les diverses Eglises et systèmes de religion. Sur la seule base de ce sentiment océanique, on est selon lui en droit de se dire religieux, alors même qu'on récuse toute croyance et toute illusion. »²⁵¹ Malgré l'universalité supposée d'un tel sentiment, Freud ne peut le découvrir en lui-même et relève la difficulté de l'élaboration scientifique des sentiments : *« Pour ma part, je ne puis découvrir en moi ce sentiment 'océanique'. Il n'est pas commode de procéder à l'élaboration scientifique des sentiments. On peut tenter de décrire leurs indices physiologiques. Là où cela n'est pas possible – le sentiment océanique lui aussi se soustraira, j'en ai peur, à une telle caractérisation –, il ne reste évidemment rien d'autre à faire qu'à s'en tenir au contenu de représentation qui, associativement, se joint de préférence à ce sentiment. (...) ».*²⁵² Le sentiment océanique est défini ensuite comme sentiment de lien et d'appartenance au monde extérieur : *« Sentiment, donc, d'un lien indissoluble, d'une appartenance à la totalité du monde extérieur. »*²⁵³ Il relève la discordance du supposé sentiment océanique avec toute son élaboration clinique : *« L'idée que l'être humain, par un sentiment immédiat, orienté dans cette direction depuis le début, serait censé avoir connaissance qu'il est en corrélation avec le monde environnant, paraît si étrange, s'insère si mal dans la trame de notre psychologie, qu'on peut à bon droit être tenté de proposer une dérivation psychanalytique, c'est-à-dire génétique, d'un tel sentiment. »*²⁵⁴

C'est dans la formation du moi que Freud trouvera l'explication pour ce sentiment sans bornes. Il serait la survivance d'un état précoce du moi : *« Nous disposons alors du cheminement de pensée suivant : normalement, rien n'est pour nous plus assuré que le sentiment de notre soi, de notre moi propre. Ce moi nous apparaît autonome, unitaire, bien démarqué de tout le reste. Que cette apparence soit un leurre, qu'au contraire le moi se continue vers l'intérieur, sans frontière tranchée, dans un être animique inconscient que nous qualifions de ça, auquel il sert en quelque sorte de façade, c'est ce que nous a enseigné, la première, la recherche psychanalytique, qui nous est encore redevable de nombreuses informations sur le rapport du moi au ça. »*²⁵⁵

Le sentiment d'étrangeté de Freud par rapport à la mystique, qu'il considère impénétrable pour lui, et une certaine forme de rejet, conduit P.-L. Assoun à situer comme

²⁵¹ *Idem*, p. 249-250.

²⁵² *Idem*, p. 250

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ *Idem*, p. 251.

²⁵⁵ *Ibidem*.

une posture freudienne son abord de la mystique : « *Il s'agit pour nous de définir le rapport de Freud à la mystique, aux divers points de vue que celui-ci comporte. Ce projet général suppose une sorte de modélisation des niveaux où la chose analytique rencontre le phénomène mystique. L'erreur serait en effet de définir d'emblée un concept général de 'mysticisme' pour y confronter ensuite ce qu'en dit Freud. Il importe plutôt d'en rester au ras de la démarche proprement freudienne et de repérer les lieux où le phénomène mystique se manifeste à son horizon : c'est, en ce sens, la posture de Freud face au phénomène mystique que nous examinerons.* »²⁵⁶ Un tel horizon réside dans la parenté entre la mystique chrétienne et la mélancolie, dont notre cas – clinique du sujet et clinique du social – est emblématique.

Pour aborder la question du mysticisme du Pèlerin dans une perspective d'Anthropologie psychanalytique, nous suivrons la méthodologie dégagée de cette posture de Freud par P.-L. Assoun, notamment dans ses développements sur Freud et la mystique²⁵⁷. Nous interrogerons la rencontre entre la chose analytique et le phénomène mystique dans la biographie du Conseiller. Il s'agit pour nous de repérer la nature de l'engagement du Pèlerin pour dresser un portrait de sa personnalité mystique.

P.-L. Assoun procède à un commentaire de la définition de la mystique dans le *Vocabulaire de philosophie* de Lalande : « *Croyance à la possibilité d'une union intime et directe de l'esprit humain au principe fondamental de l'être, union constituant à la fois un mode d'existence et un mode de connaissance étrangers et supérieurs à l'existence et à la connaissance normales.* »²⁵⁸. Cette union au principe fondamental de l'être doit faire l'objet d'une croyance : « *Il y a position mystique lorsqu'il y a adhésion subjective ('croyance') à la possibilité d'une union de l'esprit ou du sujet au 'principe fondamental de l'être'.* »²⁵⁹

P.-L. Assoun distingue deux plans qui se trouvent mêlés dans cette définition : le plan de la connaissance et celui du vécu, implicites dans la référence à une expérience ou un mode d'existence. La mystique sera encore définie chez Lalande comme la conséquence de cette croyance : « *Ensemble des dispositions affectives, intellectuelles et morales qui se rattachent à cette croyance. (...) Sous ce second aspect, la 'mystique' renvoie à un type de processus*

²⁵⁶ ASSOUN, P.-L. *L'entendement freudien*, Gallimard, Paris, 1984, p. 102.

²⁵⁷ In *L'entendement freudien*, op. cit.

²⁵⁸ « Mystique » in LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, éd. Félix Alcan (1926), t. I, p. 496 ; cité par ASSOUN, P.-L. *L'entendement freudien*, op. cit., p. 102.

²⁵⁹ *Ibidem*.

finalisé, structuré par un 'ensemble de pratiques' conduisant à un 'état' déterminé. »²⁶⁰ Une connaissance s'extrait de cet état. Elle sera codifiée « par des doctrines exprimant les connaissances qui en sont considérées comme le fruit. (...) On parlera de mystique en ce second sens quand sont réunis l'ensemble des phénomènes présentés en même temps comme les finalités de l'expérience vécue et construite, soit l'aspiration à l'absolu, l'effort de purification et l'ascèse, l'extase, le retour sur la vie intérieure et l'orientation nouvelle du jugement et de la conduite, la réalisation ... de la vie parfaite. C'est par ce biais axiologique que la mystique rejoint l'ambition propre à l'expérience religieuse, mais par ses voies profondément originales. »²⁶¹ La méthodologie freudienne permet la vérification des implications de la mystique : « Cette mise au point nous suffit pour instruire notre confrontation, munis d'un outil d'investigation méthodique dont la fonctionnalité nous épargnera toute réduction quant à l'interprétation des enjeux de la rencontre. »²⁶²

Du point de vue de la connaissance, le vécu mystique produit un mode de connaissance de l'objet : « une certaine conception de la connaissance, c'est-à-dire des relations entre subjectivité et objectivité – de type unioniste dont il reste d'ailleurs à préciser les modalités : dans une certaine mesure, c'est même là l'aspect déterminant du problème de la mystique, en ce sens qu'en dernière instance la position mystique repose sur un certain mode de rationalité sujet-objet qui ressortit à la Théorie de la Connaissance (l'Erkenntnistheorie). »²⁶³

Les deux Manuscrits du Pèlerin Antonio Vicente Mendes Maciel constituent une élaboration sur la Nouvelle Alliance de Dieu avec les hommes, où Marie est la nouvelle arche. Une spiritualité mariale s'élabore à partir de l'histoire de Jésus racontée par la subjectivité de sa mère, Marie, démontrant un mode de connaissance de l'objet maternel. Ensuite la mystique implique une expérience, ou un vécu « caractérisé par une appréhension au plan de l'affection du sujet vivant lui-même de ce qui est justement supposé résolu au plan de la connaissance – soit les 'noces spirituelles' du sujet avec l'objet. »²⁶⁴ L'expérience mystique se caractérise aussi d'être multiple, car elle est de nature affective, intellectuelle et

²⁶⁰ *Ibidem.*

²⁶¹ « Mystique » in LALANDE, A., *op. cit.*, p. 496 ; cité par ASSOUN, P.-L., *L'entendement freudien, op. cit.*, p. 102.

²⁶² ASSOUN, Paul-Laurent, « Freud et la mystique », in *L'entendement freudien*, Gallimard, Paris, 1984, p. 103.

²⁶³ *Ibidem.*

²⁶⁴ *Ibidem.*

morale, mais unitaire en même temps « *en ce qu'elle est tout simplement de jouissance, puisque l'union du sujet et de l'objet se vit comme plaisir à la fois spiritualisé et concret.* »²⁶⁵

La mystique implique encore une dimension psychologique, et c'est ce qui nous intéressera le plus dans la dernière partie de ce travail. Effectivement, la recherche d'une révision diagnostique nous conduit à interroger la psychologie mystique du Pèlerin à partir de ses écrits. C'est cette interrogation du seul document émanant directement de lui qui nous mit sur la piste de la mélancolie, dans ce que nous pouvons y lire sur le rapport sujet-objet: « *La jouissance dont il se recommande, si elle a pour lieu le sujet qui l'expérimente, se veut aussi fusion identitaire avec l'objet qui semble aussi bien posséder le sujet et, comble du paradoxe, 'le jouir'. C'est donc plutôt d'une expérience sans sujet que l'expérience mystique procède, à cela près que c'est au compte du sujet que se produit la jouissance.* »²⁶⁶

Finalement, la mystique implique une forme particulière de religiosité issue du rapport entre la croyance et son objet de référence, soit le principe fondamental de l'être, et à l'expérience de cet objet : « *Ce principe suprême auquel l'une et l'autre s'adressent fait l'objet d'une évaluation superlative.* »²⁶⁷

Pratiquement tous les principaux aspects du mysticisme sont clairement présents et de manière raisonnée et logique dans la biographie et les écrits du Pèlerin : la croyance à un principe fondamental de l'être, l'ensemble des dispositions conséquentes à cette croyance, la mise en place d'une ascèse tendant au perfectionnement intérieur requis pour cette union, et la production d'une connaissance de l'objet exprimée dans la première partie du Ms1897.

L'inscription sociale d'une position mystique dépend des conditions historiques et culturelles particulières assurant la reconnaissance d'une expérience inédite : « *Quoi qu'on pense de la mystique, et même si l'on y reconnaît l'émergence d'une réalité universelle ou absolue, on ne peut en traiter qu'en fonction d'une situation culturelle et historique particulière. Qu'il s'agisse du chamanisme, de l'hindouisme ou de Maître Eckhart, l'Occidental a une manière à lui de l'envisager. Il en parle de quelque part. On ne saurait donc entériner la fiction d'un discours universel sur la mystique, oubliant que l'Indien,*

²⁶⁵ *Idem*, p. 103-104.

²⁶⁶ *Idem*, p. 104.

²⁶⁷ *Ibidem*.

*l'Africain ou l'Indonésien n'ont ni la même conception ni la même pratique de ce que nous appelons de ce nom. »*²⁶⁸

Nous avons vu les conditions culturelles particulières qui façonnèrent le personnage historique d'Antonio Conselheiro. La *théorie de la dégénérescence*, la *psychologie des foules* et les conséquences désastreuses de la Guerre de Canudos eurent deux effets majeurs sur l'établissement de la biographie du Pèlerin : une mise en évidence de sa personnalité politique, valorisant les aspects accréditant le diagnostic de paranoïa, et le subséquent effacement de sa stature mystique. Par ailleurs, une ambiguïté propre à la mystique même se fait jour dans l'analyse de notre objet. Tandis que le culte des saints catholiques – caractéristique du catholicisme portugais et probablement survivance de l'origine totémique de la religion – est une spiritualité centrée sur l'imitation de leurs exemples et où l'aspect ascétique est valorisé, la mystique en tant qu'objet scientifique est alors conçue comme marginale et antisociale. Nous retrouvons par deux fois la problématique totémique dans l'histoire de ce lien social : dans une mise à distance du Pèlerin par rapport au meurtre du père, et dans une cérémonie appelée le *baiser des images*. Toute personne arrivant à Canudos se devait de déposer ses images pieuses, correspondant souvent à des dévotions familiales. Ces images ressortaient toutes au moment d'une cérémonie, qu'Euclides da Cunha pensait être la création du Pèlerin, mais qui existait déjà avant lui dans le catholicisme populaire : « *Les prières, en général, se prolongeaient. Après avoir fait passer successivement tous les grains de rosaires, parcouru toute l'échelle des répons, chanté toutes les louanges à Dieu, il restait une cérémonie finale, conclusion obligatoire des dévotions. (...) Antonio Beato, le sacristain, prenait un crucifix, le contemplait avec le regard vague d'un fakir en extase, le serrait sur sa poitrine et, en se prosternant, lui donnait un baiser prolongé ; puis il le remettrait d'un geste amolli au fidèle le plus rapproché qui copiait exactement la respectueuse mimique. Le même cérémonial se répétait pour la Sainte Vierge, puis pour le Bon Jésus, et ensuite successivement pour tous les saints, tous les scapulaires, toutes les amulettes. Ces Images, lentement remises à la multitude, passaient, une à une, dans toutes les mains, sur toutes les bouches, contre toutes les poitrines. On entendait le bruissement des innombrables baisers et, dans un crescendo qui supplantait cette sourde assonance, le son indistinct de préceptes balbutiés à mi-voix, des mea-culpa anxieusement contenus dans des cœurs palpitants, premières exclamations étouffées, encore réprimées pour ne pas troubler*

²⁶⁸ CERTEAU, Michel de. Article « Mystique » in *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, p. 805.

le déroulement de la solennité. (...) On entendait des paroles moitié pieuses, moitié colériques, ou des cris lancinants ; on voyait des gestes impulsifs d'illuminés, et des évanouissements. Serrant sur leur cœur les images dégoûtantes de salive, des femmes hallucinées tombaient en se débattant dans de violentes contorsions hystériques ; des enfants impressionnables éclataient en sanglots : et au milieu des crépitements, des tintements et du tapage d'armes entrechoquées, le groupe des énergiques lutteurs vibrail aussi, gagné par cette aura démente, subissant cet ictus stupéfiant qui est l'explosion furieuse d'un mysticisme barbare. Mais soudain cessait le tumulte. Tous se tenaient haletants, les yeux fixés sur l'extrémité du hangar qui se trouvait près de la porte du Sanctuaire ; elle s'était ouverte et la singulière figure d'Antonio Conselheiro venait d'y paraître. S'approchant d'une petite table, il commençait à prêcher. »²⁶⁹

Est reconnue comme mystique « une connaissance expérimentale qui s'est lentement détachée de la théologie traditionnelle ou des institutions ecclésiales et qui se caractérise par la conscience, acquise ou reçue, d'une passivité comblante où le moi se perd en Dieu. En d'autres termes, devient mystique ce qui s'écarte des voies normales ou ordinaires ; ce qui ne s'inscrit plus dans l'unité sociale d'une foi ou de références religieuses, mais en marge d'une société qui se laïcise et d'un savoir qui se constitue des objets scientifiques ; ce qui apparaît donc simultanément dans la forme de faits extraordinaires, voire étranges, et d'une relation avec un Dieu caché ('mystique', en grec, veut dire 'caché'), dont les signes publics pâlissent, s'éteignent, ou même cessent tout à fait d'être croyables. »²⁷⁰

Le Conseiller donna clairement à voir la marginalité de son vécu mystique, pratiquant dès le départ, par sa transformation physique, l'imitation du Christ souffrant, identification qui s'accorde bien avec la clinique de la mélancolie : « Il y provoqua une curiosité générale par son étrange physionomie : visage éteint, rigide comme un masque, sans sourire, sans regards, sous des paupières baissées dans des orbites profondes ; son aspect de déterré était répugnant et son vêtement des plus singuliers : une blouse longue comme un linceul noir, des longs cheveux lisses et poussiéreux tombant sur les épaules, et s'emmêlant dans les poils durs d'une barbe négligée qui descendait jusqu'à la taille. »²⁷¹ Ses moindres faits et gestes quotidiens montraient sa différence et témoignaient aux sertanejos de l'authenticité de sa démarche, car quelques prodiges se vérifiaient dans son entourage : « Il donnait l'exemple et

²⁶⁹ CUNHA, Euclides da. *Les Terres de Canudos (Os Sertões)*, Caravela, Rio de Janeiro, 1947, p. 139-140.

²⁷⁰ CERTEAU, Michel de, *op. cit.*, p. 805.

²⁷¹ CUNHA, Euclides. *Les terres de Canudos*, *op. cit.*, p. 118-119.

faisait constater par ses fidèles les plus intimes qu'il s'alimentait chaque jour avec une soucoupe de farine. On raconte qu'il reçut une fois la visite d'un riche croyant des environs. Il partagea avec lui son frugal repas et, miracle qui troubla tout le village, l'invité quitta le minuscule banquet, repu, gavé, comme s'il sortait d'un superbe festin. »²⁷²

Sa bizarrerie et sa discordance avec les mœurs religieuses de la société patriarcale furent mises sur le compte de symptômes de discordance psychotique avec la réalité. Maximiliano José Ribeiro écrit au *Journal de Notícias* pour raconter sa rencontre avec le Pèlerin en 1876. Il commence sa lettre disant qu'il avait jugé nécessaire de donner son opinion sur les événements : *« Je le connais [le Conseiller] personnellement. (...) en raison d'un problème de santé je suis parti de cette capitale vers les bains du Sipó, et passant par le hameau du Bon Jésus, à Itapicuru, s'y trouvait le Conseiller. Je lui rendis visite par curiosité, étant reçu affectueusement par lui-même. Sa conversation est agréable. Il avait pour l'abriter une maison immonde sans aucun meuble où je pusse m'asseoir. Ma visite dura seulement 10 minutes. Dans ses pratiques il ne conseille que le bien du peuple ; si celui-ci l'accompagne c'est parce qu'il le veut bien, je me suis informé de ce fait de manière détaillée. Dans son pèlerinage il n'apporta que des bénéfices, bâtissant des temples et des cimetières, dont je connais un très beau et élégant temple au Bon Jésus, un autre à Mocambo, un autre à Reine des Anges, et un cimetière dans la ville de Ribeira do Pau Grande. En quoi donc ce citoyen est-il offensif ? À qui a-t-il fait du mal ? Je considère le curé (...) capable de rendre les personnes qui l'accompagnent à leurs familles. Le Conseiller conseille au peuple de ne pas abandonner leurs foyers à cause de lui ; le peuple récalcitrant à cet ordre l'accompagne par la force du fanatisme. C'est un homme honorable, étant donné que s'il voulait être riche il le serait du jour au lendemain, mais il n'accepte que la nourriture. Le gouvernement peut très bien faire rentrer les gens chez eux, avec des moyens doux, bénéficiant ainsi à beaucoup de familles abandonnées, et comme je viens de dire, je considère très capable le curé Agripino Borges. Votre lecteur assidu – Maximiliano José Ribeiro. »²⁷³*

Le jeûne est une des figures d'ascèse mises en place par le Pèlerin ; remarquons qu'on peut le considérer comme l'introjection du *rien* qui caractérise un rapport à l'objet compatible avec la mélancolie.

La pratique du jeûne semble avoir été courante parmi les adeptes du Pèlerin et c'est à partir du savoir sur le jeûne, sur un nom-du-père donc bordant la jouissance, que des

²⁷² *Idem*, p. 119.

²⁷³ RIBEIRO, Maximiano José. Témoignage, *Jornal de Notícias*, le 16 juin 1898. Document H4, Archive Calasans.

envoyés de l'autorité ecclésiastique furent violemment interpellés par les *sertanejos* à Canudos. En effet, l'Église avait pris le parti d'une réaffirmation de son autorité en envoyant deux frères Capucins, dans une tentative de remise en ordre trop tardive, la *foule* l'ayant déjà destituée de la place de *supposée savoir* sur le *Nom-du-Père*. Cette mission des frères Capucins en Mai 1895 fut un désastre de politique religieuse. Ce sera pourtant un événement décisif, comme nous le verrons dans l'analyse des Manuscrits.

La mise en évidence d'une ascèse raisonnée et articulée dans le texte biblique, aboutissant à l'élaboration d'une spiritualité mariale conçue pour enseigner la vie du Christ, témoigne d'une position mystique authentique. C'est la rigueur de l'ascèse du Pèlerin qui paraîtra étrange à ses contemporains.

Nous verrons aussi, avec Lambotte, que la mélancolie est tout-à-fait compatible avec la biographie du Pèlerin, et que par son ascèse il put traiter son malaise psychique. L'analyse de son ascèse accrédite aussi bien le vécu mystique que la forclusion. C'est par un acte de foi, qu'il indique dans le Ms1895, qu'il adhère au discours évangélique, le mettant à la place du 'A', trésor des signifiants. Il s'emploiera à l'intérieur de ce discours à chercher sans relâche les termes de sa problématique psychique en les articulant à l'intérieur de la logique du texte biblique. Le Pèlerin semble y avoir employé une extrême rigueur.

La reconnaissance et l'insertion sociale de la mystique peuvent permettre à des sujets relevant de la mélancolie une élaboration psychique visant une stabilisation. Nous pouvons suivre la trace d'un travail du signifiant chez le sujet Antonio Vicente et aussi dans la foule. Le meneur et la foule se soutiendront mutuellement pour produire du Nom-du-Père : le Pèlerin, pour suppléer une hypothétique forclusion mélancolique, la foule, pour mettre à la place de l'Empereur un autre Nom-du-Père. Ce travail psychique est clairement repérable et fonde le lien social entre Antonio Conselheiro et la *foule sertaneja*. La société *sertaneja* étant profondément religieuse, il n'est pas étonnant, suivant nos références freudiennes, qu'elle retrouve un Père capable d'incarner Dieu, le père du désaide social.

L'analyse d'Antonio Conselheiro en tant que mystique nous amène à interroger les différents éléments de son ascèse comme autant de pratiques socialement reconnues de traitement de la jouissance. L'aumône, la prière, le jeûne, l'ascèse du regard, de la voix, support de sa mission, sont des pratiques ascétiques qui se réfèrent aux objets de la pulsion, qui se trouvent traités séparément. Le Pèlerin soumet au réseau signifiant du texte biblique les pulsions non maîtrisées, non prises dans le réseau symbolique.

Nous constatons dans la biographie du Pèlerin une absence des aspects les plus spectaculaires de la mystique, tels les extases ou les lévitations. C'est de sa pratique ascétique que nous pouvons prendre la mesure d'un mysticisme concret, inscrit dans le réel de ses constructions pérennisées dans le *sertão*. Il n'y a pas de traces, dans les Manuscrits, d'une expérience mystique d'union avec le principe fondamental de l'être, à la manière de Thérèse d'Avila ou de Jean de la Croix, chers à la littérature psychanalytique. Le Pèlerin ne parle qu'une seule fois, avec pudeur, d'un contact possible avec l'au-delà. Toutes les histoires merveilleuses qu'on raconte à son sujet sont issues de la tradition orale, dont les miracles qui lui sont attribués, et qu'il ne semble pas avoir cautionnés : « *Maciel est finalement devenu l'idole de cette grande population et son effigie occupait une place prééminente dans les amulettes, allant de pair avec le Christ et les Saints du romanisme. Un poil de sa barbe, un fragment de ses ongles possédaient des vertus extraordinaires contre plusieurs maux.* »²⁷⁴

Le langage mystique n'est quand même pas dominant dans ses écrits, pour la bonne raison qu'ils ne constituent pas un essai pour rendre compte de son vécu mystique, mais un enseignement issu d'une ascèse, adressé sans doute à ses adeptes. Tout nous amène à penser, d'après la datation des Manuscrits, que cette adresse fut détournée – par la recrudescence du conflit en 1895 et la Guerre déjà installée en 1897 – pour que ce qu'il établit dans ses écrits vienne démentir justement l'idée de déchaînement délirant et d'hérésie religieuse. Nous pouvons y saisir un mode de connaissance mystique si nous tenons compte des deux Manuscrits comme un *work in progress*, soit deux parties d'une ascèse. À partir de cette considération, nous pouvons suivre l'évolution doctrinale du Pèlerin. Nous retrouvons dans le premier Manuscrit un moment de reconversion religieuse, d'une remise en jeu d'un assentiment inaugural de l'ordre symbolique, comme une réactualisation de la *Bejahung* primordiale. Un mode de connaissance de l'objet sera déployé dans la première partie du Ms1897, où une histoire de Jésus est racontée à travers la subjectivité de sa mère, constituant une spiritualité mariale pouvant être enseignée lors de la pratique du Chapelet. Tout l'enseignement du Pèlerin sera contemplatif. On y relève une prévalence de l'appel à l'imagination ponctuée par la répétition signifiante de longues litanies récitées sur le même ton jusqu'à devenir des sortes de mantras. Il y a au niveau de la foule un traitement de l'imaginaire par le symbolique.

²⁷⁴ SOARES, Henrique Duque-Estrada de Macedo. *A guerra de Canudos*. Rio de Janeiro, Typographia Altina, 1902, p. 31.

Le langage mystique est pourtant présent, démontrant clairement que la démarche religieuse du Pèlerin était bien mystique : « *Oh ! Combien de cœurs heureux dans les plaies de Jésus, comme dans des fournaies ardentes, se sont de la sorte laissé pénétrer du feu de son amour, et ne refuseront pas de Lui consacrer ni les biens, ni la vie, ni eux-mêmes tout entiers ; en vainquant avec une valeur généreuse toutes les difficultés qu'ils rencontreront dans l'observance de la Divine Loi pour l'amour de ce Seigneur qui, étant Dieu, a voulu tant souffrir pour leur amour !* »²⁷⁵ Les plaies furent le réel de Francisca Maria des Plaies, la marâtre maltraitante, qui fut lardée de coups de couteau par Vicente Maciel, le père d'Antonio, dans un accès d'ivresse. Saint François reçu les stigmates du Christ et le Bon Jésus est le Christ crucifié. Marie, la mère de Jésus, et Saint François d'Assise, sont les principales références de la mystique du Pèlerin. Or, il y a une quasi exclusivité des prénoms *Marie* et *Françoise* dans l'environnement féminin immédiat du Pèlerin. *Marie* est le prénom de sa mère, et *Françoise* celui de la marâtre. *Marie* et *Françoise* seront aussi ses deux sœurs, par lesquelles s'est socialisée son expression mystique.

Le diagnostic de paranoïa entraîne, nous l'avons vu, le diagnostic de la *foule* ignorante et infantile, et la signification historique de la Guerre de Canudos. Dans ce cadre idéologique, toute la responsabilité de la Guerre revient au Conseiller. Selon la *psychologie des foules*, l'état de *foule* se caractérise par l'effacement des individualités. C'est précisément dans cette ambiguïté que la *théorie de la dégénérescence* viendra mettre l'accent sur l'étrangeté de ce que le Pèlerin donne à voir de sa pratique ascétique, le discréditant comme candidat à la sainteté. Il y a peut-être d'autres raisons plus enfouies pour qu'il ne soit pas absorbé dans la catégorie des saints. Nous développerons plus loin dans ce travail l'hypothèse de l'origine nouveau-chrétienne d'Antonio Conselheiro, dont nous retrouvons la trace dans sa biographie. La dégénérescence métisse fut toujours soupçonnée d'hérésie latente, à cause des influences diverses des ethnies qui la composent.

Or, nous verrons plus loin, dans la partie sur son ascèse de l'écriture, que selon la théorie analytique nous sommes en droit de lire les Manuscrits du Pèlerin comme passibles de révéler quelques problématiques inconscientes, dont un *motif maternel* suggérant la Mélancolie. Le Pèlerin vivait dans la solitude au milieu de la *foule*, qui se chargeait de le protéger et pas seulement, pensons-nous, des forces de l'ordre. Le désarroi psychique du Pèlerin était visible et, nous verrons dans toute son ascèse qu'il prit son moi comme objet de

²⁷⁵ MACIEL, Antonio Vicente Mendes, Ms1895 (Bréviaire), Notes, 1^{er} Commandement, p. 9-10.

perfectionnement, comme tous les mystiques d'ailleurs, mais que les figures d'ascèse qu'il mit en place nous permettent de déployer sa position mélancolique.

Nous avons vu que Freud ordonne la question de la mystique à partir de l'analyse du *sentiment océanique*, proposé par Romain Rolland comme la source véritable du sentiment religieux. Cette problématique est présentée par Freud dans *Le malaise dans la culture* pour répondre à l'argumentation de son ami. Malgré son apparence trompeuse d'unité et d'autonomie, le moi se prolonge vers l'intérieur, sans rencontrer de limites précises et aussi vers l'extérieur, mais avec des frontières bien définies. Dans un seul cas exceptionnel, selon Freud, les frontières du moi avec l'extérieur s'effacent, celle de la situation amoureuse.

La réflexion freudienne, dans ce texte si dense, se poursuit en interrogeant le développement du moi. Le nourrisson vit encore dans un état d'indifférenciation entre l'intérieur et l'extérieur du corps. Diverses sources d'excitations affluent vers lui, mais c'est à partir de l'expérience d'un objet privilégié que la formation du moi prend son essor, avec la mise en place de la reconnaissance d'un intérieur et d'un extérieur du corps: « *Ce qui lui fait nécessairement la plus grande impression, c'est qu'un certain nombre de sources d'excitations, dans lesquelles il reconnaîtra ultérieurement ses organes du corps, peuvent à tout moment lui adresser des sensations, alors que d'autres se soustraient à lui par moments – parmi elles ce qui est le plus désiré : le sein maternel – et ne sont ramenés à lui que par des cris d'appel à l'aide. Par-là s'oppose au moi pour la première fois un 'objet' en tant que quelque chose qui se trouve 'au dehors' et qui n'est poussé dans le champ phénoménal que par une action particulière. Ce qui donne une nouvelle impulsion au détachement du moi d'avec la masse de sensations, donc à la reconnaissance d'un 'dehors', d'un monde extérieur, ce sont les fréquentes, multiples et inévitables sensations de douleur et de déplaisir que le principe de plaisir, à la domination sans bornes, commande de supprimer et d'éviter.* »²⁷⁶

Les sensations et excitations du moi sont réglées par le principe de plaisir, principe d'homéostasie de l'économie libidinale. L'une des découvertes de Freud, découlant de sa grande découverte de l'Inconscient, est la pérennité des traces mnémoniques. Toute mémoire reste inscrite à jamais dans l'Inconscient. Freud pose alors l'hypothèse que ce sentiment d'indifférenciation d'avant la délimitation du moi peut se conserver à côté du moi adulte et être éprouvé comme un sentiment autonome et originaire : « *S'il nous est permis de faire l'hypothèse que ce sentiment du moi primaire s'est conservé – dans une plus ou*

²⁷⁶FREUD, Sigmund. « Le malaise dans la culture », in *Œuvres Complètes*, vol. XVIII, PUF, 1994. p. 252.

moins grande mesure – dans la vie d’âme de nombreux hommes, il se juxtaposerait, comme une sorte de pendant, au sentiment du moi qui est celui de la maturité, dont les frontières sont plus resserrées et plus tranchées, et les contenus de représentation qui lui conviennent seraient précisément ceux d’une absence de frontières et ceux d’un lien avec le Tout, ceux-là mêmes par lesquels mon ami explicite le sentiment ‘océanique’. »²⁷⁷

Freud reconnaît ainsi la possibilité de l’existence d’un sentiment de l’ordre de l’océanique remontant à une phase précoce du sentiment du moi. Il nous indique comment un tel sentiment peut être considéré comme la source des besoins religieux. Un sentiment ne peut se constituer en source d’énergie que s’il exprime un fort besoin. Les besoins religieux proviennent pour lui du *désaïde* infantile, défini à partir de la prématuration de l’homme, des énigmes que lui pose la vie, de son besoin de défense contre les forces de la nature et du destin. La protection paternelle est pour l’enfant la défense la plus efficace contre ces dangers vitaux. Les doctrines et les promesses de la religion placent dans une Providence le recours au *désaïde* : *« Cette Providence, l’homme du commun ne peut se la représenter autrement que dans la personne d’un père exalté jusqu’au grandiose. Seul un tel père peut connaître les besoins de l’enfant des hommes, être attendri par ses demandes, apaisé par les signes de son repentir. »*²⁷⁸

Dans un texte antérieur, *L’avenir d’une illusion*, de 1927, Freud nous met sur la piste de la mère dans la constitution du père censé protéger contre le *désaïde*, quand il discourt sur les liaisons entre la motivation profonde et la motivation manifeste qui déterminent l’émergence de la religion : *« Ces liaisons ne sont pas difficiles à trouver. Ce sont les relations entre le désaïde de l’enfant et celui de l’adulte, qui le prolonge, si bien que, comme il fallait s’y attendre, la motivation psychanalytique de la formation de la religion devient la contribution infantile à sa motivation manifeste. »*²⁷⁹ Le père du désaïde est néanmoins façonné par le rapport de l’enfant à son premier objet d’amour : *« Vous vous souvenez du choix d’objet selon le type par étayage, dont parle l’analyse ? La libido suit les voies des besoins narcissiques et s’attache aux objets qui en assurent la satisfaction. C’est ainsi que la mère, qui satisfait la faim, devient le premier objet d’amour et certainement aussi la première protection contre tous les dangers indéterminés qui menacent l’enfant dans le monde extérieur, elle devient, osons-nous dire, le premier pare-angoisse. Dans cette fonction,*

²⁷⁷ *Idem*, p. 253.

²⁷⁸ *Idem*, p. 259-260.

²⁷⁹ FREUD, Sigmund. « L’avenir d’une illusion », in *Œuvres Complètes*, PUF, 1994, p. 164.

la mère est bientôt relayée par le Père, plus fort, à qui cette fonction dès lors reste dévolue durant toute l'enfance. »²⁸⁰ Cet objet maternel se trouve donc caché dans l'idée du Dieu des religions, étayée sur le désaïde infantile, et il est possible qu'il constitue l'objet même de la *connaissance cachée*, définition de la mystique. Cet objet maternel caché dans l'idée du Dieu du désaïde peut être corrélé à la problématique de la perte de l'objet et de la désirance de la mère, vérifiée dans la mélancolie – quand l'objet perdu est la mère – et à la problématique de séparation d'avec la mère, vérifiée dans les psychoses. La mère est donc ici le point d'affinité et de convergence entre psychose mélancolique et mystique.

Il est intéressant de noter que l'idée de Dieu comme participant de la fonction maternelle est tout à fait biblique et incluse dans le discours religieux. Nous pouvons la suivre à travers le signifiant *tendresse*, qui est un signifiant du Pèlerin. En effet, la *tendresse* fut rapportée par ses adeptes comme l'une de ses principales caractéristiques. Nous observons cette *tendresse* faire lien social, car ce mode de relation à ses suiveurs est un élément qui attira ses adeptes à lui, élément constituant donc la *foule sertaneja*. Le Pèlerin nous indique lui-même le bien-fondé de cette attribution dans ses écrits, où abondent les mots signifiant la *tendresse*, surtout en ce qui concerne le rapport entre Jésus et Marie, sa mère. Par sa *tendresse*, Dieu est père et mère. Et c'est encore chez Isaïe, principale référence du Pèlerin, que nous retrouvons Dieu dans la fonction maternelle, associée au signifiant *construction*, trait du père sur lequel il se *reconstruira* face aux vicissitudes avec la mère, que nous supposons à l'origine de sa mélancolie : « *Sion avait dit : 'Yahvé m'a abandonnée ; le Seigneur m'a oubliée'. Une femme oublie-t-elle son petit enfant, est-elle sans pitié pour le fils de ses entrailles ? Même si les femmes oublièrent, moi, je ne t'oublierai pas. Vois, je t'ai gravé sur les paumes de mes mains, tes remparts sont devant moi sans cesse. Tes bâtisseurs se hâtent, ceux qui te détruisent et te ravagent vont s'en aller. (...) Et tu sauras que je suis Yahvé, ceux qui espèrent en moi ne seront pas déçus.* »²⁸¹ Le Dieu du Pèlerin est donc un Dieu freudien, prenant la place de la mère par étayage face au désaïde du petit Antonio Vicente.

Lacan quant à lui définit la mystique par rapport à la jouissance féminine. Les mystiques seraient du côté du *pas tout*, de la position féminine donc, et de la jouissance : « *La mystique ce n'est pas du tout ce qui n'est pas la politique. C'est quelque chose de sérieux, sur quoi nous renseignent quelques personnes, et le plus souvent des femmes, ou bien des*

²⁸⁰ *Idem*, p. 164.

²⁸¹ Is. 49, 14-17, 23.

gens doués comme saint Jean de la Croix – parce qu’on n’est pas forcé quand on est mâle, de se mettre du côté du $\forall x\Phi x$. On peut aussi se mettre du côté du pas tout. Il y a des hommes qui sont aussi bien que les femmes. Ça arrive. Et qui du même coup s’en trouvent aussi bien. Malgré, je ne dis pas leur phallus, malgré ce qui les encombre à ce titre, ils entrevoient, ils éprouvent l’idée qu’il doit y avoir une jouissance qui soit au-delà. C’est ça, ce qu’on appelle des mystiques. (...) Cette jouissance qu’on éprouve et dont on ne sait rien, n’est-ce pas ce qui nous met sur la voie de l’ex-sistence ? Et pourquoi ne pas interpréter une face de l’Autre, la face Dieu, comme supportée par la jouissance féminine ? Comme tout ça se produit grâce à l’être de la signifiance, et que cet être n’a d’autre lieu que le lieu de l’Autre que je désigne du grand A, on voit la biglerie de ce qui se passe. Et comme c’est là aussi que s’inscrit la fonction du père en tant que c’est à elle que se rapporte la castration, on voit que ça ne fait pas deux Dieu, mais que ça n’en fait pas non plus un seul. »²⁸² A partir de la formulation de Lacan, il est possible d’inférer une identification du mélancolique à la jouissance de la mère, objet perdu, dont la recherche conduit au vécu mystique.

La lecture par Markos Zafiroopoulos²⁸³ des *Complexes familiaux* de Lacan (1938), dans une perspective d’anthropologie psychanalytique, soutient notre hypothèse, et conduira notre étude de la conjoncture familiale, que le Pèlerin nous présente sous le thème de la Sainte Famille. Les complexes de sevrage et d’intrusion viennent éclairer la subjectivité du Conseiller mise en tension avec l’arrivée d’une sœur puînée lorsqu’Antonio Vicente avait l’âge d’un an et un mois. Nous pouvons supposer une conjonction des deux complexes à un âge précoce. Le complexe d’intrusion garde toute sa pertinence quand nous prenons en compte la qualité du sentiment social du Pèlerin. Il institue une communauté de frères, mais sera appelé, contre son gré, semble-t-il, *Notre père*. Ceci n’est pas vu par Freud comme une discordance, mais plutôt comme une exigence pour l’existence même de la foule, où tous doivent être égaux : « (...) mais pour ce que nous nous proposons actuellement, il suffit que nous revenions à ce seul et unique point, à savoir qu’est exigée la réalisation conséquente de l’égalisation. (...) Mais n’oublions pas maintenant que l’exigence d’égalité de la foule vaut seulement pour ses individus pris isolément et non pour le meneur. Tous ces individus pris isolément doivent être égaux les uns par rapport aux autres, mais tous veulent être dominés par un seul. Beaucoup d’égaux qui peuvent s’identifier les uns aux autres et un seul et unique supérieur à eux tous, telle est la situation que nous trouvons réalisée dans la foule capable de

²⁸² LACAN, Jacques. *Le Séminaire XX, Encore (1972-1973)*. Paris, Seuil, 1975, p. 70-71.

²⁸³ ZAFIROPOULOS, Markos. *Lacan et les sciences sociales, le déclin du père (1938-1953)*. Paris, Puf, 2001.

vivre. *Risquons-nous donc à corriger l'affirmation de Trotter : l'homme est un animal de troupeau, en disant qu'il serait plutôt un animal de horde, être individuel d'une horde menée par un chef.* »²⁸⁴ Or, cette réédition de la horde primitive est une situation potentiellement explosive dans le sens où le meurtre du père peut toujours redevenir efficient, dit Freud, par exemple lorsqu'il évoque le destin de Moïse.

Le Pèlerin avait une étrange connaissance de la structure religieuse et du malaise qui font mouvoir la société. Il mit en place une représentation totémique, à notre avis pour se protéger de la répétition du meurtre du père.

Toutes ces coordonnées de la psychanalyse sont articulées dans l'ascèse du Pèlerin, démontrant qu'il considérait sa souffrance psychique comme relevant du péché et appelant à la pénitence. C'était son « défaut fondamental » et il mit tout en œuvre pour trouver une solution au désarroi, que nous supposons de nature mélancolique. Le péché originel c'est le refus de Dieu, homologue à un refus du père et de sa loi dans la théorie psychanalytique. Freud relève que pour la doctrine chrétienne le péché originel est une insoumission à la loi paternelle : « *Dans le mythe chrétien, le péché originel de l'homme est indubitablement un péché contre Dieu le père.* »²⁸⁵ Ce point de doctrine est assez explicite et nous verrons le Pèlerin parler de manière tout à fait orthodoxe du péché originel.

Après avoir situé, avec Freud, l'origine du sentiment religieux dans la formation du moi, nous verrons que la mélancolie et la forclusion se situent également au moment de la formation précoce du moi. Cette confluence permettra tout le long de ce travail d'établir la clinique particulière du sujet Antonio Vicente.

Les déterminations culturelles de la vie d'Antonio Vicente à Quixeramobim révèlent les chemins vers la mère dans sa position religieuse et aussi son mode d'action dans la Culture.

²⁸⁴ FREUD, Sigmund. « Psychologie des foules et analyse du moi » in *Essais de Psychanalyse*, Paris, Payot, 1981, p. 187-188.

²⁸⁵ FREUD, Sigmund. *Totem et tabou*. Paris, Gallimard, 1993, p. 307.

5.2. Antonio Vicente, un nouveau-chrétien de Quixeramobim ?

Définir l'environnement religieux du Pèlerin à la recherche de sa personnalité mystique nous amène à rencontrer partout le signifiant *Saint François*.

Parlons d'abord du fleuve Saint François, car son cours définit une aire culturelle et géographique où se déroule l'histoire religieuse que nous essayons de mieux cerner.

Le fleuve-mer, comme le nomment les riverains, parcourt 2814 km, étant l'un des plus grands cours d'eau du pays et de l'Amérique du Sud. Dès la première année de la reconnaissance de la côte du Brésil tout juste découvert par les Portugais²⁸⁶, Américo Vespúcio navigua sur son embouchure le 4 octobre 1501. A la date de la fête de Saint François, le *Vieux Chico*, comme il est encore affectueusement appelé, reçut son nom en hommage au saint italien. Euclides da Cunha écrit sur l'importance du grand fleuve pour le définir comme un trait d'union national : « *Les chemins directs et normaux de la côte rendus impossibles (ils étaient plus courts, mais interrompus par les parois rocheuses des monts ou gênés par les forêts), l'accès vers l'intérieur se faisait par le grand fleuve. Ouvrant aux explorateurs les deux seules entrées, la source et l'embouchure, menant les hommes du sud au-devant des hommes du nord, il se présente, dès le début, sous l'aspect d'un unificateur ethnique, d'un long trait d'union entre ces deux sociétés qui ne se connaissaient pas. Car, d'origines les plus diverses, provenant de points très différents, les allogènes qui parvenaient au cœur de cette région en revenaient rarement (...) A la fécondité rare du sol tapissé de pâturages naturels, il ne manquait même pas un élément essentiel, le sel, que l'on trouve dans les marécages saumâtres des remblais. Ainsi favorisée, une vaste zone d'élevage de bétail se constitua ; dès l'aube du XVIII^e siècle, elle s'étendait déjà, des limites septentrionales de Minas à Goyaz, au Piauí, aux extrémités du Maranhão, au Ceará, par l'ouest et le nord et jusqu'aux chaînes des montagnes, près des terres cultivées de Bahia, à l'est.* »²⁸⁷

L'homologie frappante entre la subjectivité religieuse d'Antonio Vicente et la Culture *sertaneja* fait l'intérêt inépuisable d'*Os Sertões* et définit son histoire comme un objet de choix pour l'Anthropologie psychanalytique. « Saint François » est un signifiant du lien social : « *Les conquêtes, de part et d'autre du méridien, peu favorables à la dispersion,*

²⁸⁶ Le Brésil fut découvert par les Portugais en 1500.

²⁸⁷ CUNHA, Euclides da, *Les Terres de Canudos (Os Sertões)*, Caravela, Rio de Janeiro, 1947, p. 77-78.

facilitaient plutôt le mélange de ceux qui venaient des extrémités du pays. Elles les liaient dans l'espace et dans le temps. Etablissant à l'intérieur le rapprochement des populations, ce qui, en partie, manquait encore sur la côte, une société rude surgissait entre ceux du nord qui luttèrent pour l'autonomie de la patrie naissante et ceux du sud qui élargissaient leurs zones d'occupation, tous deux se ravitaillant également sur les troupeaux bien nourris qui montaient vers le fleuve das Velhas²⁸⁸ ou descendaient jusqu'aux sources du Parnahyba. Incomprise et oubliée, cette société est le fondement solide de notre nationalité. »²⁸⁹ Ce lien de communication créa dans toute la région parcourue par le Vieux Chico une aire culturelle où se situent les sertanejos, dont Antonio Vicente, de Quixeramobim : « Chemin naturel des populations du centre, le Saint François reçu et incorpora, au fur et à mesure, à son patrimoine mythique les légendes et les animaux nocturnes de plusieurs régions du sertão. D'où le fait que nous retrouvons, intégrant le folklore et la mythologie des rives saint franciscaine, des vers, des chansons, des légendes et les 'animaux' des plantations de canne à sucre bahianaises, des fermes de bétail du Minas, des mines du Goiás, des caatingas du Pernambouco, des plantations de café de São Paulo, des étables du Piauí et du bassin amazonien. A force d'être la voie principale de communication entre le Nord, le Centre et le Sud, le São Francisco rassemble dans son folklore un peu de toute la mythologie brésilienne, se présentant comme un catalogue vivant des légendes et croyances du pays. (...) L'unité mythique du Brésil est un fait. Et le fleuve São Francisco, qui pendant la période coloniale s'est constitué en facteur décisif de l'unité territoriale de notre patrie en formation, a exercé, également, une grande influence dans l'unité de ses légendes, mythes et croyances populaires. »²⁹⁰

Le sertão brésilien fut depuis l'origine évangélisé par les Jésuites, les Franciscains et les Oratoriens : « Dans les sertões du fleuve São Francisco œuvrèrent les jésuites et les franciscains (...) mais aussi les capucins français et italiens et les oratoriens (...). Or, aussi bien les capucins que les oratoriens ont une particularité qui les distingue des autres missionnaires : ils dépendent de la Congrégation romaine de la Propagande de la foi, fondée en 1622 précisément pour combattre l'oppression que le 'padroado'²⁹¹ exerçait sur l'action

²⁸⁸ Fleuve « des Vieilles ».

²⁸⁹ CUNHA, Euclides da. *Les terres de Canudos (Os Sertões)*. Rio de Janeiro, Caravelas, 1947, p. 77-78.

²⁹⁰ LINS, Wilson. *O médio São Francisco, uma sociedade de pastores e guerreiros. (Le moyen Saint François. Une société de bergers et de guerriers)*. São Paulo, Editora Nacional, 1983, p. 124.

²⁹¹ Régime de financement de l'entreprise religieuse par l'état monarchique portugais.

*missionnaire en Amérique, en Afrique et en Asie. Capucins et oratoriens sont des « missionnaires apostoliques » et non pas « royaux », ils dépendent du pape et non pas du roi, ils prennent plus de distance par rapport au système colonial. »*²⁹² La présence des Franciscains et des Capucins, qui sont aussi des frères de Saint François, marqua de façon durable le christianisme populaire du *sertão* brésilien. Les Capucins enracinèrent un style de propagande de la foi chrétienne à partir de missions ambulantes dont l'influence fut très grande dès le 17^{ème} siècle. Leur indépendance relative les rendait plus proches du peuple *sertanejo* que ne pouvait l'être les prêtres mêlés à l'entreprise de colonisation.

Les missionnaires ambulants disséminèrent la dévotion au Christ Crucifié, constituant le fonds culturel auquel s'adressa le désaïde *sertanejo*. La dévotion au Bon Jésus, dont la nomination fut donnée par les *sertanejos* à la personne du Pèlerin, est très ancienne et fut pérennisée en premier dans le *sertão* par le franciscain Francisco de Mendonça Mar. Ce frère franciscain s'est enfoncé dans le *sertão* de Bahia portant l'image du Crucifié, jusqu'à ce qu'il trouve, sur les rives du fleuve São Francisco, une grotte dont l'allure d'église, façonnée de manière grandiose par la nature, fit qu'il s'y installa avec la dévotion au Bon Jésus, dont l'image fut adorée dans ce sanctuaire à partir de 1619 et où l'affluence des fidèles n'a cessé de grandir jusqu'à nos jours. La dévotion au Bon Jésus de la *Lapa*²⁹³, présente partout dans le *sertão*, est donc à l'origine issue de la spiritualité franciscaine au Christ Crucifié.

Un autre lieu de pèlerinage important fut fondé à Bahia par le frère italien Apolonio de Todi en 1775. Ce missionnaire institua la dévotion à la Sainte Croix qu'il planta au sommet d'un mont, pas très loin de Canudos. Ce lieu de pèlerinage fut appelé *Monte Santo*²⁹⁴. Un chemin de pierres fut construit par les fidèles pour arriver au sommet du mont, aussi bien que vingt-cinq petites chapelles tout le long des trois mille mètres du parcours, aboutissant à la plus grande église où l'on adore la Sainte Croix. Nous retrouverons plus loin, dans la partie sur l'ascèse, la présence du Pèlerin en personne et avec de très nombreux adeptes, se consacrant à la restauration de quelques chapelles de ce monument religieux, s'y arrêtant vraisemblablement, en 1892, sur son chemin vers l'installation à Canudos.

Dans le *sertão* du Ceará, lieu de naissance du Pèlerin, un autre lieu de dévotion fut fondé par les Franciscains, le sanctuaire de *São Francisco das Chagas* (Saint François des Plaies), dans la ville de Canindé, vers 1758. Ce lieu de dévotion devint le deuxième lieu de

²⁹² HOORNAERT, E. org. *História da Igreja no Brasil (Histoire de l'Église au Brésil)*, vol. 1. Petrópolis, Vozes, 1983, p. 63.

²⁹³ Grotte.

²⁹⁴ Mont saint.

culte à Saint François dans le monde, après Assise. Brígido raconte le passage du Pèlerin par Fortaleza en 1888. Il est venu lui rendre visite dans son bureau. Ils tiennent le dialogue suivant : « *Et maintenant, Maciel, où allez-vous ? – Je vais honorer une promesse que j’ai faite à Saint François à Bahia. – Mais ici ? – Non, dans les sertões du Canindé. Je me dirigerai après vers où m’appellent les malheureux.* »²⁹⁵ Nous avons ici la preuve de la dévotion personnelle du Pèlerin à Saint François.

Le saint fut sans doute l’objet de la dévotion familiale, comme l’atteste la prévalence des prénoms féminins qui déterminent la spiritualité mystique du Pèlerin : Marie et Françoise. Marie, prénom de la mère, pour la dévotion à Notre-Dame, objet de son écrit de 1897 ; Françoise, prénom de la marâtre, substitut maternel qui fut lardée de coups de couteau par Vicente Maciel. Le substitut maternel rejoint ainsi le thème mystique des plaies du Christ dans la mystique chrétienne, où elles sont des lieux où brûle l’amour. Ce sont des fournaies ardentes dans le langage mystique. Le lien anthropologique entre les plaies et la vulve fut établi par l’archéologue Le Roi-Gourhan, et situe encore une fois la mère au centre du vécu mystique du Pèlerin.

Ces trois grands lieux de pèlerinage au *sertão* donnent la mesure de l’influence franciscaine et de la dévotion au Bon Jésus, que nous retrouverons vivantes dans l’histoire qui nous occupe.

L’influence symbolique franciscaine va jusqu’à proposer la solution d’échange du ‘A’. L’objet maternel disparu sera échangé avec une formation du l’A’ de la Culture, soit l’idée d’un Dieu garant absolu de la parole, en qui le mélancolique peut déposer sa confiance par un acte de foi. Le texte biblique sera pris comme un ensemble et comme étant la Loi divine. Le texte devient ‘A’, trésor de signifiants, lieu du symbolique, lieu du langage.

Saint François d’Assise donne l’exemple d’un changement de ‘A’. Après avoir vécu en conflit permanent avec son père, François se dépouille de ses vêtements, et il est couvert par l’évêque d’Assise et déclare renoncer à être le fils de son père terrestre au profit du Père céleste, faisant de cette parole un acte de renaissance. Après s’être identifié à la disparition même de l’objet, au rien du discours mélancolique, Antonio Vicente, par la conversion, fera

²⁹⁵ BENICIO, Manoel. « O Rei dos jagunços (Le Roi des jagunços) » in AZEVEDO, Silvia Maria. *O Rei dos Jagunços de Manuel Benício, entre ficção e história (Le Roi des jagunços de Manoel Benicio, entre fiction et histoire)*. São Paulo, EDUSP, 2003, p. 80.

un changement de même nature, en échangeant l'objet disparu, le 'A' partenaire du moment précoce de la formation du moi.

Les Franciscains furent présents dès le 18^{ème} siècle dans la ville de Quixeramobim. Selon Pordéus : « *Nous ne doutons nullement en affirmant que les franciscains ont eu une maison dans l'ancienne peuplade de Saint Antoine de Quixeramobim et là, dans le dernier quart du XVIII^{ème} siècle ont prêté assistance religieuse au peuple en général, non seulement au siège de la paroisse, comme dans les fermes existantes dans son territoire. Autorisés par les Vicaires, ils administraient les sacrements qu'ils substituaient quelquefois dans les desobrigas*²⁹⁶ *et jusqu'aux offices religieux réalisés dans l'église paroissiale.* »²⁹⁷

Au-delà de l'influence franciscaine, la présence massive de l'Eglise comme agent colonisateur de la couronne portugaise imprima dans les sertões une religiosité profonde et une confusion entre le spirituel et le temporel. La ville de Saint Antoine de Quixeramobim fut emblématique de ces caractéristiques politico-religieuses de la colonisation portugaise.

La fondation même de la ville se fit à partir de la construction d'une église vouée à Saint Antoine, dans les terres données au Capitaine Antonio Dias Ferreira. Pordéus commente : « *Choisissant Saint Antoine comme patronus loci, il ne nous semble pas qu'ait agi ainsi le riche portugais par le simple fait de l'avoir comme saint de son prénom. Il y a d'autres facteurs à considérer aussi. Pas seulement la nationalité, la terre de naissance – la Lisbonne de Saint Antoine. Considérons aussi la dévotion de Dias Ferreira à la famille franciscaine. Cette dévotion était sincère et même ardente. Notre assertion découle de le savoir membre du Tiers-Ordre de Saint François du Recife, comme novice en l'année 1734, et comme profès le 24 février 1739.* »²⁹⁸ La dévotion d'Antonio Dias Ferreira mit l'église au centre de la vie collective à Quixeramobim : « *Selon les dates ici citées, nous vérifions que la Paroisse de Quixeramobim précéda la Commune de 33 ans 6 mois et 28 jours. L'autel y a précédé le pilori de 59 ans, et l'église paroissiale de 100 ans, 8 mois et 29 jours par rapport à la ville. Comme nous avons vu, l'église dans le sertão précédait toujours le pouvoir public.* »²⁹⁹

²⁹⁶ Mission religieuse allant à la rencontre des populations de l'arrière-pays pour les mettre en accord avec les sacrements ; de « désobliger ».

²⁹⁷ PORDÉUS, Ismael. *Escritos sobre Antonio Conselheiro e a matriz de Quixeramobim (Écrits sur Antonio Conselheiro et l'église paroissiale de Quixeramobim)*. Fortaleza, Museu do Ceará/Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2011, p. 75.

²⁹⁸ *Idem*, p. 81.

²⁹⁹ *Idem*, p. 53-54.

Ce mode d'implantation de la colonisation, à l'origine de la fondation de la ville, y généra une confusion bien affirmée entre les affaires religieuses et les affaires politiques. A Quixeramobim il était courant de trouver plusieurs prêtres aux mœurs laïques, vivant en concubinage avec femme et enfants nombreux, s'adonnant à la politique, occupant souvent des charges publiques ; l'utilisation des églises comme lieux de réunions du Conseil Municipal, de réalisation des élections, ou pour les assises du Tribunal. Antonio Conselheiro réagira à ce mélange de genres, source de l'inadéquation des préceptes religieux avec la vie sociale, dont il va promouvoir la justification : « *Tout ceci s'est produit à la Paroisse de Quixeramobim, où le zèle des choses religieuses faisait même objet de postures municipales. (...) Les autorités locales s'associaient toujours aux manifestations religieuses, prêtant leur appui au culte divin. Les pouvoirs spirituel et temporel se confondaient parfois, surtout à l'occasion des assises (júri) et des élections, qui en observance de principes légaux se réalisaient dans la sacristie de l'église paroissiale.* »³⁰⁰

La lecture des documents de l'époque démontre à quel point la manifestation collective de la foi était un trait de la Culture chrétienne du *sertão* brésilien, notamment au Ceará. Ce trait ne fut en aucun cas une innovation du Conseiller. Le peuple de Quixeramobim accourait en masse aux actes religieux collectifs, bien avant sa naissance: « *Dom Luis Antonio dos Santos a trouvé une Paroisse spirituellement travaillée depuis des générations par l'assistance de ses vicaires et prêtres qui y ont résidé. Allant de pair avec ce travail centenaire, il faut considérer aussi le grand œuvre missionnaire. Celui réalisée par Frère Vital de Frascarole a laissé un vif souvenir à la fin du XVIIIème siècle. Les bons sertanejos accouraient de tous les lieux de la paroisse pour écouter les prédications de ce missionnaire capucin de la Province de Saint Joseph, au Pernambouc, et né en Italie en l'année 1749. La ville ne contenant pas le grand nombre de fidèles, il y formaient des campements et, sur place, se livraient à la récitation du rosaire, des litanies, des cantiques, aux jeûnes et autres prières et pénitence. De cette mission paroissiale, qui toucha profondément l'âme simple des sertanejos, la tradition orale garde encore le souvenir de ces jours de foi intense. La foule, dans sa crédulité, vénérât ce fils de Saint François, comme s'il avait été élevé aux honneurs de l'autel.* »³⁰¹

Il arrivait que des populations, souvent très pauvres, se mettent au travail pour la construction d'églises : « *La Chapelle de São Sebastião da Larageira, située à douze ou treize*

³⁰⁰ *Idem*, p. 81.

³⁰¹ *Idem*, p. 85.

lieues de l'église paroissiale, est encore plus en retard que celle de la Barra. Entamée par les habitants de ce lieu, qui sont très pauvres, ils ont seulement fini en noir les murs de la Chapelle, qui est entièrement peinte à la chaux, et le corps de l'église. Elle se trouve couverte et n'a qu'une porte en place, d'où l'on peut évaluer tout le travail accompli dans la chapelle du Saint Martyr, travail qui ne fait que coûter au peuple pauvre. »³⁰²

Les Franciscains furent aussi, dans le sertão, les grands protagonistes de la question de l'enterrement des morts, qui traverse tout le 19ème siècle et caractérise l'action du Pèlerin dans la Culture. L'augmentation de la population dans les villes posa le problème de la salubrité des enterrements dans les églises : *« Il était dans la coutume, dans ces temps reculés, de donner sépulture aux morts dans le sacré. Le peuple tenait comme tel seulement les églises paroissiales, les chapelles ou les maisons de prière. L'église paroissiale de Quixeramobim servit, pendant plus de cent ans, de nécropole aux paroissiens. Nombreuses étaient les catacombes existantes à l'intérieur de ses épais et solides murs en pierre et chaux. Son parquet s'étend sur des centaines et des centaines de sépultures, qui s'avancent vers le parvis et autres environs du temple. »³⁰³*

Conformément à la culture traditionnelle, le traitement de la mort dans le sertão, et notamment dans la Quixeramobim du 19ème siècle, était très ritualisé. L'agonie des mourants était accompagnée par des personnes qui en faisaient profession, les *exortadores*, dont la fonction était d'exhorter le mourant à accepter de mourir. Ils étaient appelés juste après l'Extrême Onction³⁰⁴ : *« Les connaissances des 'exortadores' n'allaient pas au-delà des litanies embrouillées ou d'une simple jaculation, récitées des centaines de fois d'une voix lugubre, posée et surtout haute, pour que l'agonisant entende : « Dites, frère : Jé-sus... Jé-sus... Jésus... Ma-ri-a... Jo-sé... mon âme est vôtre... »³⁰⁵* Puisant dans la tradition orale, Pordéus nous raconte qu'un certain *exortador*, impatient de la longue agonie d'un mourant haletant, lui pressa le ventre et l'invita à *« mourir une fois pour toutes et à arrêter le caprice d'ouvrir la bouche et de ne pas lâcher l'âme ! »³⁰⁶* Le destin des restes humains prenait sens dans le discours religieux. Selon Pordéus il y avait dans la Culture une lecture des restes

³⁰² Rapport du Vicaire Antonio Elias Saraiva Leão. In PORDÉUS, Ismael. *Escritos sobre Antonio Conselheiro e a matriz de Quixeramobim. (Écrits sur Antonio Conselheiro et la paroisse de Quixeramobim)*. Fortaleza, Museu do Ceará/Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2011, p. 87.

³⁰³ PORDÉUS, Ismael. *Escritos sobre Antonio Conselheiro e a matriz de Quixeramobim. (Écrits sur Antonio Conselheiro et la paroisse de Quixeramobim)*. Fortaleza, Museu do Ceará/Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2011, p. 73-74.

³⁰⁴ Sacrement de l'Eglise administré aux mourants.

³⁰⁵ PORDÉUS, Ismael. *Escritos sobre Antonio Conselheiro e a matriz de Quixeramobim, op. cit.*, p. 78.

³⁰⁶ *Idem*, p. 79.

mortels : le 'corps saint' était le corps de chair décomposé, et l'on considérait que son âme était au ciel, tandis que le 'corps sec' était 'si mauvais que même la terre ne voulut le manger'.

L'enterrement dans les églises conférait à Quixeramobim une sorte de démocratie d'outre-tombe, car tous les paroissiens y étaient enterrés. Elle « *fut un cimetière de Capitaines et Sergent-majors, de Juges Ordinaires et de Conseillers municipaux, des Colonels et des Majors de la milice ou de la Garde Nationale, des Prêtres et autres personnes de choix ou 'bons hommes', mais le fut aussi des indiens, des mamelucos³⁰⁷, des bouviers, des colporteurs, des guérisseurs, gitans, esclaves et des justifiés.* »³⁰⁸ La différenciation sociale se faisait par l'emplacement attribué à la sépulture à l'intérieur de l'église paroissiale : les gradins d'en haut étaient réservés aux notables de la ville, ou de la confrérie ; les gradins d'en bas au peuple. L'adhésion aux confréries, qui faisaient construire des églises vouées à leurs saints patrons, garantissait aussi l'enterrement dans le cadre du sacré : « *Ce n'est pas seulement dans l'église paroissiale que l'on enterrait les morts. Les églises du Rosário³⁰⁹, Bonfim³¹⁰ et exceptionnellement les champs eux-mêmes servaient de cimetière aux paroissiens décédés, dont les corps étaient déposés dans les sépultures et recouverts de terre battue sous forte pression d'un maillet. Cette coutume visait à éviter des dépressions dans le parquet de l'église, au moment de la décomposition des cadavres, et était en usage jusqu'à une époque où de façon casuelle un corps saint fut exhumé, dont le nez se présentait déformé. La profanation fut attribuée à l'action des maillets, motif suffisamment pris au sérieux pour être banni des enterrements par la suite. (...) Riches et pauvres, blancs ou noirs, tous assistaient avec naturalité à ces scènes où l'on maillait les êtres chers. Ceux qui mourraient en plein champ ou y étaient inhumés, avaient le droit à une croix à l'endroit où ils étaient tombés ou gisaient et, au pied de celle-ci, les passants déposaient des petites pierres, signes qu'ils avaient prié pour le mort ici rappelé.* »³¹¹

En 1840, quand Antonio Vicente avait dix ans, la situation de l'église paroissiale était si calamiteuse, qu'elle empêcha la construction de maisons dans son voisinage : « *En dehors de ces raisons, s'ajoute que le Conseil Municipal a encore d'autres motifs pour ne pas*

³⁰⁷ Métis issu du mélange entre les races blanche et indienne.

³⁰⁸ PORDÉUS, Ismael. *Escritos sobre Antonio Conselheiro e a matriz de Quixeramobim. (Écrits sur Antonio Conselheiro et la paroisse de Quixeramobim)*. Fortaleza, Museu do Ceará/Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2011, p. 76.

³⁰⁹ Notre Dame du Rosaire.

³¹⁰ Notre Seigneur Bon Jésus de la Bonne Fin.

³¹¹ PORDÉUS, Ismael. *Op. cit.*, p. 77.

consentir à l'édification de maisons dans le lieu en question : – être placé entre deux Églises, et principalement l'église paroissiale, située sur la route d'un courant d'air, et où l'on enterre les corps de ceux qui meurent, faute d'un cimetière, ne pouvant être donc que peu salubre, recevant toutes les exhalations putrides qui émaneraient des Églises, surtout en temps d'été, quand la chaleur est plus étendue et où les vents sont constants. »³¹²

Le souci de la dignité de la dépouille mortelle allié aux problèmes de salubrité rendait la construction de cimetières urgente partout dans le *sertão*. Beaucoup de problèmes surgirent avec la séparation de l'église et de l'état lors de la proclamation de la République en 1889. La prérogative séculaire des prêtres dans la conduite des enterrements rendait la situation confuse et était source de nombreux conflits entre ceux-ci et les autorités municipales.

Pordéus transcrit un document du Chanoine Antonio Pinto de Mendonça, où il devient clair que les travaux collectifs se faisaient souvent pour des raisons religieuses, qu'elles étaient une pratique courante dans le *sertão*, tout au moins à Quixeramobim : « *Dans cette Paroisse il n'y avait pas de cimetière jusqu'à l'année 1845, cette grande nécessité se faisant sentir. (...) l'endroit une fois désigné, j'y ai été moi-même le bénir en toute solennité, afin d'éteindre par ce moyen quelques préjugés ou répugnances de la part de la population moins encline à donner sépulture en dehors des églises (...) Le Père Agostinho Ferreira Montanha, arrivant à cette Paroisse en novembre de la même année pour prêcher en mission pendant quelques jours, j'ai profité de cette occasion pour pousser plus avant l'implantation du cimetière. J'obtins que ledit Père travaillât pendant quelques jours avec le peuple dans le cimetière, faisant une grande portion de briques, portant des pierres et du sable, remplissant toutes les fondations de l'œuvre. »³¹³* Pordéus raconte l'affairement des habitants de la ville pour mener à bien la construction du cimetière. Il est vraisemblable qu'Antonio Vicente, alors âgé de 15 ans, ait contribué personnellement au démarrage du chantier.

Le travail fut achevé entre 1866 et 1869 avec le concours d'un autre franciscain en mission, frère Serafim de Catânia : « *Ce religieux capucin s'est livré corps et âme à la*

³¹² Document de la Chambre Municipale de l'ancienne Ville de Campo Maior Quixeramobim, le 11 avril 1840, in PORDÉUS, Ismael. « Antonio Dias Ferreira e a matriz de Quixeramobim » (Antonio Dias Ferreira et l'église paroissiale de Quixeramobim), in *Revista do Instituto do Ceará*, 1955, p. 200.

³¹³ Lettre du Cônego Pinto de Mendonça au Président de la Province, le 29 octobre 1860, in PORDÉUS, Ismael. *Escritos sobre Antonio Conselheiro e a matriz de Quixeramobim. (Écrits sur Antonio Conselheiro et la paroisse de Quixeramobim)*. Fortaleza, Museu do Ceará/Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2011, p. 77.

construction du cimetière. À son moindre appel le peuple accourait. Pierres, briques, sable, chaux, tout était transporté pour la construction. Ceux qui ne pouvaient pas l'aider pendant le jour, le faisaient pendant la nuit, charriant le sable de la rivière proche, n'existant personne à Quixeramobim qui ne prêtât collaboration au grand œuvre commun. »³¹⁴ En ces années-là, Antonio Vicente avait déjà quitté la ville.

Les toute premières dévotions instaurées à Quixeramobim, le Crucifié et Notre Dame, sont des dévotions franciscaines. Elles se retrouvent aussi dans la pratique religieuse personnelle du Pèlerin et font lien social entre le Pèlerin et les sertanejos à travers la récitation commune du Chapelet.

Le culte de Notre Dame du Rosaire se retrouve dans la ville dès 1753, introduit par la dévotion des esclaves sous la forme d'un autel que le fondateur de la ville accueille dans l'église paroissiale de Saint Antoine : « ... *les noirs possèdent leur Image de Notre Dame du Rosaire avec son ornement en damassé blanc et un calice avec patène et cuillère en argent, celle que j'ai achetée à Antonio Francisco. (...) Je déclare que tout ce que j'achète avec l'argent des noirs est consigné dans un livre que j'ai fait à cet usage où l'on verra ce qui reste pour payer l'œuvre dans l'Église où l'on érigera un autel pour la Dame du Rosaire et on leur destine vingt-quatre sépultures et ils payeront le tout.* »³¹⁵ En 1783 démarre la construction de l'Église du Rosaire ; en 1801 y étaient pratiqués les rites religieux. La pratique dévotionnelle du Pèlerin à Notre Dame s'inscrit dans la problématique mélancolique de la perte de l'objet et recouvre la présence de la mère dans la dévotion franciscaine. Cette lecture est possible à partir de son écrit de 1897, comme nous verrons plus loin dans notre analyse du motif marial dans ce Manuscrit. L'église apparaît homologue à l'arche et à la série indiquée par Freud sous le thème des trois coffrets et par Lacan sous le thème de l'habitat originaire auquel l'homme aspire à revenir. Marie est l'Arche de la Nouvelle Alliance de Dieu avec les hommes.

La dévotion au Bon Jésus, nom attribué au Pèlerin par la foule, est aussi l'une des plus anciennes de la ville, sous le nom de Seigneur Bon Jésus de la Bonne Fin, autre appellation du Crucifié. Cette dévotion est dès le départ associée à la pratique du Chapelet: « (...) *à la fin de ce siècle (18^{ème}), la piété des fidèles fit ériger aussi, dans la peuplade de Santo Antonio de Quixeramobim, une niche consacrée au Seigneur de la Bonne Fin, lieu où postérieurement fut*

³¹⁴ PORDÉUS, Ismael. *Escritos sobre Antonio Conselheiro e a matriz de Quixeramobim. (Écrits sur Antonio Conselheiro et la paroisse de Quixeramobim)*, op. cit., p. 86.

³¹⁵ *Idem*, p. 84.

construite l'Église sous cette invocation : 'je déclare laisser dix mille réis pour l'œuvre de la Niche que l'on est en train de faire au Seigneur de la Bonne Fin de cette Peuplade pour y réciter le chapelet'. »³¹⁶ La niche fut à l'origine de l'église du Seigneur Bon Jésus de la Bonne Fin. Cette église fut le tombeau du père du Pèlerin, Vicente Maciel. Il appartenait à la confrérie du Bon Jésus et il y fut enseveli en l'habit noir. Il semble avoir été un membre notable de la confrérie, car il est enseveli sur le gradin d'en haut. L'appellation Bon Jésus correspond-elle à l'identification au père mort de la mélancolie ? Le Pèlerin, tout en s'opposant à être confondu avec Dieu, semble avoir accepté l'appellation Bon Jésus donnée par la foule.

Le Chapelet se trouvait au centre de la prière collective à Quixeramobim, comme du reste dans tout le *sertão*. La récitation du Chapelet y était associée à la dévotion à Notre-Dame et au Bon Jésus, qui définirent la mystique du Pèlerin. La pratique de la prière faisait partie des manifestations religieuses collectives : « *Au fil des années, tous les soirs, à la lumière des bougies ou des lampes à l'huile végétale, à genoux par terre, les dévots récitaient chapelets et litanies accompagnés d'hymnes religieux, que la voix pleureuse rendait semblables à des lamentations. C'était la coutume dominante dans les grands centres d'alors, transportée à la précaire ville sertaneja de Campo Maior.* »³¹⁷

D'autres coutumes de la ville natale du Pèlerin démontrent, encore au siècle dernier, l'importance de la vie religieuse collective : « *Combien de fois n'avons-nous assisté au spectacle des familles assises sur les trottoirs, à la tombée de la nuit, quittant leurs chaises confortables et, debout en révérence, faisaient le signe de la Croix à l'appel des cloches annonçant l'Angélus. Spectacle public de foi, qui s'achevait par la bénédiction des parents sur leurs enfants.* »³¹⁸

Quelques dispositions des évêques ayant juridiction sur Quixeramobim, pendant le 18^{ème} et le 19^{ème} siècle, indiquent que les pratiques religieuses collectives tendaient à créer des manières de pratiquer pas toujours en accord avec les prescriptions doctrinaires. Pordéus rapporte qu'il y eut « *prohibition des neuvaines et de l'exposition du Saint Sacrement après 6 heures de l'après-midi, face aux abus que l'on commettait dans cette pratique religieuse ; prohibition des chapelets publics dans des maisons particulières ou*

³¹⁶ Testament du Capitaine Pedro da Cunha Lima, le 25 octobre 1787, in PORDÉUS, Ismael. *Escritos sobre Antonio Conselheiro e a matriz de Quixeramobim. (Écrits sur Antonio Conselheiro et la paroisse de Quixeramobim)*. Fortaleza, Museu do Ceará/Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2011, p. 91.

³¹⁷ PORDÉUS, Ismael. *Op. cit.*, p. 92.

³¹⁸ *Idem*, p. 93.

oratoires et chapelles privées, où généralement ces actes étaient pratiqués sans le respect qu'il fallait. »³¹⁹ Les écarts dans la pratique populaire dont le Pèlerin fut rendu responsable proviennent plutôt du travail du malaise dans la culture chrétienne populaire et qui existaient déjà de son temps, comme la cérémonie du *Beija*, le baiser des images qui, comme nous l'avons vu, horrifia des nombreux observateurs de la culture *sertaneja* à l'époque de la Guerre.

Le Pèlerin fut élevé dans une famille traditionnellement chrétienne. *« Il vivait dans un milieu entièrement dominé par le catholicisme. Il descendait d'une famille traditionnellement catholique. Il a été élevé dans les principes préconisés par l'Église. Son père avait même pensé à le faire entrer dans les ordres. »*³²⁰ Cette origine chrétienne manifeste révèle quelques indices d'un contenu latent, un fond culturel religieux qui se serait rendu efficient et ferait partie de la culpabilité et son envers de haine, et du préjudice de savoir que le Pèlerin nous laisse lire dans ses écrits.

Dès sa petite enfance, *« notre mystique est déjà plongé dans une histoire de crimes d'honneur qui ont défrayé la chronique de l'état du Ceará, d'où étaient originaires les Maciel, et qui a duré quelques décennies. L'urgence à défendre l'honneur surgit d'un infime incident : de prétendus vols commis par les Maciel sur la propriété d'une grande famille, les Araujo. »*³²¹ L'accusation s'avéra fausse et les *Maciel* sont à jamais inscrits dans la geste *sertaneja* comme une famille emblématique dans la défense de son d'honneur. Cette lutte de clans pose la question de savoir pourquoi une famille de grands propriétaires terriens se sentit menacée par les *Maciel*, dont le pouvoir économique était très inférieur au leur, au point de les accuser de vol, un des crimes les plus infamants pour le *sertanejo*.

Le fait que le vol soit le crime le plus infamant pour le *sertanejo* nous oblige à faire un détour sur l'histoire de la colonisation portugaise, menée à bien en grande partie avec le concours des nouveaux-chrétiens, les juifs convertis de force au Portugal en 1495. *« L'honneur et la noblesse sont identifiés dans la culture portugaise comme étant des concepts de pureté de sang. Être pur de sang signifiait ne pas avoir d'ascendance juive,*

³¹⁹ PORDÉUS, Ismael. « Antonio Dias Ferreira e a matriz de Quixeramobim » (Antonio Dias Ferreira et l'église paroissiale de Quixeramobim), in *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, 1955, p. 200.

³²⁰ MONTENEGRO, Abelardo F. "Antônio Conselheiro" in MONTENEGRO, Abelardo F. *Fanáticos e cangaceiros* (*Fanatiques et 'cangaceiros'*). Fortaleza, Henrique Galeno, 1973, p. 119.

³²¹ BARRETTO-DELLEUR, Maria Luiza. « Du crime d'honneur à la fondation de la communauté des Canudos dans le Brésil du XIXème siècle : le cas Antonio Conselheiro », in ASSOUN P.-L., ZAFIROPOULOS, M. (dir.) *Figures cliniques du pouvoir*. Paris, Anthropos/Economica, 2009, p. 59.

*maure ou noire. Au déshonneur d'avoir une ascendance juive s'ajoutait tous les traits infamants attribués à ceux de la Nation, comme ils sont mentionnés dans les registres, dont le vol, l'usure et toutes les ruses liées à l'argent. »*³²²

Ces chrétiens nouveaux se convertirent seulement en apparence, donnant naissance au crypto-judaïsme : ils continuèrent à suivre la religion juive en cachette. Ils furent appelés *marranes*, sobriquet infamant qui nomma aussi la culture originale issue de la pratique clandestine de la religion juive. La rigueur cruelle et violente de l'Inquisition portugaise fit que de nombreux nouveaux-chrétiens quittèrent le Portugal, cherchant à s'en protéger dans les colonies, dont le Brésil. Le nouveau chrétien au Brésil « *s'est mélangé avec la population native, a pris des racines profondes dans la terre nouvelle, en s'intégrant pleinement dans l'organisation sociale et politique locale. Cette organisation, permettant en même temps l'intégration et l'accommodation du nouveau chrétien, subit à son tour une profonde influence de celui-ci.* »³²³ La présence de nombreux nouveaux chrétiens dans la colonisation du Nordeste brésilien dès les premières années de l'installation de l'entreprise portugaise eut l'effet de fixer le vol comme l'un des plus graves crimes d'honneur, indiquant les origines douteuses de ceux qui le pratiquaient. Le vol est donc un signifiant de l'histoire refoulée du judaïsme dans la formation du peuple du *sertão*. La menace des *Maciel* sur les *Araujo* suggère l'existence d'un conflit ancien : « *Une tension de cet ordre a bel et bien existé au Brésil depuis les tout débuts de la colonisation : la tension entre les Juifs convers, les nouveaux chrétiens, venus nombreux pour échapper à la persécution de l'Inquisition au Portugal, et les vieux chrétiens 'qui se considéraient traditionnellement comme les seuls et légitimes héritiers de tous les privilèges'.* »³²⁴ Or, l'historiographie des nouveaux chrétiens au Brésil relève que cette culture marqua de manière sensible le caractère même des Brésiliens. Novinsky la première en nota l'originalité : « (...) nous n'insisterons jamais assez sur la nécessité de considérer l'activité inquisitoriale en ce qui concerne la fixation de maints traits de notre culture. Pendant les premiers siècles de l'histoire brésilienne (...) elle a procédé à une répression féroce des sentiments et des pratiques religieuses, a stimulé la délation et l'espionnage, disséminé la terreur en maintenant les victimes (...) isolées dans le monde des prisons, avec l'emploi systématique de la torture, le tout culminant avec les terrifiants autos da fé. Brûler des êtres humains sur le bûcher, dans des spectacles publics, aura sans doute

³²² BARRETTO-DELLEUR, M.-L., *op. cit.*, p. 61.

³²³ NOVINSKY, Anita. *Cristãos Novos na Bahia*. São Paulo, Perspectiva, 1992, p. 59.

³²⁴ BARRETTO-DELLEUR, M.-L., *op. cit.*, p. 61.

inculqué aux gens non seulement le respect et la terreur pour ce bras visible de l'Église catholique, mais aussi des haines irrationnelles. »³²⁵ L'accusation de vol et le déchaînement de haine qui se poursuit pendant des longues années, avec l'assassinat de plusieurs membres des deux familles, nous amènent à situer ce conflit comme prenant sa source dans ces *haines irrationnelles et inconscientes* dont parle Novinsky. C'est à partir de là que nous devons apprécier cette position à part de la famille Maciel, des gens de peu de moyens mais représentant une menace pour l'influence sociale des grands propriétaires terriens.

C'est encore le chroniqueur João Brígido qui situe l'origine marrane de la famille Maciel : « *S'est installé*³²⁶, dès le 17^{ème} siècle, Luciano Cardoso de Vargas, que l'on peut appeler l'Abraham du Jaguaribe³²⁷, tellement nombreuse est sa descendance. Vargas procédait d'Ipojuca, au Pernambouc, accompagné de sa femme, Maria Maciel de Carvalho, de deux fils et cinq filles. »³²⁸

Nertan Macedo suggère que les *Maciel* porteraient un *crypto-nom*. Les nouveaux chrétiens utilisaient comme prénom des noms de famille judaïques, dont *Carlos* en fut un dans le monde portugais : « *C'était dans ce temps qui débuta une sanglante et interminable revanche entre deux familles de la région, les Araújo et les Maciéis, aussi connus comme les Carlos, à ce clan appartenait Antonio Vicente.* »³²⁹ Dans la famille Maciel il y a la coutume de donner *Carlos* comme deuxième prénom : *Miguel Carlos, Manoel Carlos*. Nous pouvons poser la question de savoir s'il ne pouvait pas s'agir d'une crypto nomination : un nom de famille juif, glissé comme deuxième prénom ; le clan, selon Nertan Macedo, sera connu comme *les Carlos*, comme l'on désigne un clan d'un nom de famille. Cette information sur les Carlos a été prise dans Pordéus. Manoel Benício en fait également mention.

Le généalogiste Bezerra de Sá confirme que la famille Maciel, que nous retrouvons à Quixeramobim au 19^{ème} siècle, descend bien de la famille nouvelle-chrétienne de Luciano Cardoso de Vargas : « *La mère de mon trisaïeul, Anna Maria, était la grand-tante d'Antonio Vicente Mendes Maciel (Antonio Conselheiro), l'infortuné du drame de Canudos et descendant du portugais Luciano Cardoso de Vargas, connu comme le plus notable*

³²⁵ NOVINSKY, A. *Inquisição, rol dos culpados, fontes para a história do Brasil no Séc. XVIII (L'inquisition, bordereau des inculpés, sources pour l'histoire du Brésil au XVIIIème siècle)*. Rio de Janeiro, Expressão e Cultura, 1992, p. XIII.

³²⁶ Dans le sertão du Ceará.

³²⁷ Nom d'un fleuve du Ceará.

³²⁸ GIRÃO, Raimundo. « O Abrahão do Jaguaribe » (L'Abraham du Jaguaribe) in *Revista do Instituto do Ceará*, tome 87, Fortaleza, 1973, p. 116.

³²⁹ MACEDO, Nertan. *Memorial de Vila Nova*. Rio de Janeiro, Renes, Brasília, INL, 1983, p. 65.

colonisateur de la vallée du fleuve Jaguaribe. »³³⁰ L'origine nouvelle-chrétienne de la famille Maciel est ainsi établie avec certitude.

Entreprendre la généalogie du Pèlerin dépasse beaucoup le cadre de ce travail, mais notre recherche nous conduit à indiquer l'hypothèse selon laquelle Antonio Vicente devrait avoir aussi des origines marranes du côté de la mère de son père, Vicente Mendes Maciel. Si les noms de famille ne peuvent pas indiquer avec certitude l'origine marrane, nous pouvons inférer cette possibilité à partir d'autres indices.

La dynamique de l'action inquisitoriale dans le Nordeste ouvre certaines pistes dans le sens de cette hypothèse. L'intérêt pour nous d'établir l'hypothèse de la filiation marrane pour Antonio Conselheiro est de mieux comprendre sa position religieuse, critique et marginale. Déjà son père Vicente, bâtard d'un Maciel, avait pris une grande distance par rapport à la famille de son père. Il s'établit en ville, pour y vivre du commerce, alors que les Maciel sont traditionnellement une famille liée à la terre. C'est une famille d'éleveurs. Vicente Maciel semble avoir gardé ses distances avec la famille de son père, car il n'y a pas de trace de sa participation dans la lutte qui l'opposa aux Araujo. Cette hypothèse expliquerait aussi que le vœu paternel pour Antonio Vicente n'essaya même pas de se concrétiser, non pas parce qu'il aurait manqué d'argent pour le faire prêtre, mais bien plutôt parce qu'il aurait aussi des origines marranes datant du 18^{ème} siècle, et peut être même des ascendants ayant déjà répondu devant le Saint Office. L'ascendance marrane des deux côtés serait de l'ordre de l'interdit inconscient, après le refoulement de l'histoire juive dans la colonisation du Brésil.

L'Inquisition fut présente dans le Nordeste, notamment au 18^{ème} siècle. A l'état de Paraíba, voisin du Ceará, l'Inquisition sévit en envoyant, entre 1731 et 1756, environ cinquante personnes à l'Inquisition de Lisbonne. Le familier du Saint Office, Antonio Borges da Fonseca, « *surprit en pleine campagne un groupe de crypto-juifs solide et amalgamé. Il ne perdit pas de temps pour les arrêter et les envoyer à Lisbonne. Peu en sont revenus ; deux au moins, nous le savons, alimentèrent les bûchers inquisitoriaux et beaucoup périrent dans ses cachots ou bien restèrent dans la capitale du royaume, à demander l'aumône. Ceux qui réussirent à échapper à la prison s'enfoncèrent toujours plus dans les sertões de la Paraíba* »

³³⁰ SÁ, Walder Bezerra de. « Os Bezerra de Menezes » (Les Bezerra de Menezes). Fortaleza, Typographia Alpina, 1958

même et du Ceará. (...) ce fait est resté jusqu'à présent dans le souvenir du peuple, dans les traditions de beaucoup de familles. Beaucoup de familles du Ceará descendent de ces nouveaux chrétiens. »³³¹ De nombreux judaïsants de la Paraíba fuirent vers le Ceará. Feitler fait état de la fuite d'Isabel Mendes vers le *sertão* du Jaguaribe. Nathan Wechtel³³² reconstitue par ailleurs le fonctionnement du réseau des familles marranes partout en Amérique du Sud. Les ressortissants de ces familles auraient tendance à rejoindre des parents dans des contrées lointaines, au gré des affaires commerciales et des persécutions de l'Inquisition. Serait-ce un hasard si dans la ville même de Quixeramobim, en 1760, il y eut un Mendes, portugais, dénoncé par l'Inquisition et dont le procès nous renseigne qu'il arriva au Brésil d'abord à l'état de Paraíba et qu'il se retrouva ensuite à Quixeramobim, où il fut arrêté et accusé de bigamie ? En l'état actuel des connaissances historiques, il n'est pas possible d'établir un lien entre Antonio Vicente Mendes Maciel et Antonio Mendes da Cunha, persécuté par le Saint Office. Nous ne savons pas non plus d'où vient le nom Mendes, qui n'est pas un patronyme du clan Maciel. Il doit donc venir de la mère de Vicente.

Le destin d'Antonio Vicente, s'autorisant de lui-même à la vie religieuse, pose question quand nous savons par ailleurs que son père avait pensé à le faire entrer dans les ordres, qu'il avait entamé des études, notamment de latin, qui lui auraient permis de suivre la carrière ecclésiastique. Y aurait-il un interdit inconscient à la poursuite de cette ambition de Vicente Maciel pour son enfant ? Les conséquences de la persécution inquisitoriale étudiée par Novinsky nous font retrouver la position marginale d'Antonio Vicente : un sens critique aigu concernant l'Eglise et ses pratiques dans la culture patriarcale. Par ailleurs, la problématique de la conversion forcée plongeait les nouveaux chrétiens dans un sentiment de profonde culpabilité, comme il a été démontré par Feitler³³³. Cette culpabilité liée au péché d'abjuration du père fut refoulée dans les sujets comme dans la culture à partir de l'interdiction, en 1773, de consigner dans le registre des personnes leur origine infamante, en même temps que l'activité inquisitoriale entraînait son déclin.

L'accusation de vol générant la lutte de familles, aussi bien que la remarque faite dans quelques documents au sujet des habitudes alimentaires du Pèlerin – l'on disait par exemple qu'il interdisait à ses adeptes de manger des sucreries le samedi – semblent la réviviscence déformée des interrogatoires de l'Inquisition, qui permettaient de confondre le

³³¹ LEAL, Vinícius Barros. « Os cristãos novos na formação da família cearense » (Les nouveaux chrétiens dans la formation de la famille du Ceará) in *Revista do Instituto do Ceará*, tome 89, Fortaleza, 1975, p. 159.

³³² WECHTEL, Nathan. *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*. Paris, Seuil, 2001.

³³³ FEITLER, Bruno. *L'inquisition, juifs et nouveaux chrétiens au Brésil*. Louvain, Leuven University Press, 2003.

nouveau chrétien comme judaïsant à partir de ses habitudes alimentaires liées au samedi et autres fêtes juives. Ce fut la manière inquisitoriale de confondre l'hérésie.

Ce fond de culpabilité religieuse resta donc efficient dans la culture *sertaneja* et participe sans doute de l'envers de haine meurtrière vérifiée dans la Guerre de Canudos.

Au total, on peut dire que l'environnement religieux où vécut Antonio Vicente lui fournit toutes les caractéristiques de l'action socioreligieuse qu'il mènera avec la foule *sertaneja* : le travail collectif pour la construction d'œuvres pieuses, à l'appel et avec la bénédiction des curés, et le rassemblement du peuple pour la pratique de la prière et l'écoute des Conseils. Le Pèlerin donnera un sens nouveau au lien social déjà existant dans le *sertão*, en promouvant une recrudescence du renoncement pulsionnel qu'il emploiera pour mettre en route un nouvel arrangement du malaise. Sa subjectivité mystique sera aussi déterminée symboliquement par les dévotions existant dans la ville et dont les prénoms féminins de sa famille proche signent l'inscription dévote.

La différence du Pèlerin s'affichera à partir de sa conversion radicale à Dieu, dans un processus qui débuta à la séparation de sa femme Brasilina, qu'il indique lui-même comme l'événement déterminant de sa conversion. La conversion, avec la mise en place d'un Autre absolu, non trompeur, amène à un triomphe sur l'objet mélancolique. Le Pèlerin reconnaît dans ses écrits les différentes figures de l'Autre : « *Quand nous obéissons à un homme revêtu de l'autorité, nous obéissons à Dieu ; il est le seul Monarque et tout le pouvoir légitime est une émanation de son Omnipotence Éternelle. Tout pouvoir vient de Dieu, dit l'Apôtre, et est assujetti à une règle divine, aussi bien dans l'ordre temporel que spirituel, de manière qu'obéissant au Pontife, au Prince, au Père, à celui qui est réellement Ministre de Dieu pour le bien, à Dieu seul nous obéissons. Heureux celui qui comprend cette doctrine céleste, libre de l'esclavage de l'erreur et des passions, docile à la voix de Dieu et de sa conscience, il jouit de la véritable liberté des enfants de Dieu.* »³³⁴

Il trouvera le moyen d'inscrire dans le texte biblique son désarroi psychique, qu'il identifie à la culpabilité du péché. Il s'adonnera à une rigoureuse ascèse. Elle envahira tous les aspects de sa vie, dans une radicalisation de la doctrine chrétienne de la conversion.

La nature de la conversion d'Antonio Vicente en Pèlerin révèle une vie entièrement inscrite dans l'ascèse chrétienne, dont le discours permet de capter le désarroi mélancolique

³³⁴ MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Ms1895 (Bréviaire), Notes, Sur la fin de l'homme, p. 163-164.

dans son réseau signifiant. C'est une tentative de guérison par un délire déjà tout prêt et donné par la Culture, déposé dans le texte biblique.

5.3. La conversion chrétienne du Pèlerin : de la mélancolie à la manie douce.

La possibilité pour le Pèlerin de traiter son malaise psychique est donnée par l'homologie entre le triomphe sur l'objet, qui caractérise, nous l'avons vu, le virage de la mélancolie à la manie, et la conversion chrétienne. Le triomphe sur l'objet, dans le cas clinique du Pèlerin, se trouve mis en évidence comme un changement de 'A' : l'Autre' décevant du moment précoce de la formation du moi est abandonné et sa place sera occupée par le père du désaïde, le Dieu non trompeur de la Culture judéo-chrétienne.

La conversion dans la culture judéo-chrétienne est pour tout croyant un appel à mettre Dieu au centre de sa vie. Dans l'Ancien Testament le sens de retour aux préceptes éthiques de l'alliance de Dieu avec les hommes est déjà présent. Freud met ce fait en relief en étudiant l'influence de l'idéal mosaïque à l'origine du monothéisme juif : « *Le peuple et le clergé devenu dominant en son sein étaient d'accord sur ce point, mais alors que les prêtres concentraient entièrement leur action sur la mise au point du cérémonial de l'adoration divine, ils entrèrent en conflit avec des courants très actifs dans le peuple qui tenaient de ranimer deux autres enseignements de Moïse relatifs à son dieu. Les voix des prophètes ne se lassèrent pas de proclamer que Dieu n'avait cure du cérémonial et des sacrifices, qu'il exigeait uniquement qu'on crût en lui et qu'on vécût selon la vérité et la justice.* »³³⁵ Cet idéal mosaïque fut transmis au christianisme. Le retour à Dieu exige un changement radical de toute la vie du croyant, où l'aspect éthique est mis en relief en détriment des exigences rituelles imposées aux fidèles : « *La conversion dans l'Ancien Testament s'articule donc autour de trois axes : mettre Dieu au centre de la vie collective, retour à la pratique de la loi, restauration du peuple. L'appel à la conversion est repris par Jean Baptiste et puis par Jésus*

³³⁵ FREUD, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Paris, Gallimard, 1986, p. 147.

*en termes identiques (Mt 3, 2; 4, 17, puis enfin par les apôtres (Ac. 2, 38) qui ont discerné dans le crucifié-ressuscité la présence du Royaume et des temps de la fin. »*³³⁶

Le Nouveau Testament garde cette manière de concevoir la conversion à la foi chrétienne. La problématique de la discordance entre la croyance religieuse sincère et la pratique seulement formelle des prescriptions rituelles parcourt tout le Nouveau Testament et fait même partie de la principale critique des suiveurs de Jésus aux Juifs qui ne le reconnaissaient pas comme Messie, dont les Pharisiens. Il y eut certainement de nombreux saints chrétiens qui furent appelés de manière particulière par des révélations plus ou moins spectaculaires. Ces cas de figure restent rares cependant par rapport à la masse des croyants. Ceux-ci sont appelés en permanence à l'adéquation de la croyance et du vécu quotidien.

Nous avons vu que le Pèlerin proclame sa mission en 1888 à la suite d'un phénomène lumineux apparu dans le ciel, que Manoel Benício expliqua comme étant un feu follet. Il est dit dans le rapport du journaliste que le Pèlerin aurait déclaré que Dieu lui serait apparu : *« Le phénomène du feu follet donna lieu à ce que le Conseiller allongea la prédication cette nuit : et il expliqua l'affaire comme étant une révélation du Seigneur à sa personne ; il acheva la cérémonie avec un morceau de texte appris par cœur, comme il le faisait dans toutes ses prédications : - Oui, mes frères, obéissez à l'Eglise et aux Commandements de Dieu Notre Seigneur, notre père et sauveur éternel, dont je suis sur terre un misérable apôtre ; car il m'est apparu une nuit et dit (...) »*³³⁷ Nous n'avons aucune autre trace de cette apparition de Dieu à l'origine de sa conversion et surtout pas dans les Manuscrits, où ce fait majeur aurait dû être mentionné d'une manière ou d'une autre, s'il s'était produit pour le Pèlerin. Bien au contraire, nous voyons le Pèlerin loin du merveilleux en ce qui concerne sa propre personne. Il n'indique aucune épiphanie ni appel particulier de Dieu. Les faits historiques indiquent qu'Antonio Vicente fut jeté dans le désespoir, plutôt que sujet d'une quelconque révélation mystique. Nous avons vu avec Brígido comment ce moment de désespoir, à la suite de la trahison de sa femme, l'a amené à agresser son beau-frère.

³³⁶ BOLAY, Bernard. « La conversion dans le Nouveau Testament » in *Les cahiers de l'école pastorale* n°40, juin 2001. <http://www.publiciroire.com/cahiers-ecole-pastorale/spiritualite/article/la-conversion-dans-le-nouveau-testament>

³³⁷ BENICIO, Manoel. *O Rei dos jagunços (Le Roi des jagunços)* in AZEVEDO, Silvia Maria. *O Rei dos Jagunços de Manuel Benício, entre ficção e história (Le Roi des jagunços de Manoel Benício, entre fiction et histoire)*. São Paulo, EDUSP, 2003, p. 103.

Du point de vue religieux, la rupture avec son épouse Brasilina est en désaccord avec la doctrine chrétienne, qu'Antonio Vicente suivait pieusement dès son enfance. Le péché est ici l'infraction à la Loi divine qui prescrit l'indissolubilité du mariage chrétien. Il déclare de façon laconique lors de son arrestation, en 1876, qu'il débuta sa vie de pénitence parce qu'il ne pouvait pas vivre en bonne intelligence avec sa femme. Il se tient pour responsable de son péché à elle aussi. Responsable pour la trahison de l'objet et de sa perte. Rapport indissoluble avec Brasilina, comme avec la mère, premier objet d'amour perdu au moment précoce de la formation du moi.

Mais cet épisode met aussi en évidence la triangulation entre la sœur, le beau-frère et lui-même, répétition de la triangulation introduite par Brasilina. Il y a donc répétition de la première trahison et déception par le premier objet d'amour, assorties d'une première réactualisation dans le complexe d'intrusion, puisque ce passage à l'acte (l'attaque du beau-frère à l'arme blanche) se produit sur le mari de sa sœur. Cette configuration triangulaire est conçue par Lacan comme précœdipienne et est en accord avec la situation imaginaire décrite par Antonio Conselheiro lui-même dans son Manuscrit marial. La forclusion est reconnue par ses effets : il n'aurait pas pu répondre à l'appel du signifiant phallique, supposé forclos.

La vie de prêcheur ambulant ne débute cependant que dix ans environ après la séparation d'avec Brasilina. La première notice que nous avons de lui en tant que Pèlerin date de 1873. Calasans relève le fait qu'en 1871 un nouveau revers s'abat sur Antonio Vicente, bouverier dans les environs de la ville de Várzea da Pedra. Il y eut une action contre lui pour le non paiement d'une dette³³⁸ et qui sera jugée en son absence, Antonio Vicente ne s'étant pas présenté pour répondre de ce contentieux. Il s'agit ici de quelque chose de la dette symbolique qui s'est présenté à Antonio Vicente, qu'il ne put pas tenir. Ceci viendra s'ajouter au fait qu'il désigne la séparation d'avec Brasilina comme responsable de sa transformation en prêcheur ambulant. Nous voyons ici une conjonction possible entre la mélancolie le constituant comme sujet, et les effets de la forclusion se révélant beaucoup plus tard, quand il s'évanouit en tant que sujet Antonio Vicente, ne se présentant pas devant le juge à propos d'une dette contractée.

Dans sa transformation en prêcheur ambulant, le Conseiller va subir l'influence décisive de Saint François d'Assise. Cette influence culturelle se retrouve comme déterminante dans la subjectivité du Pèlerin. C'est dans un premier article du journal *O*

³³⁸ SOUZA, Euzébio de. « Antonio Conselheiro em juízo » (Antonio Conselheiro devant la justice) in *Revista do Instituto do Ceará*, tomo 26, 1912, pp. 291-301.

*Rabudo*³³⁹ qu'est signalée cette appartenance mystique, dès 1874 : « *Il se trouve en ce moment à Reine des Anges, Province de Bahia, érigeant un Temple.* »³⁴⁰ Au tout début de sa mission de *constructeur*, le Pèlerin signe l'inspiration franciscaine de sa conversion, en réparant l'église de Notre Dame des Anges, à l'exemple de la mission du saint. Cette inspiration franciscaine nous renseigne sur la conversion du Pèlerin. Il est intéressant de l'interroger.

La conversion de Saint François lui-même se fit en deux temps. Le premier temps fut représenté par la communication d'une mission à l'intérieur d'un long et douloureux processus de transformation intérieure, dans lequel la rupture avec le père fut un tournant : « *Un jour il entra dans la petite église de Saint-Damien. Il se mit à prier intensément, face à un crucifix peint sur bois. (...) François crut que l'image s'adressait véritablement à lui et lui disait : François, ne vois-tu pas comme ma maison tombe en ruines ? Va donc et répare-la moi !* »³⁴¹ Saint François destituera son propre père de la fonction paternelle et mettra à sa place le Crucifié. Il s'agit d'un changement de 'A'. Les vicissitudes de Saint François avec son propre père éclairent pour la psychanalyse des difficultés qu'il aurait eues avec le symbolique, notées par les biographes. Il comprendra la parole du Christ à la lettre : « *Une fois de plus, le sens symbolique des paroles lui échappe ; il croit qu'il doit sauver de la ruine l'édifice matériel et est loin d'imaginer la tâche qui l'attend : sauver l'édifice spirituel, l'Église. Il sort tout content, il lui semble que sa vie a enfin un but.* »³⁴² Pendant trois ans il réparera Saint Damien, puis une église vouée à Saint Pierre, et aussi la chapelle de Sainte Marie des Anges, la Portioncule, où il comprit la portée symbolique de la communication faite par le Christ : « *Un dimanche, assistant à la messe dans l'église de la Portioncule, il entendit lire le passage dans lequel le Christ confie aux apôtres leur mission de prédication. Le futur saint n'en avait compris que le sens général. (...) François demanda donc au prêtre, quand la messe fut finie, de lui expliquer le texte en détail. Ce fut l'illumination décisive : une intuition soudaine, qui était en réalité le fruit d'une lente et obscure période de maturation souterraine.* »³⁴³ L'une des premières constructions du Pèlerin démontre bien son identification à Saint François d'Assise : ce fut la réparation de l'église Reine des Anges, premier chantier du Pèlerin, mené à bien, selon Calasans, entre 1874 et 1876. Restaurer la

³³⁹ Le nom du journal fait référence à la queue du diable.

³⁴⁰ Journal *O Rabudo*, le 22 novembre 1874, Estância, Sergipe. Archive Calasans.

³⁴¹ FRUGONI, C. *Saint François d'Assise, la vie d'un homme*. Hachette, Paris, 1999, p. 43.

³⁴² *Idem*, p. 43

³⁴³ *Idem*, p. 52.

petite église Notre-Dame des Anges indique clairement son inspiration missionnaire franciscaine. Mais le Pèlerin reste en-deçà de la portée symbolique de la mission de Saint François. Il se mettra à ramasser des pierres et, d'abord à restaurer, puis à construire des églises. La plupart des historiens voient là une identification du Conseiller au Père Ibiapina³⁴⁴, qui fut lui aussi *constructeur* de maisons de prières et d'orphelinats. Ce que le Pèlerin nous communique lui-même par son action, c'est l'identification inaugurale à Saint François d'Assise, dont il prend la manière de s'habiller et la reconstruction de la petite église de Notre-Dame des Anges. L'identification au trait constructeur du père est clairement repérable. Au signifiant *constructeur* vient répondre le signifiant maternel, Notre-Dame, aboutissement de l'ascèse du Pèlerin, produisant une spiritualité mariale.

Le monothéisme juif est, selon Freud, le « *retour du dieu père seul et unique, à la domination illimitée.* »³⁴⁵ Le contenu psychique de l'émergence de toute religion amène Freud à la poser comme une affaire de la psychologie humaine. Toute religion réactualise les conditions psychiques primordiales : « *Si l'on ajoute foi dans l'ensemble à notre représentation de l'histoire, on reconnaîtra deux sortes d'éléments dans les enseignements et les rites religieux : d'une part des fixations à l'ancienne histoire familiale et des vestiges de celles-ci, d'autre part des restaurations du passé, des retours de l'oublié, après de longs intervalles.* »³⁴⁶ L'empreinte psychique du sujet de l'inconscient dans l'émergence de la religion en fait une grille de lecture possible du sujet à partir de la façon dont il s'en sert pour parer à son désaide.

Freud souligne que tout morceau du passé constituant la religion exerce une influence très forte sur les masses humaines quand il fait retour, et qu'il prend la place d'une vérité, d'une vérité historique. Cette vérité historique est homologue à celle qu'il releva comme noyau du délire psychotique : « *Ce curieux caractère ne se comprend que sur le modèle de la folie délirante des psychotiques. Nous avons saisi depuis longtemps qu'un morceau de vérité oubliée réside dans l'idée délirante, lequel en revenant, a dû subir des déformations et a été mal compris, et que la conviction contraignante qui se constitue en délire part de ce noyau de vérité et s'étend sur les erreurs qui l'entourent. Nous devons concéder aussi aux dogmes des religions un tel contenu de vérité, une vérité que nous devons nommer historique ; les religions portent certes en elles le caractère de symptômes*

³⁴⁴ José Antonio Maria Ibiapina (1806-1883), prêtre du Ceará, missionnaire, constructeur de maisons de prières et d'orphelinats.

³⁴⁵ FREUD, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Paris, Gallimard, p. 174.

³⁴⁶ *Idem*, p. 175.

psychotiques, mais en tant que phénomènes de masse elles sont soustraites à la malédiction de l'isolement. »³⁴⁷ Nous pouvons ainsi déduire que la catastrophe originaire du mélancolique est homologue aux phénomènes de masse dans la Culture, notamment ceux qui se constituent à l'intérieur du délire fondamental de l'humanité, soit la religion et l'invention de l'idée de Dieu. Les dieux, le Dieu, sont des projections du désaïde subjectif de l'homme quand il doit prendre le vivant dans le langage.

La vérité historique du meurtre à l'origine de la religion se réveille en ce moment historique précis, où les *sertanejos* se voyaient privés de l'Empereur, avec la proclamation de la République. Ce Nom-du-Père séculaire, dont l'efficace religieux venait du fait que l'Empereur était considéré comme le représentant du père du désaïde sur Terre, laissa en plan les populations du *sertão*. Les *sertanejos* vivaient depuis trop longtemps dans un renoncement pulsionnel stérile. Leur effort pour la Culture frustrait toutes leurs attentes quant à la répartition des biens et aux relations des hommes entre eux. Privés du Nom-du-Père, la vérité historique se rendra efficiente pour en produire un, relançant le malaise vers un ordre nouveau dans la Culture.

Le Pèlerin, en tant que sujet de l'inconscient, vit un moment de sa vie où, par hypothèse, s'est réactualisée pour lui la perte de l'Autre du langage, perte à laquelle il s'identifie et qui caractérise la mélancolie. Il semble que l'expérience avec l'objet ne lui ait pas permis de donner son assentiment au signifiant primordial qu'inaugure pour un sujet l'instance symbolique. Le signifiant paternel serait non advenu, forclos, par l'expérience décevante et la disparition même de l'objet. Le Pèlerin désigne la mère comme sensée enseigner la Loi. Ses écrits à ce sujet indiquent que l'enseignement maternel porte sur le devoir d'acceptation et d'obéissance aux lois du langage. Ceci explique le préjudice de savoir qu'il dénonce et l'autodidactie qui le caractérise, notamment dans l'étude des lois. Ses écrits portent la trace d'une réactualisation de la *Bejahung* à l'origine du symbolique qu'il aurait ratée et réactualisée par sa conversion.

C'est un fragment de la réalité qui se construit par le délire. Dans ce sens, le texte biblique est une construction de la Culture sur le père du désaïde. L'inclusion de la mère – objet disparu de la mélancolie du Pèlerin – dans le dieu judéo-chrétien rend le texte apte à traiter cette vérité pour un sujet, puisque l'illusion religieuse sert à parer tout désaïde, dont le désaïde psychique.

³⁴⁷ *Idem*, p. 176.

Ce délire sera adopté déjà tout prêt, élaboré dans la Culture judéo-chrétienne. Comme trésor de signifiants suivant une logique déjà donnée, le sujet Antonio Vicente, aussi bien que les *sertanejos*, s'en serviront pour produire des Noms-du-Père, comme nous le verrons plus loin dans la discussion sur la forclusion. La perte de la réalité dans la psychose est comprise, depuis Lacan, par l'appel au signifiant phallique qui reste énigmatique pour le sujet et auquel il ne peut en conséquence répondre : « *Cela implique que, dans la psychose et par le délire, 'un fragment de la réalité se reconstruit'. C'est ce qui fait le réalisme abrupt de la psychose, alors que la folie est réputée évasion de la réalité. Le délire travaille la réalité, dans la mesure où il en appelle de la perte de la réalité, du 'défaut du monde', basic fault ontologique, en le refaisant, artisanalement.* »³⁴⁸ C'est en fondant la réalité à partir du délire socialisé, le texte biblique, qu'il produit les noms-du-père. Le Pèlerin et les *sertanejos* iront à la racine du problème pour parer au défaut du monde. Ils vont en reconstruire le principe d'ordonnement, soit le Nom-du-Père.

Antonio Vicente se mettra avec son ascèse d'imitation radicale du Christ à produire un Nom-du-Père, sa renomination historique, Antonio le Conseiller. Le nom d'exception est puisé dans Isaïe et est d'autant plus d'exception que c'est le seul endroit dans la Bible où le Messie est appelé *Conseiller*. Ce nom va se fixer comme nom propre après une suite métonymique de surnoms soutenant des identifications imaginaires. La suite métonymique de surnoms crée les personnages évanescents de l'identification mélancolique. Les surnoms sont formés par des combinaisons de signifiants noms-du-père latents dans la Culture : Saint Antoine des Mers, par exemple, est un surnom qui associe Saint Antoine à Dom Sebastião. Saint Antoine à un statut militaire dans la dévotion du catholicisme brésilien. Jusqu'au 19^{ème} siècle il recevait même une solde militaire, destinée à promouvoir son culte. Associé au signifiant *mer*, en soit quelque chose de mythique pour le *sertanejo* ne connaissant que la sécheresse, la *mer* est un signifiant de l'expansion maritime portugaise. Dom Sebastião, très jeune roi du Portugal, périt à la bataille d'Alkacer-Kébir. Il devint une légende et la promesse messianique de son retour se constitua en fond culturel latent d'appel au désaide. Mais c'est l'identification aux personnages porteurs du signifiant *construction*, Saint François et le Messie, signifiant du père, qui sera retenue pour la nomination historique du Pèlerin. L'appropriation du discours religieux comme délire est notre point de départ théorique sur la personnalité mystique du Pèlerin. Elle indique un échange de l'objet mélancolique, l'Autre

³⁴⁸ ASSOUN, Paul-Laurent. « Le délire architecte, figures freudiennes de la construction » in Chaumon, F. (dir.), *Délire et construction*. Ramonville Saint Agne, Éres, 2002, p. 18.

disparu du moment précoce de la formation du moi, par l'Autre absolu, non trompeur, garant de la parole. Souvenons-nous que nous suivons l'hypothèse freudienne de la mère incluse dans l'idée de Dieu, et qu'elle serait l'objet de la *connaissance cachée*, sens de la mystique, poursuivie par le Pèlerin.

Le Dieu du Pèlerin est bon et miséricordieux. Il est patient. Il attend avec amour la conversion de ses enfants, pour que Sa Justice advienne. Mais sa patience finit un jour et c'est le Jugement Dernier. Le signifiant *miséricorde* parcourt tous les Manuscrits. La patience de Dieu est graduelle, comme le Pèlerin l'exprime dans ses écrits : « *Dieu est, oui, patient, mais sa miséricorde a enfin un terme et cède la place à sa Justice pour punir le pécheur qui n'est pas pénitent et qui après avoir méprisé sa Loi, méprise ses avertissements. Quelques Prêtres et commentateurs pensent que Noé mit cent ans pour fabriquer l'Arche afin de donner aux hommes le temps de se repentir et que jusqu'à la dernière minute il a attendu la porte ouverte pour recueillir ceux qui, repentis, auraient voulu se sauver ; et ce fut Dieu qui la ferma après de l'extérieur, quand il s'est vu obligé de punir l'incrédulité, la corruption de tous les hommes. Même comme cela, il a usé de bonté, car pouvant en un instant inonder toute la terre et abîmer ses habitants, il voulut que les eaux montassent peu à peu, pour qu'à la mesure que la peur de la mort augmentait, les hommes se repentissent de leurs méchancetés et demandassent pardon à Dieu, voulant de cette manière que ne meurent pas éternellement ceux qui n'avaient plus le temps de vivre : et en vérité l'Épître de Saint Pierre (III 20) nous amène à penser que beaucoup d'entre eux se sont repentis.* »³⁴⁹

Par sa vie d'ascèse et par ses Manuscrits, le Pèlerin prit le texte biblique comme un tout, 'A', trésor de signifiants avec sa logique délirante déjà travaillée dans la Culture. C'est selon Freud le résultat de la création d'un Dieu, père du désaïde, en rapport avec son peuple élu après le meurtre. Travail de l'illusion donc. Il prit le délire écrit, déjà tout prêt, proposé par la Culture chrétienne dans laquelle il était inséré.

Le monothéisme juif réintégra le père dans « *ses droits historiques* »³⁵⁰. Un accroissement de la culpabilité annonçait le retour du refoulé « *jusqu'à ce qu'un homme issu de ce peuple juif trouvât, dans la justification d'un agitateur politico-religieux, l'occasion par laquelle une religion nouvelle, la religion chrétienne, se détacha du judaïsme. Paul, juif romain de Tarse, s'empara de ce sentiment de culpabilité et le ramena correctement à sa source historique primitive. Il nomma celle-ci le 'péché originel' ; c'était un crime contre Dieu*

³⁴⁹ MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Ms1895 (Bréviaire), Notes, Réflexions, p. 228-230.

³⁵⁰ FREUD, Sigmund. *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Paris, Gallimard, 1986, p. 177.

*qui ne pouvait être expié que par la mort. Par le péché originel la mort était entrée dans le monde. En réalité, ce crime digne de mort avait été le meurtre du père primitif, plus tard divinisé. Mais on ne rappela pas l'acte du meurtre ; à sa place on fantasma son expiation, et c'est pourquoi ce fantasme pouvait être salué comme une nouvelle rédemption (évangile). Un fils de Dieu s'était laissé mettre à mort comme victime innocente et ce faisant avait pris sur lui la faute de tous. Ce devait être un fils, car le meurtre avait été commis sur le père. »*³⁵¹ Or, dans la Bible chrétienne le meurtre du père est déguisé en refus de la Loi de Dieu, loi du père, loi du langage fondant la Culture humaine. Le Pèlerin écrit à plusieurs reprises sur le péché originel dans le registre de la désobéissance de la loi : *« Ils mangèrent finalement du fruit de l'arbre interdit, d'abord Ève, puis Adam, et de la sorte ils se rendirent eux-mêmes et tous leurs descendants sujets non seulement au péché, qui est la mort de l'âme, mais aussi à plusieurs calamités du corps et à la mort corporelle, à la condamnation éternelle, et pour cette raison ce premier péché de nos premiers Parents s'appelle péché originel. »*³⁵² (...) Cependant, Adam, constitué avec tous ces honneurs ne garda pas le précepte de Dieu parce qu'il mangea du fruit défendu. Et Ève, à qui le démon, transformé en serpent, avait dit qu'en en mangeant ils seraient comme Dieu. »³⁵³

Il semble qu'Antonio Vicente ait eu quelque auto connaissance psychique d'un refus, ou d'une non admission de sa part, de la loi du langage, comme nous le verrons dans le chapitre sur la forclusion. Le pacte symbolique comme thème traversant les Manuscrits met en relief la théologie paulinienne de la justification, que nous sommes en droit de lire comme une réactualisation de la *Bejahung* primordiale qu'il aurait manquée. Si la mère est incluse dans l'idée de Dieu et qu'elle se manifeste dans ses écrits comme médiatrice de la loi, nous nous demanderons plus loin en quoi la déception avec l'objet maternel mélancolique, sensé enseigner la Loi, participa du ratage de la *Bejahung*, plongeant le sujet non seulement dans la culpabilité de sa disparition, comme de la non admission des lois du langage, soit le refus de l'ordre symbolique.

Le Pèlerin reconnaît son désarroi psychique comme résultant du péché commis contre le père, réactualisé pour lui dans la désobéissance à sa Loi. Il dit clairement : *« Tous les hommes péchèrent, tous doivent souffrir : celle-ci est la loi actuelle de l'humanité : loi de justice, car Dieu ne serait pas Dieu si le crime demeurerait impuni ; loi d'amour, car la*

³⁵¹ *Idem*, p. 177-178.

³⁵² MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Ms1895 (Bréviaire), Notes, Comment Adam et Ève furent faits par Dieu : ce qui leur est arrivé au Paradis jusqu'à ce qu'ils en furent déterrés à cause du péché, p. 171.

³⁵³ *Idem*, p. 170.

souffrance, acceptée avec résignation et unie aux douleurs du Sauveur, guérit l'âme et la rétablit dans l'état primitif de l'innocence. De quoi te plains-tu quand cette loi s'accomplit à ton égard ? Serait-ce parce que la miséricorde divine prend soin de te régénérer ? (...) Voici la grande expiation ; mais pour qu'elle nous soit appliquée, il faut que nous nous l'appropriions, en lui ajoutant la nôtre. Le mystère du salut se consume en chacun de nous par la Croix, d'elle nous vient réconfort et grâce ; en elle nous avons le repos de l'âme et la paix du cœur. »³⁵⁴

Le mélancolique se défend en permanence contre le retour de la catastrophe inaugurale au moment précoce de son institution comme sujet du langage. Le texte de la Genèse sur le Déluge rejoint le discours chrétien sur la conversion, qui est aussi une purification par les eaux, soit le baptême. A la figure figée du destin pour le mélancolique peut répondre celle de la *finalité de l'homme*, avec l'introduction de l'idée de rachat des péchés : « À la lumière de la foi monothéiste, la tradition biblique tria les matériaux de cet héritage populaire et les chargea d'un enseignement moral et religieux. Ce qui était attribué au caprice des dieux jaloux, apparaît désormais comme l'œuvre juste du Dieu unique ; l'idée de désastre cède à celle d'épuration en vue d'un salut, représenté par l'arche libératrice. (...) Noé seul est dit juste (Gn 7,1), mais, comme Adam il représente tous les siens et les sauve avec lui (Gn 7,1-13). Par cette élection gratuite, Dieu se réserve un petit reste, les rescapés qui seront la souche d'un peuple nouveau. Si le cœur de l'homme sauvé est encore enclin au péché, Dieu se déclare désormais patient : sa miséricorde s'oppose au châtement purement vindicatif et ouvre la voie à la conversion (Gn 8, 15-22). Le jugement par les eaux aboutit ainsi à une alliance qui assure la fidélité de Dieu à l'humanité entière en même temps qu'à la famille de Noé (Gn 9, 1-17). »³⁵⁵

La reconnaissance du péché appelle à la repentance et à la conversion, au retour à Dieu. La conversion du Pèlerin viendra d'un acte de foi librement consenti, comme l'indique la place symptomatique occupée dans ses écrits par la *théologie de la justification*, de Paul de Tarse justement, dans l'Épître aux Romains. C'est une mise en place de Dieu à la place de l'«A» décevant de la mélancolie, un «A» qui ne risque pas de trahir le sujet : « C'est la radicalité de la pensée judéo-chrétienne sur ce point qui a permis ce pas décisif, pour lequel l'expression d'acte de foi n'est pas déplacée, qui consiste à poser qu'il y a quelque chose qui

³⁵⁴ MACIEL, Antonio Vicente Mendes, Bréviaire, Notes, Sur les péchés des hommes p. 248-249.

³⁵⁵ « Déluge », Vocabulaire de théologie biblique. Paris, Cerf, 2009, p. 253.

*est absolument non trompeur. Que ce pas soit réduit à cet acte, est une chose essentielle. »*³⁵⁶

La thématique mélancolique est donc une détermination du Christianisme, caractérisé par l'aveu du meurtre, la culpabilité et la repentance. C'est une promesse de salut pour ce désarroi-là. Certaines figures du discours mélancolique sont présentes dans la doctrine. C'est ce que nous allons examiner.

La repentance définit le destin de l'homme dans la réconciliation avec Dieu, posant ainsi dans le texte biblique la figure du destin, fondamentale dans la mélancolie : « *La metanoïa implique la reconnaissance de l'urgence du temps présent et de la seigneurie du Christ, la prise de conscience du péché et de sa gravité en regard de la volonté du Dieu qui vient, et exige l'adoption d'un comportement nouveau, cohérent avec la conscience de vivre un temps particulier (Lc 3.8 et Ac 26.20). Sont ainsi soulignés, non seulement le regret des fautes commises, mais l'acceptation du jugement et de la miséricorde de Dieu et la décision d'obéir à Sa volonté. La metanoïa est conversion à la volonté de Dieu, volonté révélée tout au long de la prédication de Jésus, et en particulier dans le Sermon sur la Montagne (Mt 5-7).* »³⁵⁷ Acceptation et soumission donc de la Loi de Dieu. La lecture de la question de l'obéissance pour le Pèlerin démontre le chemin proposé par le texte biblique vers la mère, car elle figure dans les Évangiles comme médiatrice entre Dieu et l'homme, chargée d'enseigner la loi divine à son fils Jésus, aussi bien par la parole que par l'exemple.

La conversion met aussi en jeu un autre élément du discours mélancolique, la visée d'un au-delà de l'objet que Lambotte situe dans le discours sur une *vraie vérité*, ou sur une vérité au-delà du voile. Celui qui se convertit, selon Bolay, « *est passé de l'aveuglement à la lumière, de la mort à la vie, de l'empire de Satan au Règne de Dieu, de l'errance et de l'erreur à la voie de la vérité sous la houlette du berger fidèle et véritable. Il y a eu changement de Seigneur dans le cas des païens, et reconnaissance de la messianité de Jésus dans le cas des Juifs. Il y a eu changement de conduite. Le verbe se convertir, en association avec le concept de chemin ou de voie (Ac 9.2 et 2 P 2.20-22), a une forte connotation éthique, dans la ligne même des prophètes de l'ancienne alliance qui appelaient non seulement au retour à Dieu mais aussi à la pratique des commandements de l'alliance (Ac. 26.20).* »³⁵⁸

³⁵⁶ LACAN, Jacques. *Le Séminaire Livre III, Les psychoses (1955-1956)*. Paris, Seuil, 1981, p. 77.

³⁵⁷ BOLAY, Bernard. « La conversion dans le Nouveau Testament » in *Les cahiers de l'école pastorale* n°40, juin 2001. <http://www.publicroire.com/cahiers-ecole-pastorale/spiritualite/article/la-conversion-dans-le-nouveau-testament>

³⁵⁸ *Idem.*

La conversion néotestamentaire est un retour vers le Christ pour les chrétiens, mais fut aussi un changement d'objet, de 'A' pour les païens et pour les Juifs du temps de Jésus. Pour Saint François d'Assise, modèle de la conversion du Pèlerin, cet échange se produit avec l'évêque au détriment de son propre père. Le Pèlerin put se prévaloir de ce morceau de vérité historique pour triompher de l'objet mélancolique en le remplaçant par le 'A' du désaïde et du langage.

Se tourner vers le Christ implique l'adhésion à un corpus doctrinaire : *« Se convertir, c'est prioritairement se tourner vers une personne, avant d'accueillir un ensemble de doctrines et de dogmes (Jésus appelle à se faire suivre, Paul à l'imitation). C'est d'abord une rencontre personnelle avant d'être une adhésion, certes nécessaire, à une vérité théologique et biblique. Dans la prédication des apôtres, il s'agit de reconnaître dans la personne du crucifié ressuscité la présence souveraine de Dieu. La décision à prendre concerne la personne de Jésus et la signification de sa vie. »*³⁵⁹ L'adhésion à la vérité théologique et biblique se fit pour le Pèlerin de façon radicale, par la mise du texte biblique à la place de l'ordre symbolique, définie par Lacan comme trésor de signifiants. Il s'agit bien d'une des définitions de la loi posée par Lacan : *« Nous appelons ici loi ce qui s'articule proprement au niveau du signifiant, à savoir le texte de la loi. Il n'est pas pareil de dire qu'une personne doit être là pour soutenir l'authenticité de la parole, et de dire qu'il y a quelque chose qui autorise le texte de la loi. En effet, ce qui autorise le texte de la loi se suffit d'être lui-même au niveau du signifiant. C'est ce que j'appelle le Nom-du-Père, c'est-à-dire le père symbolique. C'est un terme qui subsiste au niveau du signifiant, qui dans l'Autre, en tant qu'il est le siège de la loi, représente l'Autre. C'est le signifiant qui donne support à la loi, qui promulgue la loi. C'est l'Autre dans l'Autre. »*³⁶⁰

Antonio Conselheiro parle de l'Écriture le plus souvent au singulier et en majuscules. Il conçoit le texte biblique comme l'ensemble de la révélation divine. L'Écriture Sacrée est la Loi Divine. Ce mode d'adhésion et l'usage qu'il en fait démontrent que le désaïde qu'il y traite se rapporte aussi au pacte symbolique, comme nous verrons dans le chapitre sur les Manuscrits et dans la discussion sur la forclusion. Le pacte symbolique devient la nouvelle alliance par la médiation de la mère. La mère, par l'apprentissage de la Loi qu'elle prodigue à son enfant, permet le passage de celui-ci au père, le compromis entre sa nature humaine et divine. La mère se trouve donc bien incluse, dans élaboration religieuse du Pèlerin, dans son

³⁵⁹ *Idem.*

³⁶⁰ LACAN, Jacques. *Le Séminaire Livre V, Les formations de l'inconscient (1957-1958)*. Paris, Seuil, 1998, p. 146.

Dieu subjectif. Notons que tout ceci est parfaitement dans le texte et met en lumière l'orthodoxie et la connaissance théologique du Pèlerin.

Le Pèlerin ira aux dernières conséquences de la conversion chrétienne, comme exprimé par la doctrine : « *La conversion concerne l'être entier de l'homme, corps et âme. Elle prend en compte l'être individuel et l'être social, l'homme dans ses relations avec lui-même et avec les autres, l'homme en son corps, dans ce qu'il y vit et éprouve. L'homme étant fondamentalement religieux, seule une expérience spirituelle, la conversion, peut redonner poids et sens à son existence. Par expérience spirituelle, on entend l'acte par lequel l'homme entre en relation avec Dieu, le monde et lui-même, la prise de conscience avec tout son être d'une réalité ultime, distincte de lui et ayant sur lui un retentissement profond et essentiel.* »³⁶¹ Sa transformation, nous l'avons vu, fut radicale. Il se met à suivre une rigoureuse ascèse visant la guérison de son âme, malade de la perte de l'objet et de la forclusion. Son être social en fut aussi engagé dans la radicalité de sa conversion : il s'occupera du désaïde *sertanejo*, en mettant en route un réaménagement du malaise.

« *Le sujet mélancolique exprime sur un ton de certitude sa condition existentielle insupportable en lui donnant une portée universelle et nécessaire. Pour résumer, je dirai qu'il insiste sur la défaillance de la parole de l'Autre au sens où la trahison l'emporte toujours sur la projection imaginaire dont il enveloppe ses relations avec les petits autres, ses semblables. La parole se trouve ainsi attaquée à travers un grand Autre perpétuellement décevant, un grand Autre tout extérieur qu'on devine derrière les ratages répétés des investissements. La figure d'une vie coupée en deux par 'un avant et un après', sans qu'il soit toujours possible d'en déterminer un événement déclenchant ou d'en donner une représentation, illustre souvent le sentiment d'indifférence et le comportement d'inhibition dans lesquels le sujet mélancolique s'est trouvé basculer.* »³⁶² C'est ici que la conversion se met à l'œuvre : l'acte de foi renverse l'objet maternel décevant en mettant Dieu à la place. Nous avons vu, avec Freud, que l'idée de Dieu est issue du vécu humain, de son *désaïde* constitutif dans la Culture. Dieu se constitue pour remédier et protéger contre le désaïde. Il se constitue sur le modèle du premier objet secourable, la mère. Il y a des sujets dont le rapport à la mère, dans la phase d'institution du sujet du langage, fait s'effondrer le sujet en conséquence de l'évanouissement de celle-ci. Dieu répond aussi au désaïde psychique.

³⁶¹ BOLAY, Bernard. « La conversion dans le Nouveau Testament » in *Les cahiers de l'école pastorale* n°40, juin 2001. <http://www.publicroire.com/cahiers-ecole-pastorale/spiritualite/article/la-conversion-dans-le-nouveau-testament>

³⁶² *Idem.*

La conversion transformera Antonio Vicente, accablé de tristesse et d'humiliation après la trahison de Brasilina, en prêcheur ambulant investissant des objets inertes qui deviendront une série d'objets esthétiques issus de son autodidactie. Parmi les objets esthétiques nous rangeons les églises. Les Manuscrits furent aussi des objets esthétiques, comme nous le verrons plus loin. Tout en conservant son air accablé, le Pèlerin se consacre désormais à ramasser des pierres et à ériger des églises. Il s'occupe aussi d'écriture, produisant des Manuscrits dont la forme graphique des lettres doit révéler la Parole, la rendre éclatante, suivant la visée de la calligraphie religieuse.

Reprenons le déroulement de ce virage de la mélancolie à la manie, posé par Freud dans *Deuil et mélancolie*, pour mieux cerner la clinique particulière du Pèlerin. Freud nous dit que pour que la mélancolie tourne à la manie il faut que le moi ait, soit surmonté la perte de l'objet, soit le deuil relatif à cette perte, ou bien l'objet lui-même. Il semble que le Pèlerin ait surmonté l'objet, mettant Dieu à sa place. L'*opération maniaque*, pour garder l'expression d'Assoun, de triomphe sur l'objet menée à bien par le Pèlerin fut celle de mettre le Dieu non trompeur à la place de l'objet disparu. Cette *opération* semble avoir été possible pour lui en logeant la douleur d'exister mélancolique dans la logique radicale de la repentance et du rachat de l'ascèse chrétienne, permettant la réconciliation avec Dieu et sa mise en place comme objet. C'est au prix d'un traitement de la culpabilité par l'ascèse que le triomphe sur l'objet est rendu possible et que le Pèlerin s'installe dans une *manie douce*, de style monomaniaque, et qui nous permet de situer son œuvre comme une *construction maniaque*.³⁶³

Nous allons maintenant examiner l'ascèse chrétienne à la lumière de l'élaboration de P.-L. Assoun au sujet de l'*opération maniaque*.³⁶⁴

³⁶³ ASSOUN, Paul-Laurent. *L'énigme de la manie*. Paris, Arkhé, 2010, p. 12-13.

³⁶⁴ *Idem*, p. 12.

5.4. Fondements de l'Ascèse chrétienne : l'imitation et l'abnégation.

Antonio Vicente fit une conversion de tout son être. Il devint le continuateur de l'œuvre du Christ, comme il est du reste demandé à chaque croyant par la doctrine chrétienne. L'ascèse chrétienne « prend son origine dans les livres saints de l'un et de l'autre Testament ; car on trouve déjà dans l'Ancien un esprit et des pratiques d'ascétisme dont le Christianisme ne manquera pas de recueillir l'héritage ».³⁶⁵ Mais son essor principal est pris dans le Nouveau Testament, conjuguant l'idée d'imitation du Christ et d'abnégation : « La doctrine ascétique fondamentale du Nouveau Testament, on l'a dit avec raison, peut se résumer en cette seule parole de Notre Seigneur : 'Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à soi-même, qu'il porte sa croix et qu'il me suive'. »³⁶⁶

La lecture des Évangiles et des Épîtres des Apôtres de Jésus montre que l'imitation du Christ exige du croyant abnégation et effort. Pendant les 2^{ème} et 3^{ème} siècles, les chrétiens vont intégrer deux idées majeures qui influenceront aussi bien dans la vie quotidienne des fidèles, que dans les différentes formes de leur association en église, instaurant comme idéal de perfection chrétienne le martyre et la virginité : « C'est donc du désir de 'suivre le Christ', de porter réellement sa croix que naît l'ascétisme chrétien. La nécessité de combattre le docétisme est sans doute une raison de mettre en lumière la réalité de la nature humaine du Christ, mais pour les écrivains de cet âge héroïque c'est encore plus peut-être l'ardente ambition de se conformer à ses exemples avec un amour puisé en une vie intérieure singulièrement élevée. (...) Un des thèmes familiers au temps des Persécutions c'est, en effet, que les martyrs sont les 'imitations de la vraie charité', les copies du Christ souffrant : pensée génératrice d'effort et de lutte qui s'étend à tout ce qui s'oppose au plus parfait amour de Dieu. »³⁶⁷ Ces idées de l'époque patristique seront visibles dans le vécu mystique du Pèlerin, interprétées par ses contemporains comme un atavisme d'une forme ancienne du christianisme, un retard dans l'évolution dû à la dégénérescence métisse.

La manière dont le Pèlerin se servira de l'imitation du Christ, proposé par la doctrine chrétienne, révèle encore une problématique de la mélancolie. Lambotte situe dans les vicissitudes avec l'Autre maternel, au moment de l'institution du sujet du langage, la

³⁶⁵ « Ascèse, Ascétisme », in *Dictionnaire de spiritualité, op. cit.*, p. 960.

³⁶⁶ *Idem*, p. 962.

³⁶⁷ « Ascèse », *Dictionnaire de spiritualité, op. cit.*, p. 964.

défaillance spéculaire, l'impossible émergence de l'image de soi pour le sujet mélancolique. L'image de soi s'institue à partir d'une première captation par le regard de la mère, dans un transitivisme spéculaire qui aura à se réactualiser dans le stade du miroir : « *Esquissé une première fois dans le regard de l'autre, le sujet ne peut donc retrouver dans le miroir que les cernes de la silhouette originale qu'on a bien voulu lui accorder avec plus ou moins de bienveillance.* »³⁶⁸ Nous pouvons saisir cette évanescence identitaire à travers le processus de nomination du Pèlerin par la foule. Une suite métonymique de surnoms lui fut attribuée, dont le mode de formation indique leur fonction de fixation d'une identité pour le Pèlerin. Ces surnoms furent éphémères, comme les identifications mélancoliques, et conduisirent à sa renomination. Ce processus lui-même peut-il aussi être assimilé à une imitation de Jésus, dans la mesure où celui-ci fut de son temps l'objet de nombreuses appellations essayant de cerner son identité ? Nous aborderons cette question dans la partie sur la forclusion, car cette nomination correspond à la constitution d'un *sinthome* à partir d'un trait du père, le signifiant *construction*.

Dans les Manuscrits, le Pèlerin met très clairement l'accent sur l'exemple de Jésus, appelant l'imitation du croyant. L'imitation est pour lui la forme la plus achevée de l'obéissance, de la soumission à la loi, qu'il présente comme associée à la mère : « *Imitez, enfants, le procédé du plus obéissant de tous les fils. Jésus obéissait non seulement au très chaste Saint Joseph, mais aussi à sa très Sainte Mère, mais cette dépendance causait chez Marie une douleur profonde, vu qu'elle savait parfaitement qui était celui qui avait daigné être son fils. Si d'un côté elle se réjouissait de voir son cher Jésus satisfait d'être en sa compagnie, en exerçant les offices les plus insignifiants, d'un autre côté elle ne pouvait pas ne pas éprouver de la peine en voyant aussi abattue cette Souveraine Majesté, devant laquelle se prosternent les Anges et les hommes, et tremblent les démons.* »³⁶⁹

Le fondement de l'ascèse chrétienne du Pèlerin est toute franciscaine. C'est d'abord en imitant Saint François d'Assise que le Pèlerin imitera le Christ. Saint Bonaventure, souvent cité dans les Manuscrits, pose les bases théologiques et philosophiques de la contemplation mystique franciscaine. Là encore, l'inspiration franciscaine du Pèlerin est évidente : « *Pour déterminer avec plus d'exactitude la réponse authentiquement franciscaine aux problèmes mystiques, il importe de rappeler brièvement les thèses bonaventuriennes qui ont trait*

³⁶⁸ LAMBOTTE, Marie-Claude. *Le discours mélancolique, de la phénoménologie à la métapsychologie*. Toulouse, Ères, 2012, p. 262.

³⁶⁹ MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Ms1895 (Bréviaire), Notes, p. 055.

*immédiatement à la contemplation et constituent les fondements théologiques et philosophiques des solutions proposées. – En bref, il existe une promesse d'expérience mystique ou chrétienne : tout est disposé, dans l'économie présente, d'après le séraphique docteur, pour que l'engagement du Christ (Jean 14, 21) se réalise de plein droit en tout fidèle où habite la sainte Trinité et qui remplit les conditions exigées : l'observance des commandements et l'amour du Christ Jésus. »*³⁷⁰ Le Discours après la Cène est un fondement de l'enseignement mystique de Bonaventure. Ce discours a un intérêt pour nous, dans la mesure où nous pouvons l'entendre comme le vœu le plus profond d'un enfant séparé définitivement de l'objet maternel par la mort : *« Que votre cœur cesse de se troubler ! Croyez en Dieu, croyez aussi en moi. Dans la maison de mon Père, il y a des nombreuses demeures ; sinon, je vous l'aurais dit ; je vais vous préparer une place. Et quand je serai allé et que je vous aurai préparé une place, à nouveau je viendrai et je vous prendrai près de moi, afin que, là où je suis, vous aussi, vous soyez. Et du lieu où je vais, vous savez le chemin. »*³⁷¹ Pour Bonaventure l'homme possède toutes les facultés pour atteindre Dieu : *« Outre l'œil de la chair et de la raison, il possède l'œil de la contemplation par lequel il voit Dieu et ce qui est en lui. »*³⁷² Il y a dans sa doctrine mystique l'affirmation que *« l'âme est constituée psychologiquement, au plus intime de son architecture, en vue de l'expérience mystique ou chrétienne. (...) Ainsi, sur le plan ontologique et psychologique, Bonaventure ouvre toutes grandes les voies d'accès à la connaissance expérimentale de Dieu que la Révélation a consignée dans l'Évangile de saint Jean et légitime pleinement l'universalisme mystique de l'école franciscaine. »*³⁷³ La contemplation est une des formes de connaissance mystique. Bonaventure l'appelle *connaissance excessive* *« parce que l'âme élevée et emportée par la grâce et les dons du Saint-Esprit, se dépasse elle-même et atteint ce qui est au-dessus d'elle : Dieu. »*³⁷⁴ Le Christ est le seul passage vers le Père. Il en est le médiateur, point d'expérience mystique en dehors de Lui : *« la fonction médiatrice du Christ dans l'ordre entier de la spéculation, de la grâce, de la gloire et de la connaissance excessive ici-bas ou au-delà. La finalité mystique de l'Incarnation, de l'Eucharistie, de la Passion, de l'Écriture sainte qui se rapportent toutes au Christ, atteint sous sa plume le plus haut relief. »*³⁷⁵

³⁷⁰ « Contemplation franciscaine », *Dictionnaire de spiritualité, op. cit.*, p. 2080

³⁷¹ Jn 14, 1-4.

³⁷² « Enseignement de S. Bonaventure », *Dictionnaire de spiritualité, op. cit.*, p. 2081.

³⁷³ *Idem*, p. 2081-2082.

³⁷⁴ *Idem*, p. 2081.

³⁷⁵ *Idem*, p. 2084.

L'ascèse franciscaine est aussi l'engagement de la volonté du croyant, exigé pour l'endurance de l'ascèse. C'est comme acte de volonté que le Pèlerin exprime l'abnégation. Il dit : « *Une sœur de Saint Thomas lui demanda ce qu'il faisait pour son salut. Le Saint lui répondit, vouloir, car il savait qu'il faut qu'il y ait de notre part la volonté et la diligence pour atteindre la grâce divine.* »³⁷⁶ Il affirme aussi que l'abnégation doit être exercée dans le but de corriger l'âme : « *Espérez dans le Seigneur et œuvrez le bien. A cause de cela, pour graves que soient les péchés que quelqu'un ait commis, ne désespérez pas que Dieu vous pardonne, mais il faudra faire pénitence. Espérez, dit le même David, dans le Seigneur, mais avec les disciplines dans les mains : c'est-à-dire, en exécutant la pénitence avec l'intention de correction. Celui qui a péché, s'il veut être sauvé il faudra faire pénitence et, ce faisant, pour graves que soient ses péchés, il peut compter sur la miséricorde de Dieu, qui les lui pardonnera.* »³⁷⁷ Nous pouvons prendre ici la mesure de la difficulté que l'abnégation chrétienne impose au sujet mélancolique, l'engageant à l'exercice de la volonté, première atteinte par l'inhibition généralisée de la mélancolie. Le triomphe sur l'objet passe vraisemblablement par la maîtrise des symptômes mélancoliques, que nous discuterons plus loin dans le chapitre sur l'ascèse du Pèlerin.

Le négativisme et la plainte mélancolique se trouvent modifiés par l'effet de la conversion. Le converti est un homme nouveau, aimé et reconnu par l'objet. Par la reconnaissance du péché, la culpabilité mélancolique et le négativisme du discours se déplacent pour s'installer dans l'ascèse négative, soit l'abnégation. Ils sont sensiblement changés par le sens donné à la conversion par la doctrine chrétienne. La conversion est une victoire sur le péché, la culpabilité mélancolique se fixe sur son rachat par la pénitence, et sert à la réconciliation avec le père.

Le caractère radicalement pénitentiel de l'ascèse du Pèlerin donne à voir des pratiques corrélées aux objets de la pulsion.

Si nous supposons un arrêt précœdipien dans le vécu psychique du Pèlerin, nous pouvons lire l'ascèse négative des objets de la pulsion comme indiquant une déliaison pulsionnelle. L'unification pulsionnelle ne se fait, en théorie, que lors de la résolution de l'Œdipe. Or, chez le Pèlerin la pulsion de mort prendra le dessus, entraînant le suicide par le martyre.

Pour Lambotte, il n'y a que déliaison des pulsions de vie et de mort dans la mélancolie. Cependant, l'hypothèse d'un arrêt du sujet à un moment précoce de son

³⁷⁶ MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Ms1895 (Bréviaire), Notes, 6ème Commandement, p. 080.

³⁷⁷ *Idem*, Notes, 5ème Commandement, p. 072-073.

institution, combiné avec la forclusion que nous soupçonnons dans la clinique du Pèlerin, indiquent que les pulsions ne sont pas prises dans le réseau signifiant en raison de la disparition de l'Autre du langage et d'une impossible entrée dans la métaphore paternelle faute de signifiant phallique. C'est ce que le Pèlerin donne à voir avec son ascèse : un traitement séparé des objets de la pulsion, suggérant la déliaison des pulsions partielles. L'inhibition généralisée de la mélancolie et le domptage pulsionnel révélé par l'ascèse témoignent d'un paradoxe apparent dans l'économie libidinale du Pèlerin, que nous examinons plus loin à partir de l'homologie entre douleur d'exister et pulsion.

L'imitation est une interrogation de Freud qui le conduit à élaborer le concept d'identification, quand il demande à Dora, « *qui copiez-vous là ?* »³⁷⁸ Le Pèlerin copiera l'image de Jésus, déjà copiée par une foule d'autres saints et mystiques, dont Saint François d'Assise. Cette copie est une identification imaginaire dans le sens lacanien du terme. Il s'agit d'une prégnance de l'image de l'autre dans la transformation physique subie par Antonio Vicente et aussi dans la mise en scène de plusieurs actes de Jésus.

L'ascèse chrétienne comporte des parties dites *négative* et *positive* : « *Si le principe d'abnégation exprime la partie négative de l'ascèse, celui de l'imitation de Jésus nous en indique surtout l'élément positif et aussi le motif le plus déterminant.* »³⁷⁹ Il y a dans la doctrine tout un discours sur la partie négative de l'ascèse. Ce discours institue des pratiques de domptage de la jouissance pulsionnelle déliée, en traitant les objets des pulsions partielles. Le Pèlerin choisit cette ascèse des objets de la pulsion, traités séparément par des pratiques différentes, et dont nous aurons à interroger le statut dans l'économie mélancolique.

L'imitation de Jésus que le Pèlerin vit désormais sert à donner corps aux identifications imaginaires, soumises à un traitement symbolique par le processus de nomination. Il imitera le Messie, annoncé par le prophète Isaïe, et aussi les actions de Jésus, incarnation du Messie.

³⁷⁸ FREUD, Sigmund. « Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora) » in FREUD, Sigmund. *Cinq psychanalyses*. Paris, PUF, 1985, p. 26.

³⁷⁹ "Ascèse", *Dictionnaire de spiritualité, op. cit.*, p. 962.

5.5. *L'imitation du Messie : Isaïe.*

La première et grande inspiration du Pèlerin est le Prophète Isaïe, grand annonciateur du Messie. L'influence d'Isaïe est déterminante pour la spiritualité qui caractérisera sa vie dès lors qu'a eu lieu sa conversion. Rappelons-nous qu'Isaïe lui fournit le nom d'exception qu'il s'est fait. L'appellation *Conseiller*, utilisée une seule fois dans la Bible, est donnée comme suit par Isaïe: « *Car un enfant nous est né, un fils nous a été donné, il a reçu le pouvoir sur ses épaules et on lui a donné ce nom : Conseiller – merveilleux, Prince-de-Paix, pour que s'étende le pouvoir dans une paix sans fin sur le trône de David et sur son royaume, pour l'établir et pour l'affermir dans le droit et la justice. Dès maintenant et à jamais, l'amour jaloux de Yahvé Sabaot fera cela.* »³⁸⁰

Dans le contexte de l'attente messianique de l'Ancien Testament, les prophètes annoncèrent différentes figures du Messie : « *À la veille de notre ère, l'attente d'un Messie royal était à nouveau largement répandue, mais certains milieux attendaient aussi soit un Messie sacerdotal, soit un Messie transcendant. Les premiers chrétiens ont rapporté à Jésus tous ces passages prophétiques dont il accordait en lui-même le disparate : il est Jésus, le 'Sauveur' (c'est ce que signifie son nom), le 'Christ', c'est-à-dire l'oint, le Messie, descendant de David, le Roi pacifique de Zacharie et le Serviteur souffrant du Second Isaïe, l'enfant Emmanuel annoncé par Isaïe et aussi le Fils de l'homme d'origine céleste vu par Daniel.* »³⁸¹

Le Pèlerin choisit d'incarner le *serviteur souffrant* annoncé par le Prophète. Toute son ascèse découlera de cette position-là, où l'imitation du Christ correspond à l'effort pour ériger une identification imaginaire, et l'abnégation au négativisme du discours mélancolique. L'identification imaginaire se fera avec Saint François, porteur d'un trait du père *constructeur*, Vicente Maciel.

Les prescriptions morales que le Pèlerin imposa à la *foule* furent inspirées des malédictions que Yahvé exprime par la bouche du Prophète : « *Malheur à ceux qui ajoutent maison à maison, qui joignent champ à champ jusqu'à ne plus laisser de place et rester seuls habitants au milieu du pays.* »³⁸² Le Pèlerin respectait la propriété d'autrui, condamnait le vol, mais l'idée de propriété lui était étrangère. Il démontrera cette visée de justice entre les

³⁸⁰ Is. 9, 5-6. *La Bible de Jérusalem*. Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

³⁸¹ *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1288-1289.

³⁸² Is. 5, 8. *La Bible de Jérusalem*. Op. cit.

hommes lors de l'installation du Hameau du Bon Jésus et de la ville de Bello Monte. Chaque arrivant dans ces localités se voyait attribuer un lopin de terre. Cette attribution de la terre est une vision religieuse du partage des biens de la nature. La Terre fut donnée à tous les hommes. C'était une attribution de la terre, pas un titre de propriété, car la Terre appartient à son Créateur.

L'interdiction de l'alcool parmi ses adeptes fut aussi inspirée d'Isaïe, mais sûrement aussi de l'expérience malheureuse de son père avec la boisson : « *Malheur à ceux qui se lèvent tôt le matin pour courir à la boisson, qui s'attardent le soir, ivres de vin.* »³⁸³ L'alcool était complètement interdit à Canudos, son commerce évidemment aussi : « *Le fait de faire usage de l'eau-de-vie, par exemple, était un délit grave. Malheur au dipsomane incorrigible qui aurait enfreint l'interdiction imposée. Un jour, dit-on, des colporteurs mal renseignés venant de Juazeiro arrivèrent à Canudos avec quelques tonnelets du liquide défendu, éternel complice des heures oisives du matuto*³⁸⁴. *L'appât d'un bénéfice certain les y amenait, mais en arrivant, la précieuse cargaison à peine déchargée, ils eurent une désagréable surprise. A coups de hache, là même, sur la place, on démolit les tonneaux et l'on rendit inutile la contrebande sacrilège. Et les colporteurs partirent rapidement, déçus, ayant dans les mains, au lieu du gain attendu, la brûlure de douzaines de coups de « palmatorias »*³⁸⁵, *amers cadeaux de gens ingrats. Ce fait est caractéristique.* »³⁸⁶ Il semble que l'on essaya quand même d'y vendre de l'eau-de-vie. La marchandise fut confisquée et le vendeur expulsé de la ville. « *Malheur à ceux qui sont des héros pour boire du vin et des champions pour mélanger la boisson, qui acquittent le coupable pour un pot-de-vin, et refusent aux justes la justice.* »³⁸⁷ Isaïe associe ici la boisson à la corruption, facteurs d'injustice.

La grande mission du Serviteur Souffrant annoncé par Isaïe est d'enseigner le Droit aux Nations, soit la Justice de Dieu aux hommes : « *Malheur à ceux qui décrètent des décrets d'iniquité, qui écrivent des rescrits d'oppression pour priver les faibles de justice et frustrer de leur droit les humbles de mon peuple, pour faire des veuves leur butin et dépouiller les orphelins.* »³⁸⁸ Le Messie viendra instituer le Droit et la Justice : « *Le descendant de David. Un rejeton sortira de la souche de Jessé, un surgeon poussera de ses racines. Sur lui reposera*

³⁸³ Is. 5, 11. *La Bible de Jérusalem*. Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

³⁸⁴ Ouvrier agricole.

³⁸⁵ Petit instrument en bois, percé de cinq trous, muni d'un manche, qui servait dans les écoles à taper sur les mains des enfants.

³⁸⁶ CUNHA, Euclides da, *Les Terres de Canudos (Os Sertões)*, Caravela, Rio de Janeiro, 1947, p. 134.

³⁸⁷ Is. 5, 22-23. *La Bible de Jérusalem*. Op. cit.

³⁸⁸ Is. 10, 1-2. *La Bible de Jérusalem*. Op. cit.

*l'Esprit de Yahvé, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de connaissance et de crainte de Yahvé. Il jugera mais non sur l'apparence. Il se prononcera mais non sur le oui-dire. Il jugera le faible avec justice, il rendra une sentence équitable pour les humbles du pays. Il frappera le pays de la fêrle de sa bouche, et du souffle de ses lèvres fera mourir le méchant. La justice sera la ceinture de ses reins, et la fidélité la ceinture de ses hanches. »*³⁸⁹

Dans les Manuscrits, le Pèlerin discours à plusieurs reprises sur la Justice qui ne se fait pas par l'apparence des choses. La Justice, divine, se fait avec la justice, humaine, mais dans le sens du droit issu de la connaissance de ce qui est Juste au sens religieux. Isaïe exprime une essence du droit comme produit de la justice. Le Pèlerin enseigne les fondements religieux du Droit, la manière juste de s'inscrire dans le social : *« Pourquoi la loi fut-elle constituée si ce n'est pour garantir le droit de l'homme ? Cependant, celui qui ne veut pas souffrir des injures pour Notre Seigneur Jésus Christ, dont il doit imiter l'exemple, qu'il recourt à la loi, pour punir celui qui l'a injurié, car seulement ainsi il évitera d'ôter son existence au prochain et de faire verser tant de larmes à une famille. On ne peut pas expliquer le comportement de l'arrogant ; si je vous dis de recourir à la loi, c'est parce qu'il me semble que beaucoup d'entre vous ne veulent pas faire la volonté de Dieu, en vous laissant vaincre par l'arrogance. Ainsi donc, si vous devez vous laver les mains dans le sang du prochain, allez à la présence de l'autorité pour qu'elle prenne des mesures contre lui. »*³⁹⁰

Sûrement le caractère inédit de l'action du Pèlerin résida-t-il justement dans le fait de transmettre quelque chose du sujet de la cité à la foule *sertaneja*. Son enseignement de la Justice de Dieu se fait surtout par l'enseignement des fondements de cette Justice dans les lois des hommes : *« Et qui payera tous les dégâts qui résultent presque toujours des faux témoignages ? Ces témoins donc, au-delà du grand péché qu'ils commettent, demeurent responsables de tous les travaux, dépenses et torts qui seront provoqués par vos faux témoignages. Il semble que c'est l'oubli de la mort la cause de tant de disgrâces. (...) Que vous n'oubliez pas que vous allez mourir : parce qu'il n'y a pas de chose plus importante pour épargner aux hommes d'offenser Dieu, que le souvenir répété de la mort. »*³⁹¹ Antonio Conselheiro parle ici comme avocat, de façon très concrète. Les torts causés par le faux témoignage, au-delà du péché, nuisent à la société, parce qu'ils obligent les personnes à

³⁸⁹ Is, 11, 1-5. *La Bible de Jérusalem. Op. cit.*

³⁹⁰ MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Ms1895 (Bréviaire), Notes, 5ème Commandement, p. 062.

³⁹¹ *Idem*, Notes, 8ème Commandement, p. 097.

sauver leur honneur, en dépensant un argent qu'elles n'ont pas et génèrent des préjudices de toutes sortes, qui demandent très concrètement l'intervention de la Justice, comme régulatrice de la société. C'est sa pensée politico-religieuse : quand les hommes seront convertis à l'enseignement du Christ, le faux témoignage n'existera plus, les biens ne seront pas touchés ; ce sera l'assurance d'un bonheur matériel plus stable, sans la trahison des hommes. La pensée répétée de la mort est la seule façon d'empêcher l'homme d'offenser Dieu.

La Loi de Dieu existe pour l'exercice de sa Justice. Sa Loi est sa Justice. Et sa Justice donne origine aux lois des hommes, qui en sont l'émanation. Les lois des hommes ne sont donc légitimes qu'écrites et mises en exercice par un représentant direct de Dieu sur Terre, selon la tradition des monarchies catholiques occidentales, dont la monarchie portugaise. Rappelons-nous l'origine divine attribuée aux monarchies en général, et aux monarchies chrétiennes en particulier. L'Empereur est pour lui le représentant de Dieu sur Terre. Les lois humaines doivent être ajustées à la Loi divine : *« Par contre, le plus étrange et pourvu qu'ils se corrigent, c'est ce que je vois tellement pratiqué dans le monde, ce sont certains Juges qui, sous couvert de vertu, enlèvent la justice à ceux qui la méritent, pour la donner à ceux qui ne la méritent pas. C'est une action digne d'un grand châtiment et de réprimande, aussi bien par l'offense à Dieu comme au prochain. Comment ajustera-t-on la Loi Divine et encore les humaines, pour ceux qui ne posent les yeux que sur l'intérêt et les respects humains ? Ils renversent la Loi Divine et nient le sens des lois humaines, fondées sur beaucoup de raisons justes, comme peuvent voir ceux qui les lisent avec attention. Chose honorable est l'office de Juge et ainsi doit-il accomplir ses devoirs. Si le Juge craint Dieu, il fait vite bonne justice et tous le craignent, et il fait vénérer Dieu et garder les lois. »*³⁹² Son Conseil sur l'homicide est un bon exemple de cette solidarité entre Loi divine et lois humaines dans les Manuscrits : *« Combien de larmes fait couler l'assassin d'une famille avec offense à la Loi Divine et humaine, la misère à laquelle s'expose l'épouse et ses petits-enfants, si elle ne souffre pas un tel coup avec la résignation nécessaire ? Encore qu'un tel homme fût victime de beaucoup d'injures de son ennemi, ce ne serait pas un motif suffisant pour lui ôter la vie, vu que c'est un dam irréparable, il devrait recevoir ces injures pour l'amour de Dieu, pour imiter son exemple, qui souffrit des outrages au plus haut degré, comme le dit Saint Thomas. S'il considérait que*

³⁹² *Idem*, Notes, 2ème Commandement, p. 028-029.

*pendant que Jésus était mourant sur la Croix les hommes ne cessèrent pas de le tourmenter avec des blâmes. Certains disaient : il sauve les autres et ne peut se sauver soi-même ? »*³⁹³

Le Pèlerin fut accusé de complicité avec les monarchistes, qui essayaient de reprendre le pouvoir à la République, tout juste proclamée. Il est aujourd'hui historiquement acquis qu'il n'en était rien. Le Pèlerin était monarchiste parce que pour lui l'Empereur était le représentant de la Loi de Dieu. Mais il n'essayait pas de rétablir la monarchie, car il était lui-même, en tant que radicalement converti, représentant de cette Loi.

Les lois humaines doivent servir à humaniser les relations des hommes entre eux. Ce ton freudien existe bien dans le discours du Pèlerin. Il ne s'agit pas pour lui de justice sociale à proprement parler, mais bien plutôt de rendre justes les *relations des hommes entre eux*. Il y a dans son discours religieux cette idée de réciprocité, ce qui implique l'investissement de chacun dans l'avènement de la Justice Divine, à travers l'observance des lois humaines, qui en sont l'émanation.

La question de la Loi sera reprise dans le chapitre sur les Manuscrits car, à l'exemple de la mère incluse dans le Dieu du désaïde chrétien, elle est aussi incluse par le Pèlerin dans l'avènement de la Loi, comme enseignante et médiatrice.

Une de ses premières imitations du Messie, mal perçue par les contemporains, fut une mise en acte des préceptes d'Isaïe : « *Ce jour-là le Seigneur ôtera l'ornement de chaînettes, les médaillons et les croissants, les pendentifs, les bracelets, les breloques, les diadèmes et les chaînettes de chevilles, les parures, les boîtes à parfums et les amulettes, les bagues et les anneaux de narines, les vêtements de fête et manteaux, les écharpes et les bourses, les miroirs, les linges fins, les turbans et les mantilles. Alors, au lieu de baume, ce sera la pourriture.* »³⁹⁴ Le Baron de Jeremoabo, grand propriétaire terrien dans le sertão de Bahia, raconte qu'« *avec la vitesse dont parfois l'effet succède à la cause, le résultat de ces exercices pseudo religieux ne se fit pas attendre. En plein jour, dans les maisons, dans les rues et par les routes, l'on faisait des montagnes de châles, de robes, de jupes, de chapeaux du Chili et en feutre, de chaussures à lacets et finalement de tous les objets contenant de la laine ou de la soie. Tout était livré à la voracité des flammes, car le luxe était contraire à la doctrine prêchée par le missionnaire.* »³⁹⁵

³⁹³ *Idem*, Notes, 5ème Commandement, p. 063.

³⁹⁴ Is. 3, 18-24. *La Bible de Jérusalem*. Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

³⁹⁵ MARTINS, Cícero Dantas, Barão de Jeremoabo. Lettre au *Jornal de Notícias*, Bahia le 4 mars 1897, Archive Calasans.

Les prophéties d'Isaïe se réalisent dans le Nouveau Testament, d'où découle l'ascèse chrétienne. L'ascèse du Pèlerin fut noyée dans les documents par les interprétations déficitaires, comme autant de traits de déséquilibre mental et d'une imparfaite compréhension des hautes vérités religieuses qui n'étaient pas, par principe, à la portée d'un métis. Il est certain qu'il prit le texte biblique à la lettre, démontrant une non dialectisation que nous discuterons dans le chapitre sur la forclusion.

5.6. *L'imitation de Jésus.*

L'évolution mystique du Pèlerin lui fera adopter l'image de Jésus, comme ce fut le cas de toute une série de figures de la religion chrétienne, dont Saint François d'Assise. L'imitation qu'il met en place est une identification imaginaire, telle qu'élaborée par Lacan : *« celle dont il y a bien longtemps j'essayais de vous montrer l'extrême à l'arrière-plan du stade du miroir dans ce que j'appellerai l'effet organique de l'image du semblable, l'effet d'assimilation que nous saisissons en tel ou tel point de l'histoire naturelle. »*³⁹⁶ Là encore, les voies du texte biblique l'y autorisent. Dans le Nouveau Testament, Saint Paul pose les assises théologiques d'une telle imitation : *« Car vous êtes tous fils de Dieu, par la foi, dans Christ Jésus. Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. »*³⁹⁷ Revêtant le Christ, en l'en incorporant, il se mettra en scène composant son image sur celle de l'enfant Jésus, accompagné de son petit Agneau, mise en place d'un Totem, nous l'avons vu³⁹⁸, empêchant la réactualisation du meurtre sur sa propre personne. Le fantasme d'incorporation ramène à la problématique du premier choix d'objet, au narcissisme originaire et à l'identification au père mort qui caractérisent la mélancolie.

A partir de cette identification, il se livra à plusieurs mises en scènes rappelant des actes politiques de Jésus, parmi lesquelles nous relevons sa première franche opposition au pouvoir public, au moment de son emprisonnement, dont nous rappelons le récit par Benício : *« Il fut ainsi fait prisonnier en 1876 à Missão da Saúde, limite d'Itapicuru et convoyé*

³⁹⁶ Lacan, Jacques. *Le Séminaire IX, L'identification (1961-1962)*. Paris, Association Lacanienne Internationale, 2007, p. 24.

³⁹⁷ Épître aux Galates, 3, 26-27, *La Bible de Jérusalem*, op. cit.

³⁹⁸ Dans le chapitre 3 : Antonio Conselheiro et les sertanejos par l'Anthropologie psychanalytique.

vers Bahia contre l'opinion de ses profès. Sa renommée fut illuminée par le resplendissement du Martyr. Cette même année il fut remis par les autorités de Bahia à celles du Ceará, où l'on disait qu'il était criminel. Mis menotté à l'intérieur de la cale d'un navire, le malheureux aurait succombé à la faim et à la soif si son organisme n'était pas habitué à des longs jeûnes. On lui avait rasé la barbe et les cheveux, au milieu d'insultes et de moqueries. Le Conseiller, silencieux et humble, avala tous ces affronts, en suffoquant ses sanglots transformés en larmes ardentes qui lui coulaient sur les joues. Il arriva à Fortaleza déjà en état avancé de démence, affamé, débraillé et fouetté ! (...) Le Conseiller, bien qu'ayant été fait prisonnier, battu, affamé et cadavérique n'abandonna jamais une petite boîte en étain avec l'image du Crucifié. »³⁹⁹

Le Pèlerin nous donne une raison du silence de Jésus lors de sa détention, qui semble plutôt directement liée à une préoccupation personnelle qu'au mépris affiché par le Messie quant à la légitimité du pouvoir qui le condamnait. Le Pèlerin justifie le silence de Jésus par les commentaires que l'on faisait à son sujet. Or, depuis son enfance et toute sa vie durant Antonio Vicente dut sans doute se confronter aux commentaires visant la lutte dans laquelle sa famille s'engagea à la suite d'une accusation de vol, péché impardonnable dans la Culture *sertaneja*, l'adultère de Brasilina et surtout, raison un peu plus secrète, la problématique de sa propre illégitimité, qui laissa des traces dans les Manuscrits. Il imita le silence du Christ contre le murmure : « *Notre Seigneur Jésus Christ voulut nous donner cette doctrine, quand les Juifs murmuraient contre sa très Sainte Innocence, en lui adressant tant d'ignominies. Pilate lui demanda : Tu ne vois pas les nombreux témoins contre toi ? Comment se fait-il que tu ne te défendes pas ? Le silence de Notre Seigneur Jésus-Christ fut mystérieux, car comme la faute de ces hommes était le murmure sacrilège, il ne voulut pas répondre, pour qu'on ne dise pas dans le monde qu'il prêtait l'oreille à ceux qui murmurent.* »⁴⁰⁰ Il est intéressant de noter dans cet épisode que toutes les conditions de l'arrestation de Jésus furent reproduites. La Culture s'est même arrangé pour lui fournir jusqu'aux deux larrons : « *Je profite de l'occasion pour vous remettre par le même messenger les individus nommés José Manoel et Estevam ; le premier que je recrutai pour l'armée, vu qu'il ne présentait aucun empêchement, n'avait ni père ni mère, ni d'emploi connu, ne serait-ce que celui de voleur, car il y a quelques jours il vola à une pauvre veuve les réserves qu'elle gardait pour ses besoins, et donna*

³⁹⁹BENICIO, Manoel. *O Rei dos jagunços (Le Roi des jagunços)* in AZEVEDO, Silvia Maria. *O Rei dos Jagunços de Manuel Benício, entre ficção e história (Le Roi des jagunços de Manoel Benício, entre fiction et histoire)*. São Paulo, EDUSP, 2003, p. 70, 71, 73.

⁴⁰⁰ MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Ms1895 (Bréviaire), Notes, 8^{ème} Commandement, p. 098.

*pratiquement tout à des femmes perdues. Et le deuxième, dénoncé comme esclave en fuite d'une veuve résidant à Porto da Folha, dans la Province du Sergipe, et pour déambuler par ici constamment ivre et insulter les autorités, comme il vient de le faire avec M. le Juge de ce district. Ces individus sont fanatisés et partisans du prisonnier Antonio Vicente Mendes Maciel. »*⁴⁰¹

Il imitera à la lettre les indications de Jésus, quand il envoya les apôtres prêcher dans le monde : *« En quelque ville ou village que vous entriez, faites-vous indiquer quelqu'un d'honorable et demeurez-y jusqu'à ce que vous partiez. En entrant dans la maison, saluez-la : si cette maison en est digne, que votre paix vienne sur elle ; si elle ne l'est pas, que votre paix vous soit retournée. Et si quelqu'un ne vous accueille pas et n'écoute pas vos paroles, sortez de cette maison ou de cette ville et secouez la poussière de vos pieds. En vérité je vous le dis : au Jour du Jugement, il y aura moins de rigueur pour le pays de Sodome et de Gomorrhe que pour cette ville-là. »*⁴⁰²

Calasans enquêta avec plus de précision sur cet épisode d'imitation du Christ qui agaça les autorités, qui voyaient là la preuve de son génie mauvais et capricieux : *« Le vicaire informa à A. Constantino Nery, en 1887, qu'il y avait dix ans, avec environ 500 personnes, hommes, femmes et enfants, le Conseiller est passé par la ville du Lagarto. Il ne permit pas sa présence. Il réussit à avoir à cette fin l'appui des paroissiens. Les fanatiques, cependant, entrèrent dans la ville et campèrent sur la place de l'église. Il alla jusqu'à l'église et du parvis, dominant la multitude, il s'éleva contre l'action du Conseiller, finissant par dire qu'il ne permettrait pas sa présence dans la ville. Il était accompagné par des hommes armés. Le Conseiller écouta tout la tête baissée, les yeux fixés à terre, muet. Quand le prêtre cria 'Répondez ! ' il dit, comme s'il venait de se réveiller subitement d'un profond sommeil : 'Eh, bien, je me retire'. Et déchaussant une sandale il la lança au loin, en disant avec fierté : 'Un jour je reviendrai pour cette sandale' (...) Il passa par la peuplade de Saint Antoine, où il y avait une petite chapelle. Il y demeura quelque temps. Le curé João Batista de Carvalho Daltro s'en vint le rencontrer accompagné d'Antonio Vitorino de Souza et d'autres frères du Sacré Cœur de Jésus. En toute courtoisie de la part du curé, le Conseiller fut invité à partir.*

⁴⁰¹ Document du Commissariat de Police de la ville d'Itapicurú, le 28 juin 1876, in MILTON, Aristides, 1902, p. 10.

⁴⁰² Mt, 10, 11-15.

*L'information fut donnée par Joaquim Goes à Nertan Macedo. J'ai entendu moi aussi personnellement de telles informations. »*⁴⁰³

Cet épisode fut lu par les contemporains comme un symptôme paranoïaque. Or, pour la psychanalyse, aucun symptôme n'est caractéristique d'une structure psychique particulière, tous les symptômes pouvant se retrouver dans des structures différentes. A partir de la référence à la mélancolie, nous pouvons faire une lecture freudienne, car les mélancoliques « *sont bien loin de témoigner, à l'égard de leur entourage, de l'humilité et de la soumission qui seules conviendraient à des personnes si indignes ; bien au contraire, ils sont tracassiers au plus haut point, toujours comme s'ils avaient été lésés et comme s'ils avaient été victimes d'une grande injustice.* »⁴⁰⁴

Nous pouvons reconnaître dans toutes les imitations mises en scène par le Pèlerin de la nature d'une prégnance de l'image du semblable, source d'identifications imaginaires, que Lacan resitue dans le cadre symbolique: « *L'imaginaire, vous l'avez vu aussi pointer par la référence que j'ai faite à l'éthologie animale, c'est-à-dire à ces formes captivantes, ou captatrices, qui constituent les rails par quoi le comportement animal est conduit vers ses buts naturels. (...) Si l'image joue également un rôle capital dans le champ qui est le nôtre, ce rôle est tout entier repris, repétri, réanimé par l'ordre symbolique. L'image est toujours plus ou moins intégrée à cet ordre qui, je vous le rappelle, se définit chez l'homme par son caractère de structure organisée.* »⁴⁰⁵

A cet égard, nous verrons dans le chapitre sur la forclusion que le Pèlerin fit l'objet de différentes appellations données par la foule, autant d'essais pour fixer un personnage par la nomination, en l'identifiant symboliquement. Ceci suggère-t-il que le moi du Pèlerin était toujours à refaire ? Son rapport à Joana l'Imaginaire, que nous avons analysé dans la généalogie de la perte de l'objet, en témoigne. Le Pèlerin prendra un trait du père, le signifiant *construction*, en s'identifiant à Saint François d'Assise d'abord, puis à Jésus lui-même, constructeur du royaume de Dieu. Le signifiant *construction* viendra soutenir sa principale action dans la Culture, la construction d'églises, *motif* freudien de la mère. Ce fut aussi le signifiant de l'immense effort de traitement de son désarroi psychique par le texte biblique, comme *délire architecte*⁴⁰⁶.

⁴⁰³ Témoignage de A. Constantino Nery, Document F11, Archive Calasans.

⁴⁰⁴ FREUD, Sigmund. « Deuil et mélancolie » in *Métapsychologie*. Paris, Gallimard, 1968, p. 154-155.

⁴⁰⁵ LACAN, Jacques. *Le Séminaire III, Les psychoses (1955-1956)*. Paris, Seuil, 1981, p. 17.

⁴⁰⁶ ASSOUN, Paul-Laurent. « Le délire architecte, figures freudiennes de la construction » in Chaumon, F. (dir.), *Délire et construction*. Ramonville Saint-Agne, Ères, 2002.

Toute sa vie devint une ascèse d'imitation et d'abnégation. Ce fut son repentir jusqu'à la mort, dont le prix est la rencontre avec Dieu dans la vie éternelle. C'est le rachat du péché par la souffrance dans cette vie. Il faut gagner le ciel. Seule la pénitence rachète le péché, et réconcilie avec la maternité de Dieu.

5.7. Les trois axes de l'ascèse : l'enseignement, la construction et la douleur mélancolique.

L'analyse de l'ascèse du Pèlerin révèle trois axes majeurs et qui sont solidaires : l'enseignement, la construction et le traitement des objets de la pulsion, dont il nous faudra préciser le statut par rapport à l'économie libidinale mélancolique et l'homologie existante entre pulsion et douleur d'exister.

Nous avons vu que le Pèlerin n'inventa rien de nouveau pour son action dans la Culture. L'enseignement et la construction sont des signifiants du lien social depuis toujours dans le *sertão*. Ils font partie du travail évangélisateur, des franciscains notamment.

Le Pèlerin commença à semer la Parole de Dieu dans le *sertão* à partir du modèle missionnaire pratiqué par les franciscains et autres évangélisateurs. Les Saintes Missions furent le moyen d'évangélisation des populations de l'arrière-pays. Melo Moraes Filho donne le schéma général des Saintes Missions dans le *sertão* au 19^{ème} siècle : « *Dans une paroisse, quand il y avait Mission, tout le sertão était au courant ... La nouvelle se répandait au loin, se diffusait comme par enchantement, et la bonne nouvelle retrouvait les fidèles disposés aux jeûnes, à la prière en commun et autres devoirs forcés du moment. La Sainte Mission se réalisait au Carême, en des jours variables ; en général les vendredis et dimanches. Dans les peuplades où les églises étaient trop petites une bâche était rajoutée à la véranda. (...) Dans d'autres endroits, cependant, selon le hasard des circonstances, l'on aménageait une énorme échoppe où le saint missionnaire faisait ériger un autel, y plaçait l'image sacrée du Christ, allumait les bougies en cire avant de commencer à enseigner sa doctrine. (...) Plus tard, s'il était nécessaire, pour la construction d'une chapelle, d'un cimetière, d'un hôpital, la procession de pénitence sortait, précédée du vénéré missionnaire*

qui, pieds nus et hissant une croix, dirigeait le peuple. (...) Sans les pierres nécessaires pour l'édification, luttant contre la difficulté liée aux distances, le prêtre fervent cherchait à la marge des rivières les points les plus connus et les plus proches vers où il s'acheminait avec son troupeau de pêcheurs. La foule était nombreuse : de plus de six cents personnes parfois se composait une procession de pénitence, qui habituellement se constituait en un prolongement de la Sainte Mission. »⁴⁰⁷ Le même mode d'évangélisation sera suivi par le Pèlerin, ce qui nous indique que sa différence se trouve ailleurs, dans le mécanisme inconscient de formation d'une foule qui se différencie et prend le caractère d'une mission permanente.

Tout en suivant l'inspiration franciscaine, *le Conseiller* se démarqua des divers *conseillers* qui sillonnèrent le *sertão*. Avec le même mode d'action dans la Culture, le nom générique des prêcheurs devient son nom propre, Antonio *le Conseiller*. Le Pèlerin s'empare des deux signifiants, *enseignement* et *construction*, pour donner un nouveau destin à l'énergie pour la Culture accumulée par l'exigence du renoncement pulsionnel. Là où la pénitence ne permettait qu'un espoir en l'au-delà, le Pèlerin promut un nouvel arrangement du malaise, répondant au *désaide sertanejo* par la mise en place d'un nouvel ordre social basé sur la Justice de Dieu. L'enseignement du Pèlerin invitait à l'engagement pulsionnel nécessaire à un nouvel arrangement du malaise. De l'enseignement des lois des hommes, comme découlant de la Loi de Dieu, un nouvel ordre social se mit en œuvre, ayant comme visée l'incarnation de la Justice divine dans les relations des hommes entre eux.

Le pardon des péchés obtenu pendant les missions ordinaires laissait le *sertanejo* toujours dans la même position subjective du renoncement pulsionnel sans la jouissance des biens produits. Avec le Pèlerin, la pénitence était suivie d'une conversion radicale, homologue à la sienne, au partage des biens, à l'attribution d'une parcelle de terre pour chacun, et à l'accueil, que nous pouvons comprendre comme maternel, que le Pèlerin dispensait à ceux qui s'approchaient de lui. C'est ce que disent ses adeptes et sympathisants. Ce travail pénitentiel donnait d'autres fruits aux *sertanejos* les plus pauvres et les plus vulnérables à l'injustice patriarcale. Le *sertanejo* trouvait auprès de lui l'apaisement des relations humaines, d'une violence quotidienne dans le *sertão*. Le Pèlerin semble avoir instauré la paix dans une communauté d'hommes, dont le carnage de la Guerre de Canudos est l'envers, telle la rage mélancolique contre l'objet, comme nous le rappelait M.

⁴⁰⁷ MORAES FILHO, Mello. *Festas e tradições populares do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1979, p. 141-143.

Zafiropoulos.⁴⁰⁸ Le martyr, le *tout ou rien* du discours mélancolique dénoncent aussi une incapacité de dialectiser le texte religieux. Le Pèlerin ne laissa pas la mémoire d'une quelconque hésitation de sa part quant au cours catastrophique des événements. Il ne varia jamais dans sa position : il ne prit jamais une arme, mais il était le garant de l'organisation militaire qui se mettait en place autour de lui. La Guerre était légitime pour lui du point de vue religieux. Et il est vrai aussi que ce sont lui et ses adeptes qui furent à chaque fois attaqués.

L'enseignement est un signifiant de la mère. Dans les Manuscrits, le Pèlerin met en évidence la fonction de la mère, chargée d'enseigner la Loi à son enfant. *Construction* est un signifiant du père, qu'il endossera avec l'identification à Saint François d'Assise pour construire un sinthome. Nous y reviendrons dans le chapitre sur la mère dans les Manuscrits et sur la forclusion.

5.7.1. L'enseignement.

Le Pèlerin commence à parcourir le *sertão* vers l'année 1873 en prêchant la Parole de Dieu, en administrant un enseignement, tel le Messie annoncé par Isaïe : « (...) *car la plus grande gloire et honneur que l'on puisse rendre à Dieu c'est de donner le bon exemple et d'enseigner les ignorants. Ceci n'est pas un dire de moi, mais de quelques Saints de l'Église.* »⁴⁰⁹ Remarquons ici la figure du discours mélancolique indiqué par Lambotte, le déni d'intention. Il fait appel à des nombreuses citations pour donner légitimité à son discours religieux et juridique. Il le fait très souvent en latin, la langue sacrée du Christianisme.

Plusieurs témoins de l'époque s'étonnèrent qu'il fasse des citations en latin. Or, le latin est la langue de l'Église. Jusqu'au Concile du Vatican II, toutes les messes étaient partout dans le monde catholique dites en latin. Les *sertanejos* étaient très bien familiarisés avec cette langue, que l'on n'a pas besoin de connaître pour comprendre le message qu'elle véhicule. Elle porte le message dans le registre du son. Par contre, ce que les *sertanejos* étaient moins habitués à entendre ce fut la traduction de ces passages et l'explication dans l'enseignement du Pèlerin. Il était étonnant qu'un prêcheur n'étant pas entré dans les ordres

⁴⁰⁸ ZAFIROPOULOS, M. *Tristesse dans la modernité, de l'idéal pharmacologique à la clinique freudienne de la mélancolie*. Paris, Anthropos, 1996, p. XI.

⁴⁰⁹ MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Ms1895 (Bréviaire), Notes, 4^{ème} Commandement, p. 054.

se serve aussi bien de la langue sacrée. Elle véhicule une sonorité que le serviteur de Dieu traduit et enseigne aux hommes.

Nous pouvons lire dans les Notes du Ms1895, ce qu'il entendait par *conseil* et l'acte de *conseiller*, dont il fera son ascèse et son nom. Il dit dans quel cas uniquement le fils peut aller contre le père, et ce après avoir pris *conseil* : « *Cependant, ayant pris conseil, et en s'agissant d'une personne digne, encore que leurs parents soient en contradiction, ils peuvent contracter mariage ; Sanches et beaucoup d'autres.* »⁴¹⁰ Le conseiller est un sage, il est un être à part de par sa dignité et sa capacité à comprendre les situations concrètes.

Le *conselho* dans le *sertão* prend le sens de sermon, de prêche. Le langage du Pèlerin se distinguait par sa simplicité, assimilée par certains témoins au manque d'instruction du prêcheur : « *À l'État de Bahia, le Conseiller continua son apostolat dans son langage simple, naturel et sans instruction, néanmoins pleine d'une conviction profonde, avec des exemples de charité ardente. Son cœur parlait au cœur du peuple, sans désir de vengeance pour ce qu'il avait souffert auparavant. Et tout cela, exemples et paroles, touchait le cœur du peuple et mordait la méchanceté de ses éternels persécuteurs.* »⁴¹¹ La manière naturelle de parler de Dieu contrastait avec l'inadéquation du discours avec la vie religieuse des prêtres traditionnels : « *(...) la simplicité et le langage persuasif d'Antonio contribuaient au succès de sa prédication. En comparant le curé et le pèlerin, la masse sertaneja vérifiait que c'était celui-ci qui menait la vie d'un envoyé de Dieu. Ses vertus constituaient un motif d'admiration.* »⁴¹²

L'adéquation de la vie du Pèlerin aux principes religieux, résultat de son retour à Dieu de la conversion chrétienne, faisait de lui un personnage unique, à qui la foule adressera la demande de protection contre le désaïde.

Quelle que soit la manière dont il arrivait dans les villages, son arrivée représentait toujours un événement. Déambulant par les *sertões* en prière, c'est en priant qu'avec ses fidèles il arrivait souvent dans les hameaux : « *Cette petite secte naissante avait déjà son temple, le premier : un oratoire rustique de cèdre renfermant l'image du Christ, qu'un des adeptes portait. Sur les chemins, pendant les pauses, les fidèles l'accrochaient à une branche*

⁴¹⁰ *Idem*, p. 049-050.

⁴¹¹ BENICIO, Manoel. *O Rei dos jagunços (Le Roi des jagunços)* in AZEVEDO, Silvia Maria. *O Rei dos Jagunços de Manuel Benício, entre ficção e história (Le Roi des jagunços de Manoel Benício, entre fiction et histoire)*. São Paulo, EDUSP, 2003, p. 138.

⁴¹² MONTENEGRO, Abelardo F. « Antônio Conselheiro » in MONTENEGRO, Abelardo F. *Fanáticos e cangaceiros (Fanatiques et 'cangaceiros')*. Fortaleza, Henrique Galeno, 1973, p. 112.

*d'arbre et, agenouillés, priaient. Quand ils entraient dans les villages et hameaux, ils l'élevaient triomphalement, au milieu d'un chœur de litanies. C'est ainsi que le 'Conselheiro' se présenta en 1876, à Itapecuru de Cima ; il jouissait déjà d'une grande renommée. »*⁴¹³

C'était l'événement qui changeait les habitudes des *sertanejos*, mécanisme bien observé par l'anthropologie freudienne sur la formation de la foule et que nous interrogerons plus loin dans son rapport au meneur. Mais ils arrivaient souvent aussi en silence, ils arboraient les traits distinctifs d'une communauté de prière: « *L'entrée de l'ascète dans les bourgs, suivi d'une foule contrite et en silence portant des images saintes, des croix et des bannières divines, était solennelle et impressionnante. On abandonnait les occupations coutumières ; les boutiques et les champs se vidaient. En conséquence, le peuple convergeant vers la ville allait augmenter le mouvement de la foire et pendant quelques jours l'errant et humble pénitent, éclipsant les chefs locaux, monopolisant le commandement, devenait l'unique autorité du lieu. Sur la place on dressait des tonnelles revêtues de feuillages, sous lesquels les dévots venaient l'après-midi entonner prières et litanies, et quand la foule était dense, on y improvisait au centre une estrade à côté de la baraque du marché pour que la parole du prophète puisse s'entendre de partout et édifier les croyants. »*⁴¹⁴

Le Pèlerin arrivait, humble pénitent, et demandait la permission de prêcher et de conduire les prières communes dans la peuplade. Depuis 1882 l'Archevêque avait refusé une telle permission, générant un échange de lettres à ce sujet entre les curés et l'Archevêché : « *Je m'apprête à porter à votre connaissance que vendredi, le premier du mois, est arrivé à cette Paroisse le dévot Antonio, vulgairement connu comme Antonio Conselheiro et cherchant à me rencontrer me demanda la permission de prier tous les soirs son chapelet et expliquer aux fidèles la loi de Dieu, me donnant comme garantie de son bon procédé l'accueil qu'il reçoit en quasi toutes les Paroisses de mes collègues du centre, ce que je ne pouvais pas ne pas concéder, car j'avais très principalement de ce dévot les meilleures informations (...).* »⁴¹⁵ Le curé d'Inhambupe, en 1883 fait état de l'ambiguïté de la position du Pèlerin vis-à-vis de l'Eglise, en attirant l'attention sur les bénéfices qu'il apportait et sur l'orthodoxie de son enseignement : « *Comme il avait beaucoup plu les première et deuxième soirées de ce mois, je consentis à ce qu'il priât le Chapelet et donnasse ses conseils dans le corps de l'Église Paroissiale, mais dès que le temps se fut amélioré il passa à accomplir sa dévotion en dehors*

⁴¹³ CUNHA, Euclides da, *Les Terres de Canudos (Os Sertões)*, Caravela, Rio de Janeiro, 1947, p. 117.

⁴¹⁴ *Idem*, p. 118-119.

⁴¹⁵ Lettre du Vicaire Antonio Porfirio Ramos à Monseigneur Manoel dos Santos Pereira, Gouverneur de l'Archevêché, Inhambupe, le 4 juin 1883. Document M17. Archive Calasans.

*de l'Église, augmentant le nombre de dévots. Je peux garantir, ayant cherché à l'entendre pour connaître la doctrine qu'il annonce, que je n'ai rien remarqué d'offensif envers la Religion, bien au contraire ses explications ne sont plus que la véritable loi de Dieu, sa vie n'est plus qu'une véritable pénitence. »*⁴¹⁶

Au fur et à mesure de l'accroissement du nombre des adeptes et de son prestige, le Pèlerin fut admis à prêcher à l'intérieur des églises : *« Ce même jour, la nuit, le dit Antonio Conselheiro fut amené à l'autel du Seigneur dos Passos*⁴¹⁷ *et de là, après un texte latin, fit sa prédication face au vicaire, qui ne cessait pas de l'admirer et de lui faire des éloges ! Et parce que l'église ne contenait pas le peuple qui y accourait, le lendemain le vicaire fit dresser un autel à la porte de l'église et sur la place publique, où se plaça Antonio Conselheiro qui, pendant neuf ou dix jours, exerça les fonctions de l'Évangéliste. »*⁴¹⁸

Le modèle missionnaire ne changea pas, même quand le Pèlerin fut complètement sédentarisé à Canudos. Euclides da Cunha nous décrit l'ambiance particulière des conseils du Pèlerin à Belo Monte: *« A la nuit tombante, les feux étant allumés, ces dévots à genoux prolongeaient au-delà du temps consacré les prières sous la tonnelle. Son feuillage était fait de branches aromatiques, la 'cassatinga'*⁴¹⁹ *et devant, près de la porte du Sanctuaire, il y avait une petite table en bois de pin, couverte d'une nappe d'un blanc de neige. Une étrange figure s'en approchait à la fin des Ave ; revêtu d'une longue blouse bleue qui, sans ceinture, descendait disgracieusement sur un corps voûté, Antonio Conselheiro apparaissait le torse plié en deux, les yeux baissés, le front bas. Il demeurait longtemps immobile et muet devant la multitude silencieuse, dans l'attente ; puis il levait lentement son visage blafard, subitement éclairé par un regard fixe et brillant. Et il prêchait. La nuit tombée le village se reposait sous l'influence dominatrice de l'humble et formidable évangéliste. »*⁴²⁰ Quelques témoins décrivent, impressionnés, le même jeu du regard et de la voix : le Pèlerin arrivait en silence, restait longtemps sans dire mot, les yeux baissés, puis les ouvrait d'un seul coup et commençait à prêcher.

Benício raconte que le Pèlerin cherchait à savoir quels étaient les péchés présents dans la foule avant de prêcher, renseigné par un de ses adeptes: *« Il informa Antonio*

⁴¹⁶ *Idem.*

⁴¹⁷ Dévotion à Jésus évoquant les chutes du Christ portant la Croix sur son chemin vers le martyre.

⁴¹⁸ Pétition des paroissiens de la ville d'Inhambupe adressée à l'Archevêque, le 16 avril 1884. Document M25, Archive Calasans.

⁴¹⁹ Solanée.

⁴²⁰ CUNHA, Euclides da, *Les Terres de Canudos (Os Sertões)*, Caravela, Rio de Janeiro, 1947, p. 209.

*Conselheiro de la vie intime et domestique de quelques dévots, ce qui servait de thème aux prêches du rude séculier. »*⁴²¹ Nous avons vu comment il prit à partie l'incestueux au milieu d'un prêche public. Benício raconte encore cette manière de procéder du Pèlerin, en désignant particulièrement les individus dans la foule : « *le terrible missionnaire leva le regard et le lança au-dessus des têtes baissées des femmes agenouillées et clama d'une voix douceuse, pointant du doigt une dévote : ton martyr va cesser dans le monde, fille de Dieu, et que soit en son nom maudits ceux qui ne se repentiront pas de te tourmenter toi et tes enfants, les faisant souffrir de la faim et du froid. Le Seigneur qui nous entend et qui te voit mettra fin à tes douleurs. Ceci fut dit d'un ton oraculaire, qui causa grande sensation à l'auditoire. »*⁴²²

Pour le mélancolique, la parole de l'Autre est défaillante, renouvelant inlassablement l'effondrement originaire. Dieu, l'Autre non trompeur, sera mis à la place de l'objet décevant à partir de l'acte de foi engagé dans sa conversion. En s'identifiant au nouvel objet, il prend sa parole : elle est écrite, elle ne peut pas s'effacer, elle doit s'accomplir, est fidèle et demeure toujours. La figure du discours mélancolique, d'un avant et un après l'effondrement subjectif, retrouve sa logique dans le discours religieux d'un avant et un après la conversion, comme nous l'avons vu plus haut. Il incarnera l'Autre non trompeur pour les *sertanejos*, comme nous l'apprend Vilanova. A Canudos, « *régnait le Pèlerin. Sa parole était de l'or pur. Sa main était suave. Le bâton qu'il portait servait seulement pour appuyer le corps moulu par tant de sacrifices et de prières. C'était cela. Rien de plus. »*⁴²³

La prise de la parole de l'Autre, à partir de la conversion, se mêle au tableau clinique de la mélancolie : la prise de parole correspond à l'identification à l'objet mélancolique ; le déni d'intention se retrouve dans les nombreuses citations qu'il fait, et il énonce quelquefois que « ce dire n'est pas de moi » ; la fonction du surmoi, avec sa composante vocale, est suggérée à travers la fonction acoustique liée à l'emploi du latin pour citer les textes bibliques ou juridiques.

L'enseignement, grand axe de son ascèse, fut aussi l'un des aspects le plus discuté de son action dans la Culture. La grande discussion était de savoir si son enseignement était

⁴²¹ BENICIO, Manoel. *O Rei dos jagunços (Le Roi des jagunços)* in AZEVEDO, Silvia Maria. *O Rei dos Jagunços de Manuel Benício, entre ficção e história*, op. cit., p. 98.

⁴²² *Idem*, p. 102.

⁴²³ VILANOVA, Honório. Témoignage in MACEDO, Nertan. *Memorial de Vilanova*. Rio de Janeiro, Renes, Brasília, INL, 1983, p. 68.

hérétique ou pas ; s'il était admissible qu'il ait plus de prestige que les prêtres ; s'il avait le droit de prêcher dans les églises.

De l'enseignement découlaient la *construction* et aussi l'abnégation à travers le traitement des objets des pulsions sexuelles.

5.7.2. La Construction.

Le signifiant *construction* se retrouve partout dans la clinique du Pèlerin. Il y a d'abord le réel de la construction, puisée dans une incompréhension de la portée symbolique de la mission de Saint François d'Assise. C'est ce qui vient signer le passage à la manie, comme résultant de son processus de conversion qui dura environ dix ans. La manie *constructive* sera désormais son style de vie, comme indiqué par Assoun à propos de la manie.

Ces prêches furent l'occasion de donner une valeur pénitentielle au travail de construction d'églises, cimetières et puits d'eau auxquels il invitait ses suiveurs. L'effet de cette démarche ascétique fut celle de donner une valeur au travail, dans une société où l'esclavage assignait le peuple métis libre à une condition analogue à celle des esclaves. Le travail des *sertanejos*, dans ces conditions, n'avait pas de valeur.

Le Pèlerin, nous l'avons vu, ne fut pas le premier à en donner une valeur ascétique, de rachat des péchés. Il s'agissait de gagner le ciel. L'implication historique des *sertanejos* dans ce type d'entreprise collective se faisait par l'appel des curés au devoir des paroissiens. Cependant, avec le Pèlerin, ce sont les enjeux même de la Culture qui seront remaniés dans leur rapport au désaïde.

La mise en évidence du signifiant *construction* dans l'action du Conseiller fait que plusieurs historiens y reconnaissent une *monomanie*. Ce signifiant est un trait du père, Vicente Maciel, qui fut un entrepreneur constructeur de maisons à Quixeramobim. Le premier biographe nous renseigne sur ce trait de Vicente Maciel : « Il décéda veuf le 5 avril 1855, laissant célibataires ses trois filles en compagnie d'Antonio Maciel (Conselheiro) dans la maison où il avait son établissement commercial, une maison construite par lui-même cinq

*ans auparavant. C'était l'une des meilleures de la ville (...). Avant celle-ci, Vicente Maciel en avait construit deux autres sur la Place Cotovelo (...), spacieuses et bien édifiées.»*⁴²⁴

Après l'ébranlement causé par la trahison de Brasilina, Antonio Vicente partira sans chercher sa vengeance, mais profondément abattu. Le surmoi social du *sertão* enjoint le meurtre de la femme et de l'amant pour laver l'honneur bafoué. Il prit cependant une posture pacifique, en abandonnant Brasilina et ses deux enfants. Pendant dix ans environ il essaya de gagner sa vie. Dans la dernière notice que nous avons d'Antonio Vicente il était bouvier à quelques lieues de distance de Quixeramobim. Euzébio Souza nous le retrouve dans les documents, prévenu dans un procès pour une dette qu'il ne put acquitter. Il ne s'est pas présenté au jugement.⁴²⁵ C'est la dernière fois qu'il apparaît en tant qu'Antonio Vicente dans les documents.

Nous pouvons situer sa conversion à cette époque de sa vie, car nous le retrouvons déjà pèlerin deux ans après.

Il explicitera le sens de la *construction* d'églises comme une promesse, un vœu, dès la première information que nous ayons de lui, en 1873, dans la ferme Urucú. C'est une recontre que le principal témoin *conselheirista* eut encore enfant avec le Pèlerin. Honório Vilanova rapporte ainsi les mots du Pèlerin énonçant sa mission en 1873 : « *Le Pèlerin dit à tous ceux qui l'ont entendu dans l'Urucu, qu'il avait une promesse à honorer : ériger vingt-cinq églises. Mais qu'il ne les construirait cependant pas dans les terres du Ceará.* »⁴²⁶

Le signifiant *construction* mobilisera tous les instants de sa vie. Calasans en fait une des finalités de son existence et commente ainsi le passage qui se produit entre le trait du père et la mission de constructeur : « *Ayant fait un vœu, au début de sa vie de Pèlerin, la promesse d'édifier des églises dans les sertões nordestinos, pleinement convaincu que la tâche était utile et agréable aux yeux divins du Bon Jésus, Antonio Vicente Mendes Maciel chercha à réaliser l'une des finalités de son existence. Il ne se limita pas, comme il déclara bibliquement, à 'ramasser des pierres sur les routes'. Il employa tous les moyens à sa portée afin d'atteindre le but visé, en influençant des personnes pour obtenir des ressources matérielles, en mobilisant du monde pour des travaux de construction. Il s'est fait ainsi, sans*

⁴²⁴ SANTOS, João Brígido dos. Lettre au *Jornal do Brasil* (Rio de Janeiro), le 22 février 1897. In GALVÃO, Walnice Nogueira. *No calor da hora, A Guerra de Canudos nos Jornais, 4ª expedição (Dans le feu de l'action, la guerre de Canudos dans les journaux, la 4ème expédition)*. São Paulo, Ática, 1977, p. 89.

⁴²⁵ SOUZA, Eusébio. « Antonio Conselheiro em juízo » (Antonio Conselheiro devant la justice) in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Ceará*. Tomo XXVI, 1911, p. 291.

⁴²⁶ MACEDO, Nertan. *Memorial de Vila Nova*. Rio de Janeiro, Renes, Brasília, INL, 1983, p. 38.

*aucun doute, le plus grand edificateur d'églises dans les sertões du Bahia, dans cette zone comprise entre les fleuves São Francisco, Vaza-Barris et Itapicuru, par où il pérégrina pendant presque un quart de siècle, de 1874 à 1897. »*⁴²⁷

L'effondrement subjectif du mélancolique l'oblige à abandonner l'investissement du monde extérieur. Cependant, la conversion du Pèlerin, avec le changement d'objet, l'amène à investir le monde extérieur de manière pétrifiée. Nous pouvons y supposer alors le désinvestissement libidinal du mélancolique: « *On observe alors moins de tentatives pour approcher l'autre érotique, de la part du sujet mélancolique, que des tentatives pour investir des objets inertes et, avec eux, leur contexte respectif ; qui n'en finissent pas d'aménager un appartement, de réunir des objets de collection, ou bien encore de découper la nature en paysages dont ils font une description minutieuse. Ce qui réunit ces divers investissements que l'on pourrait qualifier d'intérêts', c'est d'une part l'activité de découpage, d'arrangement et de cadrage qu'ils nécessitent et d'autre part l'activité de sélection et de choix des objets ainsi disposés. »*⁴²⁸ Lambotte nous renvoie en bas de page⁴²⁹ au *Malaise dans la Culture*, où Freud range la possibilité d'investissement d'objets inertes comme technique de l'art de vivre. Il est intéressant de reproduire ici cet extrait : « *Elle [la technique de l'art de vivre] tend naturellement aussi à l'indépendance par rapport au destin – c'est le meilleur nom qu'on puisse lui donner – et, dans cette visée reporte la satisfaction dans des processus animiques internes [in innere seelische Vorgänge], se servant de la capacité de déplacement, ci-dessus mentionnée, de la libido, mais elle ne se détourne pas du monde extérieur, se cramponnant au contraire aux objets [Objekte] de celui-ci et obtenant le bonheur à partir d'une relation de sentiment [Gefühlsbeziehung] avec eux. »*⁴³⁰ Nina Rodrigues nous restitue son étrange investissement mélancolique : « *Trois ans après, quand il commençait à honorer sa promesse, il dit, à Salvador, répondant laconiquement à l'interrogatoire de la police : je m'occupe seulement de ramasser des pierres par les chemins dans le but d'édifier des églises. »*⁴³¹

⁴²⁷ CALASANS, José. « Antônio Conselheiro construtor de igrejas e cemitérios » (Antonio Conselheiro constructeur d'églises et de cimetières) in CALASANS, José. *Cartografia de Canudos (Cartographie de Canudos)*. Salvador, Secretaria da Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, EGBA. 1997, p. 61-62.

⁴²⁸ LAMBOTTE, Marie-Claude. *Le discours mélancolique, de la phénoménologie à la métapsychologie*. Toulouse, Éres, 2012, p. 13.

⁴²⁹ *Idem*, note 7, p. 13.

⁴³⁰ FREUD, Sigmund. « Le malaise dans la Culture » in FREUD, Sigmund, *OCP* vol. XVIII, Paris, PUF, 1994, p. 269 ; cité par LAMBOTTE, M.-L., *Le discours mélancolique ...*, op. cit.

⁴³¹ RODRIGUES, Raimundo Nina. *As coletividades anormais (Les collectivités anormales)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1939, p. 57.

Cet investissement des objets inertes donnera aussi lieu à la production d'objets esthétiques, observée dans la clinique de la mélancolie. L'élégance des constructions du Pèlerin saute aux yeux. Ses constructions sont toujours là où elles furent érigées : « *Il décidait parfois d'ériger les murs de quelques cimetières ou bien une chapelle ; à un seul de ses gestes, toute la masse d'hallucinés courait à la recherche de pierres, de sable et de bois. En peu de temps était conclue l'œuvre qu'il avait idéalement conçue.* »⁴³²

La construction d'églises et de cimetières renvoie au motif inconscient de la matrice de la mère. L'Arche de l'ancienne alliance fut façonnée pour contenir les tables de la Loi reçues par Moïse. Le Pèlerin établit la correspondance entre le Temple de l'ancienne alliance et les églises. L'arche est la matrice féminine, à l'exemple des trois coffrets, de la hutte ou de la sépulture. L'Eglise est identifiée dans le monde chrétien à une mère. Nous retrouvons cette idée dans l'écrit du Pèlerin : « *Et de cette manière fut solennellement marié et reçu Adam avec Ève, comme à cette imitation ordonne la Sainte Mère Église de Rome et dispose le Sacré Concile Tridentin.* »⁴³³

D'un autre côté il est possible que son père constructeur lui ait transmis des connaissances d'architecture et de génie civil. Toujours est-il qu'il s'empara du signifiant *constructeur*, trait du père, pour *construire* un sinthome, que nous discuterons dans le chapitre sur la forclusion.

Au-delà de la construction très concrète d'églises et de cimetières, le Pèlerin construit aussi un délire à partir du texte biblique, que nous considérons avec Freud comme délire produit par la Culture. Le travail du délire est conçu par Freud comme une *construction* homologue au travail analytique. Cette question est importante pour nous, dans la mesure où le délire appartient aussi, mais pas exclusivement, à la clinique de la *forclusion*. Dans son grand texte, *Constructions dans l'analyse*, de 1937, Freud rapproche la technique de *construction* des éléments du refoulé, concept technique de la psychanalyse. Il découle de cette nouvelle approche trois propositions de Freud sur le délire : le délire comme production théorique, comme tentative de guérison, comme passeur de vérité historique.

Tout au long de ce travail, nous faisons fond sur cette propriété du délire, d'être une tentative de guérison, point fondamental du travail psychique acharné du Pèlerin. Ce travail

⁴³² SOARES, Henrique Duque-Estrada de Macedo. *A guerra de Canudos*. Rio de Janeiro, Typographia Altina, 1902, p. 31.

⁴³³ *Idem*, p. 172-173.

de guérison donna lieu avec Freud à une approche nouvelle du délire et représente une avancée épistémologique par rapport à la conception déficitaire de la théorie de la dégénérescence, « *qui considère le délire comme défaut, déficit, défaite ou production aberrante de l'esprit, Freud pose le délire comme travail de la pensée. Il n'est pas erreur de jugement, refus des significations partagées mais au contraire construction, reconstruction qui vise à redonner au sujet une place dans le monde, non à l'en retirer.* »⁴³⁴

Le signifiant *construction* se réfère aussi au montage qu'il fait du signifiant du père avec des identifications imaginaires, qu'il mettra en jeu dans la constitution d'un sinthome. Nous y reviendrons dans la partie où nous discuterons la forclusion, ce qui nous amènerait à considérer la mélancolie comme psychose. Construction d'églises et de cimetières, construction d'un délire, construction d'un sinthome, nous surprenons le Pèlerin tout affairé à reconstruire son monde, car « *on croit assister au 'décollement' par rapport à la réalité, qui signe la béance de la folie – on dit alors que le sujet 'pète les plombs' -, alors qu'il se trouve sur le chemin du retour, si scabreux il est vrai qu'il a toutes les apparences d'une divagation. Le voyageur n'a jamais l'air si égaré et 'déboussolé' que lorsqu'il cherche son chemin, alors qu'il ne sait plus d'où il vient ...* »⁴³⁵

5.7.3. Les objets de la pulsion et le rachat par la douleur.

L'ascèse se définit par une démarche consciente visant le perfectionnement intérieur par le domptage des passions de l'âme, condition préalable de la fusion avec le principe fondamental de l'être dans la mystique : « *(...) il se dégage nettement que, si nous laissons de côté les définitions qui ne considèrent dans l'ascétisme que ce qui en est la déviation, nous rencontrons dans l'usage actuel un double emploi de ce mot : 1) emploi plus restreint, en un sens surtout négatif, pour qui l'élément essentiel de tout ascétisme est le renoncement, la répression des tendances mauvaises ou dangereuses, la mortification et la pénitence ; 2) emploi plus large, unissant au sens négatif du premier un sens positif, non moins étendu, et pour qui l'élément caractéristique de tout ascétisme est, conformément au sens étymologique du mot, l'idée d'effort méthodique, d'exercice, portant aussi bien sur le*

⁴³⁴ ASSOUN, Paul-Laurent. « Le délire architecte, figures freudiennes de la construction » in Chaumon, Franck (dir.), *Délire et construction*. Ramonville Saint-Agne, Ères, 2002, p. 9.

⁴³⁵ *Idem*, p. 15.

*développement des activités vertueuses que sur la répression des tendances désordonnées. »*⁴³⁶

La rigueur de l'effort méthodique du Pèlerin, identifié au *Serviteur Souffrant* d'Isaïe, mit sa tristesse et son corps douloureux en évidence dans les documents. Les figures de l'ascèse qu'il met en place se réfèrent toutes aux objets de la pulsion. La plupart des témoins en parlent comme autant de symptômes de sa psychose.

Les vicissitudes de l'expérience de l'institution du sujet mélancolique portent la conséquence d'un appauvrissement libidinal, soit une atteinte à l'économie pulsionnelle. Quel statut donner à l'ascèse du Pèlerin, dès lors que nous y retrouvons les figures de l'ascèse chrétienne, se référant toutes aux objets de la pulsion comme représentants des tendances mauvaises ? Ce paradoxe apparent se résout si nous interrogeons avec Assoun la *douleur d'exister* du mélancolique.

La situation découlant de l'identification au vide, au rien de l'objet disparu, installe la *douleur d'exister*, dont la culpabilité est une des composantes majeures, avec suppression de l'intérêt pour les objets extérieurs, perte de la capacité d'aimer, inhibition généralisée, perte de l'estime de soi. Le sujet restera aux prises avec une douleur morale. La psychanalyse « fournit une mise en équation, dans sa problématique théorique spécifique – métapsychologique – et son expérience clinique (des processus inconscients), de ce devenir moral de la douleur, en ce point où la souffrance même s'objective comme telle : si l'inconscient – au sens psychanalytique – se présente comme 'maillon intermédiaire' entre psychique et somatique, véritable missing link, la douleur pourrait bien être l'un des 'échangeurs' privilégiés de cet entre-deux-scènes. »⁴³⁷

Freud interroge la douleur physique dans son affinité avec la pulsion. C'est justement ce rabattement sur le corps et le vécu de la douleur d'exister qui définissent la pénitence du Pèlerin. Cette problématique nous conduit encore une fois à l'objet de la perte et au rapport à l'Autre dans l'institution du sujet du langage : « *La douleur, cet opposé du 'plaisir' touche en effet à l'affect – de déplaisir – antonyme du plaisir d'organe touchant ainsi à la pulsion, mais aussi au vécu de la maladie organique. Mais c'est plus profondément ce par quoi le sujet a accès à son 'sentiment de soi'. Enfin, cette 'pseudo-pulsion', véritable régime 'para-pulsionnel', permet de saisir la prise du sujet dans un rapport – via le corps souffrant – à*

⁴³⁶ « Ascèse », *Dictionnaire de spiritualité*, op. cit., p. 938.

⁴³⁷ ASSOUN, P.-L. *Leçons psychanalytiques sur corps et symptôme*, tome 2, Paris, Anthropos/Economica, 1997, p. 7.

*l'objet de la perte et à l'Autre. »*⁴³⁸ La définition d'Assoun de la douleur d'exister du mélancolique éclaire la douleur comme échangeur de la pulsion : *« Cela suppose de saisir tout d'abord cet affect fondamental qu'est la douleur – cet antagoniste du plaisir. S'il y a bien un 'principe de plaisir', recteur du fonctionnement psychique inconscient, la douleur ne peut être qu'une objection (interne) à l'économie du plaisir. La douleur est proprement physique, puisque quelque chose doit arriver au corps pour que s'installe ce déplaisir. La douleur morale fait pourtant allusion à une sorte de douleur de l'être même : s'il est possible de dire, dans la douleur physique (ce qui est à proprement parler et une fois pour toutes un pléonasme) où 'ça fait mal', la douleur dite morale implique une douleur inhérente à l'exister même, aussi diffuse qu'irrécusable. »*⁴³⁹ La douleur d'exister révèle un sujet qui *« vit son exister même comme affect de préjudice. »*⁴⁴⁰

La douleur d'exister du sujet mélancolique nous conduit à examiner sa situation pulsionnelle, car, selon Assoun, *« la contribution freudienne majeure à la conception de la douleur consiste donc au fond à l'interroger comme une véritable situation pulsionnelle (Tribsituation). Il y a en effet un 'air de famille', aussi frappant que paradoxal, entre douleur et pulsion. La pulsion pourtant est bien mouvement vers l'objet, affirmation de soi, tandis que la douleur est privation et ravagement. »*⁴⁴¹

L'ascèse du Pèlerin nous donne à voir la saisie de la douleur sur le corps. L'ascèse qu'il met en place se réfère aux objets de la pulsion. Suivons avec Assoun l'économie de la douleur morale mélancolique, partant de la formule de Freud dans le Manuscrit G : *« 'C'est une inhibition psychique accompagnée d'un appauvrissement instinctuel, d'où la souffrance qu'il en soit ainsi'. Formule-clé qui met en place l'essentiel des éléments d'une économie de la douleur morale, exemplairement subjectivée dans l'état mélancolique. C'est bien l'inhibition' – ce que Freud caractérisera plus tard comme 'limitation des fonctions du moi' – qui vient au premier plan ; mais celle-ci se spécifie d'être 'accompagnée d'un appauvrissement' que l'on peut dire pulsionnel – véritable érosion du désir qui limite la 'capacité d'agir et de jouir' du sujet : or, c'est cela qui est éprouvé comme 'souffrance'. La souffrance – douleur morale – est l'éprouvé d'un processus d'évidement interne par faillite libidinale : le sujet se ressent en effet comme en état d'incomplétude et cela revient sur lui en*

⁴³⁸ *Idem*, p. 5.

⁴³⁹ *Idem*, p. 9.

⁴⁴⁰ *Ibidem*.

⁴⁴¹ *Idem*, p. 21.

*quelque sorte comme déficit pulsionnel – sous forme douloureuse : souffrir de ne pouvoir ‘faire’ et d’être confronté à un ‘vide’ pulsionnel. »*⁴⁴²

Nous retrouvons aussi cette incapacité douloureuse partout dans les Manuscrits, dont le mode de composition obéit au hasard des symptômes physiques du Pèlerin. Les expertises graphologiques relèvent que le Pèlerin souffrait dans son corps de manière chronique. Son secrétaire, Leão de Natuba n’intervenait, en tant que copiste, qu’aux moments où le Pèlerin était empêché de le faire par les symptômes de maladies vasculaires et cardiaques.

Le Pèlerin observera une rigoureuse ascèse de tous les objets de la pulsion. Or, la douleur d’exister, résultant du vidage pulsionnel du sujet mélancolique, viendra s’installer dans le corps. L’affinité de la douleur avec la pulsion fait que la première vient s’installer dans les zones érogènes mortifiées par l’appauvrissement libidinal. Elle prend ainsi, avec la conversion, le sens de rachat des péchés, car dans la vision religieuse du Pèlerin cet exister douloureux est la conséquence du péché. Assoun relève que toute douleur digne de ce nom est radicalement physique : *« L’angoisse d’exister’ n’échappe pas à la règle : elle sature même ce caractère de la douleur de saisir le corps. Même si la blessure n’est pas visible, ni même avérée dans l’espace corporel, là où il y a douleur, il faut chercher la blessure singulière que dissimule le ‘bloc de souffrance dont Médée offre l’image statufiée’. »*⁴⁴³ Rappelons-nous ici la blessure réelle du substitut maternel, Francisca Maria des Plaies, qui marqua sans doute la spiritualité du Pèlerin, corrélée aux blessures ouvertes du Crucifié, grand thème de la mystique chrétienne associé à la désirance pour la mère.

L’affinité de la *douleur d’exister* avec la situation pulsionnelle du sujet mélancolique amène Assoun à parler d’un *« état dolent’ de qui souffre (dolere). »*⁴⁴⁴ Le Pèlerin était tout occupé à traiter son malaise assimilé au péché, et nous pouvons ainsi comprendre son ascèse comme une automédication : *« On comprend du même coup que les procédés d’automédication de la douleur procèdent, chez le sujet, de cet effort pour ‘déparalyser’ son économie, créant ainsi une zone à la fois de détente et de réexcitation, où le moi puisse remettre en place quelque chose de sa ‘capacité d’agir et de jouir’. »*⁴⁴⁵

La répression des tendances désordonnées se révèle dans l’ascèse comme déliaison des pulsions partielles. La vie du Pèlerin sera entièrement inscrite dans cette logique,

⁴⁴² *Idem*, p. 16-17.

⁴⁴³ *Idem*, p. 12.

⁴⁴⁴ *Idem*, p. 15.

⁴⁴⁵ *Idem*, p. 18.

présentant les éléments essentiels à toute ascèse, comme le renoncement et la répression des tendances mauvaises par l'effort méthodique et la pratique des vertus. Il mettra en place plusieurs figures de l'ascèse chrétienne, dont nous déploierons la portée plus loin, comme limitant la jouissance, contribuant à une stabilisation.

Nous interrogeons l'ascèse du Pèlerin à partir de l'évidence à ciel ouvert des objets de la pulsion. Le but de l'ascèse chrétienne se rapporte à la répression des tendances mauvaises du moi, assimilées au péché dans la doctrine. Nous avons vu que cette assimilation est le fait du Pèlerin. L'expérience précoce de la formation du moi du sujet mélancolique nous conduit à faire un certain nombre de remarques.

L'Autre du mélancolique, la mère dans la clinique du Pèlerin, n'aurait pas traduit en demande l'appel du nourrisson pour la satisfaction de ses besoins. La transformation du besoin en demande se fait par l'interprétation qu'en fait l'Autre, intégrant le sujet au réseau signifiant de son propre désir. Cette opération langagière est perçue comme don d'amour par l'*infans*⁴⁴⁶ et nous pouvons supposer que quand elle ne se fait pas, le sujet se trouve aux prises avec le vécu pulsionnel qui caractérise le premier âge de la vie.

La théorie freudienne des pulsions nous renseigne sur la propriété des pulsions de se lier ou de se délier : « *A chacune de ces deux espèces de pulsion serait ordonné un processus physiologique particulier (construction et décomposition), dans chaque morceau de substance vivante les deux sortes de pulsions seraient à l'œuvre, mais ceci dans une union aux proportions variables, de sorte qu'une substance pourrait se charger de représenter l'Eros de façon éminente. (...) Une fois admise la représentation d'une union des deux espèces de pulsions, la possibilité d'une désunion – plus ou moins complète – s'impose à nous.* »⁴⁴⁷ Or, le moment précoce de l'institution du sujet est le royaume de la pulsion orale, pulsion partielle. La non intégration du sujet au réseau signifiant du désir de la mère laisse aussi les autres zones érogènes qui se mettent en place au fur et à mesure du développement de l'enfant dans un réel non symbolisé. En l'absence de l'investissement de l'Autre du désir pour l'émergence du sujet, les zones érogènes se verront vidées de l'investissement pulsionnel, non intégrées par le réseau signifiant de la mère. La *douleur d'exister* sera l'échangeur de la pulsion dans l'économie libidinale du Pèlerin.

⁴⁴⁶ Dans le sens de celui qui ne parle pas encore.

⁴⁴⁷ FREUD, Sigmund. « Le moi et le ça » in FREUD, Sigmund. *Essais de Psychanalyse*. Paris, Payot, 1981, p. 254-255.

L'ascèse du Pèlerin essaiera de remettre la *douleur d'exister* dans le circuit pulsionnel, comme l'enseigne Lacan : « *L'ascète qui se flagelle le fait pour un tiers. Or, ce n'est point-là ce qu'il entend saisir. Il veut seulement désigner le retour, l'insertion sur le corps propre, du départ et de la fin de la pulsion.* »⁴⁴⁸

Il ne s'agit donc pas de domptage des pulsions, mais bien plutôt de l'installation de la *douleur d'exister* sur les zones érogènes, comme un effort pour déparalyser son économie libidinale.

Aujourd'hui la théorie psychanalytique retient cinq objets correspondant à cinq pulsions partielles. Aux trois premiers relevés par Freud, l'objet oral, l'objet anal et l'objet phallique, Lacan viendra mettre en lumière deux autres, présents dans la théorie freudienne mais pas élaborés comme tels : « *Nous nous sommes en effet trouvés nécessités par l'expérience de l'angoisse à ajouter à l'objet oral, à l'objet anal, et à l'objet phallique, en tant que chacun est générateur et corrélatif d'un type d'angoisse, deux autres étages de l'objet, les portant donc à cinq.* »⁴⁴⁹ Il s'agit de l'objet voix, et de l'objet regard, correspondant aux pulsions invocante et scopique.

Le Pèlerin met en place les figures suivantes de l'ascèse chrétienne, toutes corrélées aux objets des pulsions partielles: la prière, la prédication, le silence (pulsion invocante, la voix) ; le regard (pulsion scopique, le regard) ; le jeûne (pulsion orale, le sein) ; l'aumône (pulsion anale, les fèces) ; l'écriture (pulsion sexuelle, le phallus). Ces objets se constituent comme des restes du rapport à l'Autre.

Examinons comment se pose la problématique de l'objet dans la mélancolie et dans la manie. Nous suivrons ici Lacan dans la différenciation qu'il fait entre deuil et mélancolie. : « *Le problème du deuil est celui du maintien, au niveau scopique, des liens par où le désir est suspendu, non pas à l'objet a, mais à i(a), par quoi est narcissiquement structuré tout amour, en tant que ce terme implique la dimension idéalisée que j'ai dite. C'est ce qui fait la différence de ce qui se passe dans le deuil avec ce qui se passe dans la mélancolie et dans la manie.* »⁴⁵⁰ L'objet disparu du mélancolique reste empêtré dans le moi et dans le narcissisme primaire, exigeant que le sujet mélancolique traverse sa propre image pour en avoir l'accès : « *Mais le fait que c'est un objet a, et qu'au quatrième niveau celui-ci est d'habitude masqué*

⁴⁴⁸ LACAN, Jacques. *Le Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1963-1964)*. Paris, Seuil, 1973, p. 167.

⁴⁴⁹ LACAN, Séminaire X, *L'angoisse (1962-1963)*. Paris, Seuil, 2004, p. 281.

⁴⁵⁰ *Idem*, p. 387.

derrière le *i(a)* du narcissisme et méconnu dans son essence, nécessite pour le mélancolique de passer, si je puis dire, au travers de sa propre image, et d'attaquer d'abord celle-ci pour pouvoir atteindre, dedans, l'objet *a* qui le transcende, dont la commande lui échappe – et dont la chute l'entraînera dans la précipitation-suicide, avec l'automatisme, le mécanisme, le caractère nécessaire et foncièrement aliéné avec lequel vous savez que se font les suicides de mélancoliques. Ils ne se font pas dans n'importe quel cadre. Si cela se passe si souvent à la fenêtre, sinon à travers la fenêtre, ce n'est pas un hasard. C'est le recours à une structure qui n'est autre que celle du fantasme »⁴⁵¹. La différence entre mélancolie et manie tient justement à la présence de l'objet *a* sans médiation imaginaire, où l'objet reste méconnu : « Ce qui distingue ce qui est du cycle manie-mélancolie, de tout ce qui est du cycle idéal de la référence au deuil et au désir, nous ne pouvons le saisir qu'à accentuer la différence de fonction entre d'une part, le rapport de *a* à *i(a)* dans le deuil, et, d'autre part, dans l'autre cycle, la référence radicale au *a*, plus enracinante pour le sujet que n'importe quelle autre relation, mais aussi foncièrement méconnue, aliénée, dans le rapport narcissique. »⁴⁵² Nous avons vu que par la conversion le Pèlerin triomphe sur l'objet et s'installe dans la clinique de la manie : « Dans la manie, précisons tout de suite que c'est la non-fonction de *a* qui est en cause, et non pas simplement sa méconnaissance. Le sujet n'y est lésé par aucun *a*, ce qui le livre, quelquefois sans aucune possibilité de liberté, à la métonymie pure, infinie et ludique, de la chaîne signifiante. »⁴⁵³ Cette position de l'objet dans la manie se met en évidence dans la suite métonymique des surnoms, où le sujet Antonio Vicente fait preuve d'une poursuite acharnée d'arrimage symbolique, qu'il réussira avec sa nomination. C'est par l'ascèse qu'il fixera la douleur d'exister sur les zones érogènes, en un tenant lieu des objets de la pulsion. Cet aspect factice du vécu pulsionnel donné à voir par l'ascèse se révèle dans la bizarrerie de sa pratique ascétique.

Pour suivre à la trace la position mélancolique du Pèlerin, il nous suffit de démontrer dans ce travail que la déliaison pulsionnelle est l'une des conséquences des vicissitudes du Pèlerin avec l'Autre du langage et qu'elle caractérise son économie libidinale. La problématique du traitement séparé des objets de la pulsion va donc au-delà de notre objectif. L'étude des objets de la pulsion dans sa mystique en constituerait un approfondissement pour un travail futur. Cependant, étant donné la richesse, mais

⁴⁵¹ *Idem*, p. 387-388.

⁴⁵² *Idem*, p. 388.

⁴⁵³ *Ibidem*.

l'inégalité, des données historiques concernant chacun des objets de la pulsion, nous nous bornons à indiquer les pistes ouvertes par cet abord.

Les documents historiques nous donnent beaucoup plus de renseignements sur les pratiques ascétiques en lien direct avec les objets de la pulsion impliqués dans son activité de prêcheur, observés par les témoins de l'époque, tels que la voix et le regard. Les objets oral (jeûne) et anal faisaient partie de son action personnelle et nous avons de ce fait beaucoup moins de renseignements sur eux.

5.7.4. La voix et le regard, la solidarité des deux objets pulsionnels.

L'objet Voix, pulsion invocante : les prêches, la prière, le silence.

Suivant notre hypothèse de la mélancolie, nous allons chercher dans la théorie psychanalytique ce qu'il en est de l'objet voix dans l'expérience précoce de l'institution du sujet du langage, pour éclaircir l'ascèse du Pèlerin. Michel Poizat pose un postulat nécessaire pour comprendre ce qui se passe entre le sujet et l'Autre pour que la voix se constitue en tant qu'objet voix, dans la situation originaire, que nous ne pouvons que supposer : « (...) *aux origines de son existence, sous l'effet d'une tension endogène, le bébé, l'infans marqué par la prématurité caractéristique de son espèce qui le rend entièrement dépendant de l'autre pour subvenir à ses besoins, le bébé donc pousse un cri. Peu importe que ce premier cri soit 'le' premier cri ou n'importe quel autre, on verra que ce 'premier' cri est mythique ou en tout cas hypothétique. Ce qui importe, c'est que ce cri soit une pure manifestation sonore vocale liée à un état de déplaisir interne et qu'à ce cri l'Autre (ce peut être la mère, et la plupart du temps ce sera elle, mais ce peut être n'importe qui d'autre), l'Autre donc, d'une part attribue une signification à ce cri, l'interprète comme le signe de faim, de soif, etc. et, d'autre part, apporte à l'enfant quelque chose, lui procurant, par l'apaisement de la tension qui suscite son cri, une satisfaction première.* »⁴⁵⁴ La voix de l'enfant vient donc appeler l'Autre du langage. Celui-ci doit attraper ce cri dans la trame langagière, transmuant le besoin en demande et inaugurant le rapport au langage. Le non investissement, ou l'investissement défaillant de l'Autre par rapport à l'investissement subjectif nécessaire à la captation du sujet dans le langage entraîne sa disparition, à laquelle s'identifie le sujet mélancolique. Selon Michel

⁴⁵⁴ POIZAT Michel, « La voix sourde (1) », *Filigrane*, n°6 Musique et inconscient, novembre 2007 et n°13, mai 2011 ; mis à jour le 27/05/2011. URL: <http://revues.mshparisnord.org/filigrane/index.php?id=20>

Poizat, ce premier cri institue la voix en tant qu'objet, car c'est elle qui appelle l'institution de la demande par le langage. Or, dans l'ascèse du Pèlerin nous pouvons observer plusieurs incidences de l'objet voix.

Tout d'abord, il nous faut examiner son activité de prêcheur, où la voix est impliquée en tant que prise de la parole de Dieu, objet d'échange par la conversion. Le triomphe sur l'objet fait qu'il prend Sa parole pour l'annoncer et la propager dans le monde. Cette prise de parole est en soi une ascèse, avec des effets de limitation de la jouissance primordiale de l'enfant, car elle implique, selon Poizat, la castration symbolique que le Pèlerin aurait par hypothèse ratée. L'ascèse porte sur la répétition de l'exercice douloureux de cette perte. Mais la prise de parole ne se produit qu'en référence à l'Autre non trompeur de la conversion. Dans sa jeunesse, bien avant la conversion, il est décrit par Brígido comme étant un garçon renfermé : *« Antonio Vicente Maciel fut toujours d'un naturel docile, intelligent, travailleur et étranger à tous les plaisirs. Il ne sortait pas de chez lui, occupé exclusivement du commerce de son père. »*⁴⁵⁵ La captation de la voix dans le langage implique, selon Poizat, que *« la parole fait taire la voix »*⁴⁵⁶, qu'il y a une perte dans cette opération : *« En l'occurrence, on peut donc véritablement parler de sacrifice : le sacrifice de la voix qu'il convient d'accomplir pour prendre la parole. On conçoit dès lors que la prise de parole ne soit jamais quelque chose qui aille de soi : prendre la parole implique toujours inconsciemment que l'on accomplisse ce sacrifice ; prendre la parole exige toujours l'effort d'accepter cette perte. »*⁴⁵⁷ Il y a une perte de jouissance impliquée dans la prise de parole, causée par la soumission exigée aux lois du langage et que Poizat indique avec Lacan comme castration symbolique : *« le signifiant et sa loi dont l'Autre est, comme on l'a vu, le lieu et la source, c'est ce que Lacan appelle la castration symbolique. »*⁴⁵⁸ La clinique particulière du Pèlerin met au jour plusieurs indices de forclusion, que nous pouvons comprendre comme découlant de la disparition de l'Autre, avant que l'assentiment aux lois du langage se soit inscrite dans l'inconscient du sujet, de l'expérience décevante avec l'Autre, rendant sa parole non fiable. Avec le changement d'Autre, c'est justement la parole de Dieu qu'il prendra, en la transformant en ascèse, dans le sens où cet effort est assimilé par Poizat à un sacrifice, sacrifice de soi, sens de l'abnégation. La prise de parole devient possible avec

⁴⁵⁵ SANTOS, João Brígido dos. GALVAO, Walnice Nogueira. No calor da hora: a guerra de Canudos nos jornais, 4ª expedição. São Paulo, Atica, 1977, p. 90.

⁴⁵⁶ POIZAT, Michel, « La voix sourde (1) », *op. cit.*

⁴⁵⁷ *Idem.*

⁴⁵⁸ *Idem.*

l'Autre non trompeur, garant de la parole, mais s'inscrit non pas dans un contexte de castration symbolique, mais bien plutôt dans le mécanisme de l'identification à l'objet de la conversion.

La voix apparaît aussi dans les écrits du Pèlerin comme surmoi apaisé par l'obéissance du converti : « *Heureux celui qui comprend cette doctrine céleste, libre de l'esclavage de l'erreur et des passions, docile à la voix de Dieu et de sa conscience, il jouit de la véritable liberté des enfants de Dieu.* »⁴⁵⁹

Par la conversion le Pèlerin s'approprie la voix de l'Autre et il va l'exercer au quotidien avec la foule. Cependant, en dehors des prêches collectifs et de la réception de quelques fidèles, le Pèlerin vivait reclus, en véritable ascète. Nous nous proposons de discuter plus loin la réclusion ascétique du Pèlerin, comme indiquant un décalage dans le rapport fusionnel du meneur avec la foule.

Le Pèlerin avait plusieurs façons de réunir le peuple, la plus importante étant l'association de ses adeptes pour la construction des églises. Cependant, la réunion pour ce travail commun ne se faisait qu'après l'enseignement du Pèlerin et les prières.

La prière fut le premier lien social entre le Pèlerin et la foule, dite entre la prédication et la construction. Il enseigne dans les manuscrits que « *la prière est une aide puissante contre le démon, vu qu'il n'y a rien que ne craigne le plus une âme dans ce monde que la suggestion et la tentation du démon. Saint Thomas dit qu'il avait appris plus en priant, qu'en étudiant ; d'où nous pouvons connaître le grand profit qu'on peut tirer par le moyen de la prière. Notre Seigneur Jésus Christ laissa aux hommes le remède dans la prière, pour les délivrer des tentations dans les paroles du Notre Père : Et ne nous laissez pas tomber dans la tentation, mais délivrez-nous du mal. Amen. (Math. Cap 6, v. 13). C'est pourquoi Saint Jean Chrysostome dit que la tentation n'ose pas arriver jusqu'à l'âme qui pratique la prière. C'est ce qui reste pour que les hommes soient entendus par Dieu et pour qu'ils fassent beaucoup pour mériter sa grâce. Car, comment serait-il possible à Dieu d'accepter la prière de celui qui ne garde pas ses Commandements.* »⁴⁶⁰

⁴⁵⁹ MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Ms1895 (Bréviaire), Notes, Sur la fin de l'homme, p. 163-164.

⁴⁶⁰ *Idem*, Notes, 10ème Commandement, p. 117-118.

Le Pèlerin vivait lui-même en prière continuelle, car on le voit « *accompagné de deux professes, il vit à prier le chapelet et les litanies, et à prêcher et donner des conseils aux foules, qu'il réunit où les curés le lui permettent.* »⁴⁶¹

Il priait tout seul et ses recueils étaient entourés d'un grand respect par la foule.

Il enseignait la prière non seulement dans ses prêches, mais aussi dans les entretiens qu'il avait avec chacun de ses adeptes individuellement : « *Le Conseiller appela Raimundinho et lui donna un scapulaire ou brève avec une prière capable d'appivoiser le taureau le plus sauvage au monde. – Prie ceci tous les soirs, dans un lieu retiré et à genoux, recommanda-t-il au bahianais. J'irai supplier Dieu pour le bon résultat de ton entreprise par l'intermède de Notre-Dame du Secours, ta marraine.* »⁴⁶²

Euclides da Cunha restitue la solidarité entre prière et prêches. L'une des pratiques de prière les plus répandues dans le *sertão* fut, nous l'avons vu, le Chapelet. Cette pratique fut très tôt associée aux premières dévotions au Bon Jésus et à Notre-Dame dans la ville de Quixeramobim. « *Les jours d'homélie et de chapelet, le rassemblement se monte à mille personnes.* »⁴⁶³ Nous pensons que l'évangile marial du Ms1897 fut conçu par le Pèlerin pour être enseigné lors de la récitation du Chapelet. C'est l'enseignement d'une spiritualité mariale. Litanies et neuvaines complètent les pratiques de prière collective. Macedo Soares observe la pratique du Chapelet à Canudos, en plein milieu de la guerre : « *Dans le courant de la nuit, au milieu du combat, l'on entendait aboyer les chiens dans le hameau, aussi bien que les pleurs des enfants et les hurlements des parents. Fréquemment, entre 9 et 10 heures, une grande clameur venant du côté du sanctuaire, derrière l'église-mère, nous frappait. Il en ressortait la voix puissante des hommes et des femmes répondaient hâtivement. C'était le chapelet qui se prolongeait durant deux heures. Rien ne pouvait l'interrompre, ni la fusillade mortifère, ni le grondement des canons.* »⁴⁶⁴ Elles ont la particularité d'effacer l'articulation signifiante, faisant ressortir la voix en tant que son, support de l'invocation de l'Autre, situation d'avant l'articulation langagière, et révèle donc la nature de fusion imaginaire du

⁴⁶¹ BENICIO, Manoel. *O Rei dos jagunços (Le Roi des jagunços)* in AZEVEDO, Silvia Maria. *O Rei dos Jagunços de Manuel Benício, entre ficção e história (Le Roi des jagunços de Manoel Benício, entre fiction et histoire)*. São Paulo, EDUSP, 2003, p. 70.

⁴⁶² *Idem*, p. 122.

⁴⁶³ Document du Commissariat de Police de la ville d'Itapicuru, le 10 novembre 1886, in BENICIO, Manoel. *O Rei dos jagunços (Le Roi des jagunços)*, op. cit. p. 78-79

⁴⁶⁴ SOARES, Henrique Duque-Estrada de Macedo. *A guerra de Canudos (La Guerre de Canudos)*. Rio de Janeiro, Typ. Alpina, 1902, p. 237-238.

lien social entre le meneur et la foule : « *La grande procession marchait bruyamment, faisant vibrer le chant religieux. C'était quand les jagunços enterraient les morts dans les luttes quotidiennes ; le pèlerinage funèbre conduisait dans des hamacs les corps de ces guerriers stoïques, avançant indifférent à ce qui se passait autour et la cantilène se poursuivait funèbrement jusqu'à se perdre, le vent ramenant la lointaine rumeur, se détachant des phrases confuses d'onction.* »⁴⁶⁵

En reprenant l'élaboration de M. Poizat, selon laquelle la parole fait taire la voix, on peut dire que l'effacement de l'articulation langagière dans la répétition des formules de prière fait ressurgir la voix en tant que son. Nous pouvons ainsi dire qu'il y a dans la pratique de la prière une présentification de l'objet : « *On ne sera donc nullement étonné de voir que, dans cette logique, face au sujet parlant, au « parlêtre », c'est sous la forme du silence que la voix se présentifie le mieux dans sa dimension objectale. Ceci est d'ailleurs dans la cohérence de tout ce que nous avons tenté d'expliquer concernant le 'manque', le 'vide', de l'objet. Qu'est-ce qui, dans le registre du vocal, peut mieux représenter le manque et le vide que le silence ? Et ce d'autant plus que le silence s'abstrait par essence de la modalité sensorielle qui le sous-tend, et trouve à s'exprimer tout aussi bien pour les sourds que pour les entendants.* »⁴⁶⁶

Le Pèlerin parle des vertus de l'ascèse du silence. Le fruit de cette mortification de la parole est la vision des esprits, thème qu'il n'aborde que peu de fois dans les Manuscrits: « *C'est le conseil que tous les Maîtres de l'esprit nous donnent pour nous délivrer du vice du murmure, en se servant de la vertu du silence, en évitant les mauvaises conversations inutiles pour le bien spirituel. Et l'on ne peut avec des mots renchérir son profit, combien est agréable à Dieu une créature qui se mortifie dans la vertu du silence : car véritablement, celui qui ainsi se mortifie, obtient beaucoup de visions sur terre des Esprits Angéliques et Bienheureux qui sont dans le Ciel. Car selon l'opinion la plus probable des Saints Docteurs de l'Église, dans la bonne aventure l'on n'articule pas des mots, tout se fait par concertation ; et ceux-ci sont tellement réglés, comme nés de la Lumière de la Sagesse, qui est Dieu lui-même. Et a contrario, dans l'enfer, tout est voix, cris, blasphèmes et gémissements aussi tristes que lamentables, selon beaucoup de révélations et selon ce qu'affirme l'Écriture Sacrée.* »⁴⁶⁷ Si la parole fait taire la voix, sa mortification libère la vision. Et habilite à la contemplation de la connaissance

⁴⁶⁵ *Ibidem.*

⁴⁶⁶ POIZAT M., *op. cit.*

⁴⁶⁷ MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Ms1895 (Bréviaire), Notes, 8^{ème} Commandement, Manuscrit 1895, p. 106-107.

cachée de la mystique. Notons que le *murmure* est de l'ordre de la sonorité qui émerge de l'effacement de l'articulation langagière, c'est un « *bruit sourd, léger et continu de voix humaines. Bourdonnement, chuchotement, susurrement* »⁴⁶⁸. La pratique du silence permet de dépasser cette imprécision symbolique, et le fruit de cette ascèse est la vision mystique par la contemplation de l'au-delà du voile, de la connaissance cachée. L'enfer est un endroit où l'on entend des voix, la Bonaventure le lieu où l'on voit.

Le regard, objet scopique.

Le regard du Pèlerin impressionna vivement les témoins de l'époque, en même temps qu'un jeu de regard et de parole qu'il établit entre lui et la foule promut une exaltation particulière parmi la foule.

Genes Martins Fontes transmet ses impressions sur le regard du Pèlerin : « *Ce que lui conférait le ton à la physionomie c'était le regard. Le regard flottait dans cette abstraction vague, dans cette impression de rêverie indéfinissable qui caractérise les mystiques, les rêveurs, les hallucinés. Il fixait les yeux sur un point dans l'espace, regardant sans voir, absorbé dans des extases.* »⁴⁶⁹

P.-L. Assoun établit l'affinité entre regard et voix, « *leur affinité à la fois patente – là où le regard est impliqué, la voix n'est jamais loin -, et mystérieuse : qu'est-ce qui après tout fonde cet 'air de famille', qui contraste aussi bien avec une secrète discordance ? Tout se passe en effet comme si regarder et écouter ne s'harmonisaient pas, exerçant leurs puissances comme en contrepoint : fermer les yeux n'est-il pas le meilleur moyen d'aiguiser l'écoute, comme s'il fallait se rendre aveugle en quelque manière pour laisser libre cours à l'audition ? La voix émerge pleinement lorsque l'image du locuteur se dérobe – ce qui fait de la voix off le prototype de cette voix qui prend effet au-delà de l'image de son locuteur (qui même encombre quelque peu quand celui-ci paraît). Inversement, le regard, en sa jouissance propre de fascination, sidère à l'occasion ... l'écoute, et, de trop regarder, on n'entend plus grand-chose. Cette épreuve de force pourrait bien confirmer le couplage du 'destin' de ces deux objets-là, vocal et scopique.* »⁴⁷⁰ Le Pèlerin reconnaît cette affinité de la voix et du regard : « *Et il devient clair ainsi que la pensée est le premier motif qui fait ou ne fait pas la faute. Et que des yeux et des oreilles génèrent dans l'entendement le péché pour le mettre*

⁴⁶⁸ « Murmure », *Le Petit Robert* 2014.

⁴⁶⁹ FONTES, Genes Martins, Lettre au Journal *A Notícia*, le 29 janvier 1897, Section de périodiques, Bibliothèque Nationale de Rio de Janeiro.

⁴⁷⁰ ASSOUN, Paul-Laurent. *Le regard et la voix, leçons de psychanalyse*. Paris, Anthropos/Economica, 2001, p. 7.

ensuite en exécution. Puisque personne ne peut se délivrer des mauvaises pensées, il se trouve dans nos mains de les fuir, en utilisant les remèdes qui nous apprennent les livres *Spirituels et les Maîtres d'esprits*. »⁴⁷¹ Nous retrouvons ensuite cette solidarité entre voix et regard comme un mécanisme réglant le meneur à la foule. Plus d'un témoin atteste la bizarrerie de ce mécanisme de captation libidinale : « *Sobre de gestes, il parlait longtemps les yeux à terre ; la multitude qu'il ne regardait pas restait abattue sous le flot des paroles qui s'écoulaient lentement au rebours du bon sens en une fatigante mélopée. Cependant, à ce qu'il paraît, il avait le souci de l'effet produit par l'une ou l'autre de ces phrases qu'il voulait décisive. Il l'énonçait et se taisait ; puis il levait la tête et, d'un seul coup, ouvrait les paupières ; on voyait alors des yeux extrêmement noirs et vifs, et, dans le regard, une scintillation troublante ; mais personne n'osait le contempler. La foule effrayée, à son tour, baissait les yeux, fascinée par l'étrange hypnotisme de cette formidable démente. Et le grand infortuné réalisait à ce moment-là le seul miracle de sa vie : il réussissait à ne pas se rendre ridicule.* »⁴⁷²

Par l'ascèse du regard le Pèlerin bannit les femmes de son champ de vision. Il ne les regardait pas, la vue étant pour lui la source du péché lié à l'amour : « *La beauté était (...) en particulier pour Antonio Conselheiro, la figure tentatrice de Satan. Il poussa à l'extrême son horreur pour elle, une horreur invincible. Plus jamais il ne regarda les femmes ; il leur parlait en tournant le dos, même si c'étaient de vieilles dévotes, capables pourtant de calmer des satyres.* »⁴⁷³ Mais cette radicalité indique aussi la loi des frères après le meurtre du père de la horde. La jouissance exclusive des femmes assignée au père fut un enjeu de son meurtre. Selon Freud, les fils qui s'unirent pour mettre à mort le tyran s'interdirent la jouissance des femmes, inaugurant l'exogamie. Ici nous voyons un autre décalage entre la position du meneur et celle de la foule : le Pèlerin se prémunit de la réactualisation du meurtre sur sa personne. L'identification mélancolique au père mort le renseigne sur ce danger ?

⁴⁷¹ MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Ms1895 (Bréviaire), Notes, 10^{ème} Commandement, p. 119.

⁴⁷² CUNHA, Euclides da, *Les Terres de Canudos (Os Sertões)*, Caravela, Rio de Janeiro, 1947, p. 119-120.

⁴⁷³ *Idem*, p. 120.

5.7.5. Le jeûne, l'objet oral.

Le jeûne fut la pratique ascétique du Pèlerin qui attira le plus l'attention des témoins. Recherchant les indices de sa position mélancolique, l'imposition d'une restriction alimentaire radicale nous met sur la piste de troubles alimentaires, comme l'anorexie, pathologie d'identification à la disparition de l'Autre au moment précoce de l'institution du sujet du langage. L'anorexique mange le rien resté de la disparition de l'objet : *« L'alimentation préférée du saint consiste dans des œufs cuits, du lait et de l'eau, qu'il absorbe dans des heures incertaines et loin des témoins. »*⁴⁷⁴

Le jeûne va de pair plus généralement avec la mortification du corps. C'est par une discussion sur le jeûne que la chute de l'Eglise en tant que supposée savoir sur le Nom-du-Père se révèle lors de la visite des Capucins à Canudos en 1895. Le savoir est situé chez le Pèlerin, par son ascèse exemplaire. Nous y reviendrons à l'occasion de la discussion du transfert de savoir, dans le chapitre sur la foule.

5.7.6. L'aumône, l'objet anal.

L'aumône est la pratique ascétique du Pèlerin où il exprime son amour pour les *sertanejos* : *« Ce qui intervient dans la relation d'amour, ce qui est demandé comme signe d'amour, n'est jamais que quelque chose qui ne vaut que comme signe. Ou pour aller encore plus loin, il n'y a pas de plus grand don possible, de plus grand signe d'amour, que le don de ce qu'on n'a pas. Mais remarquons bien que la dimension du don n'existe qu'avec l'introduction de la loi. Comme nous l'affirme toute la méditation sociologique, le don est quelque chose qui circule. Le don que vous faites est toujours le don que vous avez reçu. Mais quand il s'agit du don entre deux sujets, le cycle des dons vient encore d'ailleurs, car ce qui établit la relation d'amour, c'est que le don est donné, si l'on peut dire, pour rien. Le rien pour rien est le principe de l'échange. Cette formule, comme toute formule où intervient le rien ambigu, paraît être la formule même de l'intérêt, mais elle est aussi la formule de la pure*

⁴⁷⁴ FIGUEIREDO, Manuel de. Correspondant de guerre du journal *A Notícia*, 14/15 septembre 1897, in GALVÃO, Walnice Nogueira. *No calor da hora, a Guerra de Canudos nos Jornais, 4ª expedição (Dans le feu de l'action, la Guerre de Canudos dans les journaux, 4ème expédition)*. São Paulo, Ática, 1977, p. 455.

gratuité. »⁴⁷⁵ Le Pèlerin donne ce qu'il n'a pas, car il vit lui-même d'aumônes, instaurant ainsi une règle de circulation : de ce qu'il reçoit il ne prend que le strict nécessaire pour sa survie. Il ne garde pas l'argent, il le fait tout de suite circuler parmi les plus démunis de ses adeptes.

⁴⁷⁵ LACAN, Jacques. *Séminaire IV. La relation d'objet (1956-1957)*. Paris, Seuil, 1994, p. 140.

CHAPITRE VI

Les Manuscrits d'Antonio Conselheiro : les questions posées par l'histoire.

Les coordonnées théoriques qui firent la signification historique du lien social entre Antonio Conselheiro et la foule *sertaneja* sont largement redevables aussi, nous l'avons vu, de la Psychologie des foules, de Sighele et de Le Bon. Or, la critique de Freud à cette théorie ouvre l'un des grands textes fondateurs de l'Anthropologie Psychanalytique, *Psychologie des Foules et analyse du moi*, où Freud introduit dans la discussion le sujet de l'inconscient et le lien libidinal qu'unit le meneur à la foule.

Le sujet de l'inconscient est donc tout l'inédit de notre travail de thèse. Pour l'introduire nous nous sommes servie de la théorie freudienne qui, du point de vue épistémologique, est de nature à tourner la page du cadre théorique de la psychologie des foules, gardé jusqu'à présent dans toutes les analyses sur le sujet.

L'approche inédite du sujet de l'inconscient appelle aussi une méthodologie inédite : la lecture des Manuscrits du Pèlerin Antonio Vicente Mendes Maciel selon les coordonnées de l'Anthropologie psychanalytique, ces Manuscrits étant les seuls documents que nous possédions venant directement de lui et susceptibles de nous renseigner sur sa position de sujet.

L'histoire d'Antonio Conselheiro fut établie par des documents administratifs officiels, par les journaux de l'époque et par les témoignages des contemporains. Nous avons fait la critique de la lecture idéologique qui fixa la signification de l'évènement historique et constitue jusqu'à présent l'état actuel de la question.

Les documents qui nous renseignent le plus sur le Pèlerin, les deux Manuscrits qu'il nous laissa, datés de deux moments représentant des tournants de la Guerre de Canudos, 1895 et 1897, n'ont jamais été analysés de manière approfondie ni avec une méthodologie capable de relever des éléments de réponse aux questions qu'ils posèrent à l'histoire. Ceux qui les ont feuilletés les considérèrent comme deux manuscrits différents, se rapportant de

manière décousue et sans relief particulier à des thèmes religieux servant à sa prédication de prêcheur ambulant. Les historiens les utilisèrent surtout pour y puiser des exemples sur la morale et le conservatisme du Conseiller.

La lecture la plus récente et la plus complète dont nous disposons des Manuscrits d'Antonio Conselheiro réside dans les deux introductions à l'édition en fac-similé du Ms1895, en 2002. Les historiens Walnice Nogueira Galvão et Fernando da Rocha Peres en sont les auteurs. Les questions posées par leurs textes respectifs orientèrent notre propre interrogation sur ces documents. Ils posent un certain nombre de questions concernant les deux Manuscrits de 1895 et de 1897, qui portent respectivement, d'une part sur la nature des documents : quelle était leur destination, pourquoi le Pèlerin les a-t-il produits ? et d'autre part sur leur authenticité et sur leur paternité.

L'historien Rocha Peres nomma le Ms1895 *Bréviaire* pour l'édition en question. Il justifie cette nomination « *évidemment par son contenu, car au pied de la lettre il sert de modèle et contient un enseignement indispensable pour la pratique du catholicisme populaire, un breviarium de l'office divin à l'exercice du Pèlerin Conseiller, à ses lectures, à ses conseils et à ses prédications de leader religieux, politique et militaire (...).* »⁴⁷⁶

L'historien fait part de ses inquiétudes et de ses doutes par rapport à ce Manuscrit, le « *pourquoi de son existence, de son élaboration et de sa sauvegarde par Antonio Conselheiro pendant les deux dernières années de Canudos. Pourquoi pas une Bible imprimée, à son usage, puisque il en circulait une au Brésil ? Voulut-il laisser sa Vulgate sertaneja ? Devrais-je ainsi la nommer ?* »⁴⁷⁷ Se demander si Antonio Conselheiro proposait une *vulgate sertaneja* est très important pour l'histoire, car ceci équivaldrait à dire que d'une certaine façon il aurait interprété à sa manière la doctrine chrétienne, signant une position subjective plutôt paranoïaque et dont la conséquence serait une position hérétique. Nous pourrions affirmer dès maintenant que ce ne fut pas le cas. Ataliba Nogueira avait déjà signalé la parfaite orthodoxie du Manuscrit 1897, que notre lecture du Manuscrit 1895 ne dément pas.

Rocha Peres pose encore la question de l'authenticité des deux Manuscrits comme seule à pouvoir valider la paternité des textes que nous devons analyser : « (...) *ce qui est discutable – et je donne la parole aux paléographes – c'est si ce deuxième manuscrit, de*

⁴⁷⁶ PERES, Fernando da Rocha. « Fragmentaria » (Fragments) in GALVÃO, Walnice Nogueira et PERES, Fernando da Rocha. *Breviário de Antonio Conselheiro* (Le Bréviaire d'Antonio Conselheiro). Salvador, EDUFBA/Odebrecht, 2002, p. 22-23.

⁴⁷⁷ *Idem*, p. 23.

1897, aussi bien que le premier, de 1895, sont de la main du Conseiller. Ce doute résolu par la négative, l'affirmation de la paternité deviendrait douteuse (...)»⁴⁷⁸

Le problème de l'authenticité et de la paternité des documents est rendu plus difficile par l'introduction d'une deuxième main probable dans sa production. Nogueira Galvão affirme dans son introduction qu'il s'agit de *copie* et que le *copiste* du Ms1895 est Leão de Natuba: « *Le leader religieux disposait d'un secrétaire ou scribe nommé Leão da Silva, originaire de la ville voisine de Natuba et garde-livres de la maison commerciale des frères Vilanova à Canudos, qui prenait la dictée de ses lettres et enseignements. Pour l'instant et tandis qu'on attend d'autres développements et l'expertise des spécialistes, ces notes sont attribuées à sa main.* »⁴⁷⁹ Leão de Natuba est introduit au problème de la production des Manuscrits par un dire d'Honório Vilanova recueilli par Abelardo Montenegro et Nertan Macedo. Surprenant le Pèlerin dans cette activité, Vilanova dit tout de même que c'est le Pèlerin qui écrivait, et que lorsqu'il était fatigué, il dictait à Leão de Natuba. C'était un travail du Pèlerin. En dehors de la remarque de Vilanova, Leão de Natuba n'est jamais mentionné dans aucun des Manuscrits. Le Pèlerin ne mentionne à aucun moment et dans aucun des documents le travail, et ni même l'existence de Leão de Natuba.

L'expertise graphologique s'imposait donc pour les deux historiens. Nogueira Galvão met en relief que l'intérêt de l'édition en fac-similé du Manuscrit est de susciter justement des études graphologiques : « *On peut toujours penser à soumettre à l'exégèse le contenu de ces sermons, procéder à l'établissement de sa doctrine et se prononcer sur son orthodoxie. La calligraphie devra être soumise à l'expertise. Et la confrontation avec les sermons déjà publiés viendra enrichir la discussion sur l'authenticité de tous les deux, en prenant en compte les coïncidences et les variantes. Il sera possible de décider s'il s'agit de pièces complémentaires ou alternatives, éclairant les raisons pour lesquelles l'un d'entre eux est marial et l'autre christologique, ce qui permettra de mieux comprendre la pensée d'Antonio Conselheiro.* »⁴⁸⁰

Seuls documents que nous ayons émanant directement du Pèlerin, et au-delà de l'objet plus immédiat d'une expertise graphologique – établir l'authenticité calligraphique des Manuscrits conduisant à résoudre le problème de la paternité – ce travail va nous

⁴⁷⁸ *Idem*, p. 27

⁴⁷⁹ GALVÃO, Walnice Nogueira. « Piedade e paixão: os sermões do Conselheiro » (Piété et passion: les homélies du Conselheiro) in GALVÃO, Walnice Nogueira et PERES, Fernando da Rocha. *Breviário de Antonio Conselheiro (Le Bréviaire d'Antonio Conselheiro)*. Salvador, EDUFBA/Odebrecht, 2002, p. 12.

⁴⁸⁰ *Idem*, p. 19.

permettre d'aborder Antonio Vicente Mendes Maciel en tant que sujet de l'inconscient. Depuis Freud, la perspective de la psychanalyse reconnaît l'écriture d'un texte comme portant en soi le symptôme de l'auteur engagé dans sa production et dont le texte témoigne à son insu. Freud nous indique qu'il faut nous intéresser au contenu manifeste des textes littéraires. A partir du choix des thèmes fait par l'auteur, il est possible de déchiffrer des *motifs* inconscients, constituant leurs contenus latents. Le choix de ces *motifs* va jusqu'à définir la nature de l'œuvre, si elle relève ou pas de la création littéraire. Il nous invite aussi à nous intéresser aux anomalies de l'acte d'écriture : les erreurs, les condensations de mots, ou les *lapsus calami* révélant l'inconscient de l'écrivain. Une des conditions de l'écriture posées par Freud, le *consensus social*, nous permet aussi d'envisager le statut de Leão de Natuba auprès du Pèlerin.

Par ailleurs, l'acte moteur de consigner des lettres sur le papier trahit aussi des symptômes, dont celui qui écrit n'a non plus aucune conscience, et qui fait l'objet de la graphologie, quand elle s'intéresse à la réalité subjective. Ces anomalies de l'écriture sont rares dans les Manuscrits, prenant d'autant plus la valeur de symptômes. Ils ont une incidence sur l'écriture de certains signifiants dont nous constatons l'insistance dans la problématique existentielle de l'auteur, tels que « *concubinat* » et « *adultère* », les deux péchés, respectivement, de la mère et de la femme. Le concubinat et l'adultère sont deux péchés de la femme de nature à introduire le doute sur la légitimité de la filiation, faussant ainsi la logique de la transmission patriarcale des biens.

La prise en compte de toutes ces composantes de l'écriture du Pèlerin permettra de dégager le mode de composition du *Bréviaire* de 1895. En conséquence, nous aurons des éléments pour mieux comprendre la composition des *Prédications* de 1897 et l'œuvre manuscrite du Pèlerin considérée comme un ensemble. Dans cette analyse nous verrons se dévoiler sur le Pèlerin beaucoup plus de choses que ce à quoi nous nous attendions. Les résultats des expertises permettent de découvrir une véritable démarche mystique.

6.1. Le problème de l'authenticité des Manuscrits.

Le problème de l'authenticité des Manuscrits fut posé dès la trouvaille du Manuscrit de 1897, le premier à être découvert et analysé. Antonio Conselheiro l'intitula « *Prédications aux canudéens et un discours sur la république* »⁴⁸¹. Nous nous référerons à ce document par le titre donné par son auteur, soit *Prédications*. Il fut trouvé par le médecin João de Sousa Pondé, présent à Canudos au service du gouvernement à la fin de la guerre. Pondé rédigea alors une feuille de garde annexée au Manuscrit où nous pouvons lire : « *Le 5 octobre 1897, où les troupes légales sous le commandement du général Artur Oscar de Andrade Guimarães furent victorieuses et prirent décisivement le hameau de Canudos, cherchant dans le lieu nommé Sanctuaire, où habita le célèbre Antonio Conselheiro, ce livre fut trouvé dans une vieille boîte en bois par moi, qui m'y trouvait comme médecin commis du gouvernement de l'état, et qui fit partie de la junte d'experts qui le 6 exhuma et reconnut l'identité du cadavre du grand fanatique. Soumis au témoignage de plusieurs conseilleristes*⁴⁸², *ce livre fut reconnu comme étant le même que celui qui accompagnait Antonio Maciel, le 'Conseiller', les derniers jours. Bahia, mars 1898, João Pondé.* »⁴⁸³

Malgré cette attestation d'authenticité, il restait à savoir si le Manuscrit provenait avec certitude de la main du *Conseiller*. Cette question devint d'autant plus incontournable à partir de la publication, en 1954, du livre du biographe Abelardo Montenegro, confirmé en 1964 par Nertan Macedo. Ils recueillirent le témoignage du commerçant Honório Vilanova, un proche du Pèlerin et survivant de la guerre. Vilanova nous parle des conditions où le Pèlerin écrivait : « *Il avait une calligraphie fine, prenait la feuille de papier dans la main et écrivait sans s'arrêter, jusqu'à ce que le vent vienne la plier. C'étaient des pages de prophéties et de prières. Quand il n'écrivait pas, il dictait à Leão de Natuba.* »⁴⁸⁴

La déclaration de Vilanova ne fut pas suffisante pour réfuter l'opinion courante qui considérait que le *Conseiller* était analphabète. Elle renforça plutôt l'idée que, ne sachant pas écrire, il avait besoin de l'aide d'un secrétaire à qui il dictait sa pensée. Elle introduisit

⁴⁸¹ MACIEL, Antonio Vicente Mendes. « Prédicas aos canudenses e um discurso sobre a República » (Prédications aux canudéens et un discours sur la République) in NOGUEIRA, Ataliba. *Antonio Conselheiro e Canudos*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1974, p. 49.

⁴⁸² Adeptes du Conseiller.

⁴⁸³ NOGUEIRA, Ataliba. *Antonio Conselheiro e Canudos*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1974, p. 51.

⁴⁸⁴ MACEDO, Nertan. *Memorial de Vilanova (Memorial de Vilanova)*. Rio de Janeiro, Renes, Brasília, INL, 1983, p. 68.

également un deuxième intervenant dans la production des Manuscrits, dont il restait à interroger le statut auprès du Pèlerin et la participation dans sa composition. Y aurait-il encore une troisième écriture ?

Ataliba Nogueira, entreprenant la publication des *Prédications*, fut le premier à nuancer cette analyse inspirée par la théorie de la dégénérescence, diffusée par Euclides da Cunha. Il commente ainsi la question de l'authenticité : « *la calligraphie du texte et la signature sont siennes, les mêmes que l'on peut voir sur deux lettres encadrées et suspendues au mur de l'Institut Géographique et Historique de Bahia. Le texte de ces lettres est reproduit ailleurs par quelques auteurs. L'œuvre manuscrite est authentique et de la main du Conseiller.* »⁴⁸⁵

Nous verrons par la suite qu'il n'en est rien : les *Prédications* ne sont probablement pas de la main du Pèlerin, même s'il est certainement l'auteur du texte. Le Pèlerin le dit lui-même précisément dans sa feuille de garde du Manuscrit : « *Le présent ouvrage fit écrire le pèlerin Antonio Vicente Mendes Maciel dans la peuplade de Belo Monte, province de Bahia, le 12 janvier 1897.* »⁴⁸⁶ Ataliba Nogueira commente ce « *fit écrire* » comme une « *expression caractéristique de sa profonde humilité* ». ⁴⁸⁷ Lors de la découverte du Manuscrit de 1895, il comparera les deux calligraphies : « *À l'occasion de l'inventaire, en 1972, des biens de mon regretté ami et collègue, (...) sénateur et professeur de la Faculté de Droit de Bahia, se trouvait parmi les livres de sa bibliothèque une autre œuvre manuscrite d'Antonio Vicente Mendes Maciel. L'aspect externe et interne est identique. Mais les prédications sont autres.* »⁴⁸⁸ L'analyse graphologique mettra en relief une information inédite et importante qui explique la méprise d'Ataliba Nogueira et éclaire la nature de l'œuvre manuscrite.

L'authenticité des documents, combinée aux informations d'Euclides da Cunha sur deux livres que le Pèlerin conservait en permanence sur soi, posèrent le problème de la paternité des Manuscrits.

⁴⁸⁵ *Idem*, p. 23.

⁴⁸⁶ *Idem*, p. 48-49.

⁴⁸⁷ *Idem*, p. 23.

⁴⁸⁸ *Ibidem*.

6.2. Le problème de la paternité des Manuscrits.

Le Pèlerin était-il capable d'écrire et, surtout, de soutenir le travail résultant des Manuscrits ? Que savons-nous sur sa formation intellectuelle, sur sa possibilité de produire des textes ? Certains auteurs⁴⁸⁹ et documents donnent ici et là des informations sur son intelligence et sur sa capacité intellectuelle. Cependant, elles restèrent toujours noyées parmi les idées reçues inspirées par la théorie de la dégénérescence, et jamais vraiment admises dans la construction de son personnage historique.

Mettons donc en relief ce que nous savons de certain sur sa formation intellectuelle. L'influence de la théorie de la dégénérescence dans l'analyse d'Antonio Conselheiro et de Canudos fut énorme et ne commença à se dissiper qu'à partir des années 1950. Sous cette influence, Antonio Vicente fut considéré comme inculte, voire analphabète. Déjà en 1877, dans sa première apparition dans une revue de la Cour de Rio de Janeiro, débute pour lui une longue carrière d'illettré inculte : « *Accompagné de deux professes, il se mit à dire le chapelet et les litanies, à prêcher et à donner des conseils à la foule, qu'il réunit là où le lui permettent les curés ; et, mettant en mouvement des sentiments religieux, il rassemble le peuple en le guidant à sa guise. Il se révèle être homme intelligent, mais sans culture.* »⁴⁹⁰ Cette supposition sera mise en avant pour lui ôter toute légitimité comme meneur de foule. João Brígido, compagnon d'enfance et d'études d'Antonio Vicente, dans le but de rectifier toutes sortes d'informations qui circulaient au sujet du Pèlerin, fera mention dans son témoignage d'une *certaine culture* qu'Antonio Vicente aurait eue : « *Antonio Vicente, ainsi connu à Quixeramobim, eut une certaine culture étant enfant, et commença des études de latin.* »⁴⁹¹

Ce n'est qu'à partir d'un virage historiographique, qui s'amorça aux environs des années 1950, que la théorie de la dégénérescence commença à perdre de l'influence et que la question du niveau intellectuel d'Antonio Vicente en vint à intéresser objectivement les chercheurs.

⁴⁸⁹ Euzébio de Souza, Gustavo Barroso, Wilson Mendes.

⁴⁹⁰ LAËMMERT, Almanaque (1877), in CUNHA, Euclides da, *Les Terres de Canudos (Os Sertões)*, Caravela, Rio de Janeiro, 1947, p. 117.

⁴⁹¹ SANTOS, João Brígido dos. *Ceará homens e fatos (Le Ceará, les hommes et les faits)*. Rio de Janeiro, Tipografia Besord, 1919, p. 106.

Ces derniers mettent plutôt en lumière l'exception de la formation intellectuelle du Pèlerin. Pour mieux s'en rendre compte, dans la Province du Ceará, en 1823, seulement sept ans avant sa naissance, la situation en matière d'éducation était la suivante : *« Il y a quatre ans que dans ma Province il n'y a pas un seul maître de latin ; ce n'est pas parce qu'il y manque des maîtres mais parce que cela ne correspond pas à la rémunération ; elle est tellement mesquine que personne n'a la témérité d'être maître de grammaire latine et même pas des premières lettres ; et s'il y a quelqu'un qui se propose de le faire, c'est toujours un misérable, comme celui que je connais, qui s'habille comme emballé dans une veste grossière, a plusieurs enfants et ne sait ni lire ni écrire. »*⁴⁹² Quand Antonio Vicente avait neuf ans, une lettre du curé de Quixeramobim au Président de la Province sollicitait des mesures, car le district *« tout entier, ce qui correspond à une population de vingt-quatre mille habitants (prenant comme base de ce calcul les élections primaires) l'on ne connaît qu'une classe pour le sexe masculin, dont le maître est incompetent. »*⁴⁹³ De cette seule classe de garçons pour une population de vingt-quatre mille personnes nous déduisons que la possibilité de faire des études n'était donnée qu'à un nombre très réduit de jeunes.

L'historien Ismael Pordéus établira finalement la réalité de la formation intellectuelle d'Antonio Vicente, déjà indiquée par le premier biographe : le nom véritable du professeur et la qualité de l'enseignement reçu. Il s'agit du Professeur Manuel Antonio Ferreira Nobre. La chaire de latin à Quixeramobim fut créée par la Résolution Générale du 25 août 1832. Antonio Conselheiro n'avait que deux ans. Elle s'est maintenue vacante pendant de longues années. En 1841, neuf ans après la création de cette chaire, Ferreira Nobre prêta finalement serment. Antonio Vicente avait onze ans, et si nous acceptons l'hypothèse qu'il débuta alors des études de latin, de grammaire et d'arithmétique, il devait être déjà alphabétisé. Nous ne pouvons que supposer, faute d'informations, qu'il fut alphabétisé, comme la plupart des garçons dans le *sertão*, par le curé de la ville. Brígido nous apprend que le père d'Antonio Vicente était analphabète et, soulignant sa remarquable intelligence, rapporte qu'il pouvait contourner cette difficulté : *« Il ne savait pas lire, mais comptait admirablement à l'aide de la vue. Quand il se dirigeait à la ville d'Aracaty faire ses courses, il fixait à l'avance la somme,*

⁴⁹² Allocution du Député Costa Barros, Chambre des Députés, Province du Ceará, séance du 12 août 1823, in MONTENEGRO, Abelardo F. *Fanáticos e cangaceiros (Fanatiques et cangaceiros)* Fortaleza, Ceará, 1973, p. 114.

⁴⁹³ Lettre du Curé de Quixeramobim, Antonio Pinto de Mendonça, au Président de la Province, Dr. João Antonio de Miranda, le 18 mai 1839. In PORDEUS, Ismael. *Escritos sobre Antonio Conselheiro e a matriz de Quixeramobim (Écrits sur Antonio Conselheiro et l'église paroissiale de Quixeramobim)*. Fortaleza, Museu do Ceará/Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2011, p. 71.

et ainsi, séparant les tissus, quand il atteignait le but il disait aux commis : ça suffit. Sans s'éloigner d'un real⁴⁹⁴, il avait dépensé la somme qu'il s'était fixée. »⁴⁹⁵

Calasans résume les informations sur la capacité intellectuelle d'Antonio Vicente, démontrant qu'il eut la même éducation que l'on dispensait à Quixeramobim aux enfants de l'élite : *« Vicente Mendes Maciel fit en sorte de donner à son fils une instruction de meilleur niveau que celui que recevaient généralement les garçons à l'époque. Il ne suivit pas seulement des études pour apprendre à lire, à écrire et à compter. Il fréquenta des cours de latin, administrés par le professeur Manuel Antonio Ferreira Nobre, dans la Ville de Quixeramobim. Un petit-fils du professeur cité fit cette déclaration dans la presse de Fortaleza, en octobre 1949, en affirmant aussi que le célèbre polémiste João Brígido dos Santos fut collègue du futur Bon Jésus Conseiller. Le professeur Ferreira Nobre enseignait encore le français et le portugais, mais il n'y a pas d'information confirmant que le fils de Vicente Maciel eut aussi étudié la langue de Voltaire. »⁴⁹⁶*

Pordéus révèle aussi un intéressant document, le rapport adressé par Ferreira Nobre au Président de la Province du Ceará en 1844, trois ans après le début de la classe. Ses commentaires concernent certainement Antonio Vicente à l'âge de quatorze ans.

Ce rapport de Ferreira Nobre est très remarquable sur plusieurs plans. Il nous révèle un peu de cet homme de lettres et professeur, chargé de transmettre l'univers des lettres classiques, base de la formation culturelle en Occident. Dans son compte rendu il nous donne des renseignements sur l'ambiance culturelle dans laquelle Antonio Vicente évolua. Il indique *«que quelques-uns de ses Elèves se trouvent en avance, en traduisant et en comprenant passablement pratiquement tous les Classiques dont on fait d'habitude la version dans les Ecoles ; que la plupart, ou quasiment tous ces élèves sont assidus et font preuve d'un talent non vulgaire. »⁴⁹⁷* Nous pouvons supposer que l'optimisme du maître fut dicté par le besoin de garder son emploi, mais c'est aussi le rapport du professeur qui dit au Président de la Province, de manière respectueuse et subtile, que ses élèves étaient des enfants au-dessus de la moyenne, intéressés et talentueux. Il dit qu'il faut expliquer aux

⁴⁹⁴ Monnaie brésilienne de l'époque.

⁴⁹⁵ BRÍGIDO, J. *Ceará homens e fatos* (Le Ceará, les hommes et les faits). Rio de Janeiro, Tipografia Besord, 1919, p. 274.

⁴⁹⁶ CALASANS, José. « Antônio Vicente no Ceará » (Antonio Vicente dans le Ceará) in *Cartografia de Canudos*. Salvador, Secretaria da Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, EGBA. 1997, p. 28-29.

⁴⁹⁷ Manoel Antonio Ferreira Nobre, Rapport au Président de la Province du Ceará, 1844, in PORDEUS, Ismael. "O professor de latim d'Antonio Conselheiro" (Le professeur de latin d'Antonio Conselheiro), *Gazeta de Notícias*, le 4 octobre 1949, Bibliothèque Nationale de Rio de Janeiro, Section des périodiques.

pères de famille argentés l'intérêt qu'ils ont à promouvoir l'apprentissage du latin pour leurs enfants, quand on veut avoir des ecclésiastiques et des avocats dans sa famille : *« cette Commune, où sont nombreux les pères de famille avec des moyens pour donner une bonne éducation littéraire à leurs enfants, pourrait présenter un nombre beaucoup plus grand d'étudiants en latin, l'une des langues érudites tellement indispensable à ceux qui se destinent à l'état ecclésiastique, à la jurisprudence, etc., mais qui ne le font pas, soit parce qu'ils ne connaissent pas bien les avantages d'une telle éducation, soit parce qu'ils s'épargnent les dépenses nécessaires ; que finalement il ne me vient pas à l'esprit un autre moyen de faire progresser et fleurir cette Ecole que l'intérêt que les pères de famille doivent avoir pour l'instruction de leurs enfants. »*⁴⁹⁸ Ferreira Nobre ne manque pas d'indiquer la responsabilité du président de la province pour la promotion de l'enseignement et le changement de la mentalité patriarcale. L'effervescence politique, caractéristique de la Province du Ceará, sera aussi mise en avant comme une passion qui ne laisse pas de place pour l'enrichissement intellectuel de l'élite terrienne. Il continue donc, en prévoyant que *« cet intérêt ne se mettra à l'œuvre que quand il sera bien connu, développé et apprécié comme il faut, ce qui est l'œuvre du temps seulement, et des Gouvernements philanthropes et illustres, étant évident que la culture des Sciences et des arts exige une certaine stabilité de l'ordre public, une vigueur de l'âme et une constance dans l'application, incompatibles avec la faiblesse des institutions et la mollesse des coutumes d'un peuple dont les passions pour la politique les ravit à toute activité lettrée. »*⁴⁹⁹

Beaucoup plus tard, Antonio Vicente, déjà adulte, étant âgé de vingt-sept ans, nous retrouvons encore le Professeur Ferreira Nobre investi de la fonction de tuteur des deux sœurs et de la marâtre dans l'inventaire de Vicente Maciel. Ce fait indique sans doute que le Professeur jouissait d'une bonne réputation et surtout qu'il resta en contact avec la famille, et même en rapport personnel avec Antonio Vicente. Si quelqu'un possédait alors des livres à Quixeramobim ce fut sans doute le Professeur Ferreira Nobre. Cette proximité expliquerait une certaine richesse de lecture dont le Pèlerin fait preuve dans les Manuscrits, par la variété des citations qu'il y inscrit et qui ne sont pas seulement bibliques, mais juridiques aussi. Il honorera cette éducation pendant toute sa vie.

Nous le verrons d'abord exercer le magistère comme moyen de gagner sa vie, de façon précaire sans doute, compte tenu de la dévalorisation de l'enseignement. Montenegro

⁴⁹⁸ *Idem.*

⁴⁹⁹ *Idem.*

nous apprend que dès son départ de Quixeramobim – après le décès de son père et la liquidation de la maison commerciale – Antonio Vicente ouvrira dans la *Fazenda Tigre* une école élémentaire, où il enseignera le portugais, l'arithmétique et la géographie. Dans les années 1859/1861, changeant encore de résidence à la recherche d'un moyen de gagner dignement sa vie, il occupera la fonction de greffier à Sobral, agissant aussi comme avocat des pauvres. Il laissa plusieurs écritures de nature juridique dans l'exercice de ces fonctions. La fonction d'avocat des pauvres indique une autodidactie d'Antonio Vicente, que nous discuterons plus loin comme symptôme du préjudice de savoir, corrélé à la mélancolie. Il vécut donc un certain temps dans l'environnement juridique, où il eut sans doute accès à des livres. En 1861, après sa séparation d'avec Brasilina, il se retire à *Tamboril* où il s'occupera exclusivement d'enseignement.

Le rapport à l'écriture se verra changé en rapport à l'Écriture, la Sainte, en majuscules et au singulier, à laquelle il se soumettra radicalement à partir de sa conversion, et dont il fera une ascèse. Il dit lui-même la puissance transformatrice des livres saints pour le développement spirituel des hommes : « *Par les leçons des bons livres les hommes viennent à la connaissance de toute la vérité pour mieux profiter du service de Dieu. C'est pour cela, dit saint Jean Chrysostome, que la leçon des Livres Sacrés est très importante, car par leur moyen l'âme reçoit sanctification et grâce du Saint Esprit (Homil., 31). Et Saint Pierre Damien affirme que ces leçons sont les armes les plus fortes contre l'ennemi infernal (Liv. 6. Epît. 3). Finalement nombreuses sont les louanges adressées par les saints aux livres spirituels. Saint Augustin les appela lettres qui viennent du Paradis aux hommes. Saint Basile les appelle dons que Dieu envoie du ciel pour le soutien des âmes. Saint Jean Chrysostome dit qu'en les lisant les cieux s'ouvrent aux hommes. Et Cassiodore les appela l'utilité du christianisme, trésor de l'Église et lumière des âmes. Sur Saint Ignace de Loyola nous savons que lire le Flos Sanctorum fut suffisant pour qu'il entame les grands progrès de ses vertus et de sa sainteté. Et ainsi beaucoup d'autres et innombrables hommes d'autorité morale sont devenus, par la leçon des bons livres, d'aussi grands saints, comme vous l'aurez lu et entendu rapporter.* »⁵⁰⁰

Calasans indique que le Pèlerin impressionnait la foule par son savoir : « *Dans le sertão, quand le Saint Conseiller donnait ses conseils, les populations étaient impressionnées par son savoir, écrivit le journaliste Inacio Raposo, à cause du latin qu'il citait constamment.*

⁵⁰⁰ MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Ms1897, « Textos extraídos da Sagrada Escritura » (Textes extraits de l'Écriture Sacrée) in NOGUEIRA, Ataliba. *Antonio Conselheiro e Canudos*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1974, p. 157.

*Effectivement, dans ses livres manuscrits, il est fait largement référence aux morceaux latins, recueillis dans la Bible bilingue dont il se servait. Caldas Brito, ayant l'opportunité de l'entendre à Inhambupe, Bahia, dit qu'Antonio Conselheiro, connaisseur de la Bible 'proférait un verbiage dans la langue d'Horace'. »*⁵⁰¹

Cette admiration des *sertanejos* pour son savoir formel conduit aussi à un transfert de savoir : le Pèlerin fut mis à la place du sujet supposé savoir sur la constitution d'un Nom-du-Père, que nous voyons à l'œuvre en interaction avec la foule dans son processus de nomination. Le lien social se fit par une attribution au Pèlerin d'un savoir sur l'inconscient, compatible avec l'étrange connaissance que Freud reconnaît chez les sujets mélancoliques des fonctions inconscientes.

Calasans nous dit que « *dans sa mission de conducteur de la foule sertaneja, Antonio Conselheiro s'est montré intéressé à promouvoir l'enseignement aux enfants de sa suite. Il en fut ainsi dans le Hameau du Bon Jésus comme dans la peuplade de Belo Monte, deux lieux importants dans la géographie du conseillerisme. Dans le hameau cité s'est ouverte une classe élémentaire (...) fréquentée par les enfants du lieu et des environs. L'école y fut de courte durée. Le maître d'école buvait beaucoup et fut congédié pour cela même, se retirant du lieu. Postérieurement, à Canudos aussi, le Conseiller patronna le fonctionnement d'une classe, tenue par le leader charismatique lui-même.* »⁵⁰²

La promotion de l'instruction pour tous faisait partie de la visée religieuse d'Antonio Conselheiro et s'inscrivait sur le plan du salut. Il était persuadé de l'importance de l'instruction comme moyen de la lecture transformatrice de l'Écriture Sainte. Il s'en est occupé personnellement. Dans son *Cahier de Campagne*⁵⁰³ Euclides da Cunha indique qu'il y avait classe tous les jours et que l'école était mixte. Les enfants payaient une certaine somme et étaient nombreux. Ce fait à lui seul doit être considéré comme révolutionnaire pour son époque, où l'ignorance et l'analphabétisme furent le socle du pouvoir des grands propriétaires terriens. Il fut capable, malgré ses conduites d'évitement des femmes, de valoriser une femme ayant fait des études élémentaires, la faisant travailler dans l'instruction des enfants. Le premier maître d'école à Canudos fut en effet remplacé par une jeune femme. Celle-ci arriva à Canudos avec son fiancé, « *la famille avait empêché son*

⁵⁰¹ CALASANS, José. « Antônio Vicente no Ceará » (Antonio Vicente dans le Ceará) in *Cartografia de Canudos*. Salvador, Secretaria da Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, EGBA. 1997., p. 28-29.

⁵⁰² *Idem*, p. 73.

⁵⁰³ CUNHA, Euclides da. *Caderneta de Campo (Cahier de campagne)*. São Paulo, Cultrix, Brasília, INL, 1975, p. 68.

*mariage avec un jeune homme d'origine plébéienne. Ils se sont enfuis tous les deux et sont allés vivre dans la citadelle du Bon Jésus Conseiller. »*⁵⁰⁴

Par ailleurs, là où il y eut peu de culture savante, elle fut de très bonne qualité, car elle était payante. Les curés apprenaient souvent les premières lettres, surtout et presque exclusivement aux garçons, pour arrondir leurs fins de mois. Calasans identifia à Canudos quelques lettrés, et pas seulement des hommes. Il y eut à Canudos deux maîtresses d'école. Antonio Conselheiro se trouvait parmi les rares garçons qui eurent accès à un enseignement formel. Ce fait eut une influence décisive sur son action dans le domaine sociopolitique et religieux. Son action de promoteur d'un enseignement généralisé est révolutionnaire à l'époque et le reste encore de nos jours, où le Brésil dans son ensemble n'a toujours pas résolu le problème de la qualité de l'enseignement pour tous.

Nous pouvons conclure fermement que non seulement Antonio Vicente n'était pas inculte, mais qu'il reçut une éducation de qualité qui se retrouve dans ses Manuscrits : dans sa structure d'exposé raisonnée, dans l'orthographe pratiquement sans faute et la calligraphie soignée. Saute aux yeux également le grand nombre de citations de textes bibliques en latin, et de références à des auteurs de droit canonique.

Les nombreuses citations des Manuscrits suggèrent qu'Antonio Vicente eut accès à beaucoup plus de lectures que nous ne le croyons. Il est vrai qu'il possédait probablement une Bible bilingue portugais/latin, et que la *Missão Abreviada*⁵⁰⁵ est truffée de citations diverses et variées. Dans le cas où il n'eut accès qu'à ces ouvrages-là, il faut lui reconnaître le talent rare de faire flèche de tout bois.

6.2.1. Les livres de référence d'Antonio Conselheiro : les Heures Mariales et la Mission Abrégée.

Euclides da Cunha indiquait, dans la page désormais classique d'*Os Sertões*, l'apparition d'Antonio Vicente en tant que Pèlerin. Deux livres, du papier, une plume et de l'encre se trouvent consignés par le grand auteur comme faisant partie de son « *bizarre*

⁵⁰⁴ CALASANS, José. *Quase biografias de jagunços: o séquito de Antonio Conselheiro (Quasi biographies de jagunços : la suite d'Antonio Conselheiro)*. Salvador, Universidade Federal da Bahia, Centro de Estudos Baianos, 1986, p. 74.

⁵⁰⁵ COUTO, Pe Manoel José Gonçalves Couto. *Missao Abreviada (La Mission Abrégée)*. Porto, Typographia de Sebastiao José Pereira, Editor, 1867.

accoutrement. Sur le dos, un grand sac de cuir où se trouvaient du papier, une plume et de l'encre, un abrégé de la 'Mission' et les 'Heures Mariales'. »⁵⁰⁶

Ces deux livres, faisant partie du bagage quotidien du Pèlerin furent toujours soupçonnés d'être les textes qu'il copia dans ses Manuscrits. Or, il faut préciser d'ores et déjà que toute la première partie du Ms1895 est une copie du Nouveau Testament. Ce qui pose donc la question de la paternité des Manuscrits est la partie que le Pèlerin appela *Appontamentos*, soit les *Notes*, comme nous le verrons plus loin. Suivant l'invitation de Nogueira Galvão, nous avons entrepris de comparer ces ouvrages avec l'œuvre manuscrite.

Les Heures Mariales

Les *Heures Mariales*, ou *Office mineur de la Sanctissima Vierge Marie*, fut un ouvrage de dévotion très lu par les laïcs au Brésil au 19^{ème} siècle. Il fut traduit en langue portugaise par le franciscain Francisco de Jesus Maria Sarmento. Nous retrouvons le livre à la Bibliothèque Nationale de Lisbonne à partir de sa deuxième édition, en 1775. Il fut réédité en 1803, 1820, 1824 et 1854. Nous ne savons pas qu'elle édition était en possession du Pèlerin. Nous avons consulté celle de 1854.

La présence de ce livre dans son sac en cuir atteste de sa très grande dévotion à Notre Dame, la Mère de Jésus. La récitation du Rosaire fut un des premiers liens établis entre le Pèlerin et les sertanejos. Le Ms1897 peut être considéré comme le produit d'une connaissance ascétique de l'objet, comme posé par Assoun dans son analyse de la position mystique. Nous reviendrons plus loin sur ce *motif* choisi par le Pèlerin et l'influence des *Heures Mariales* dans le texte en question.

Pour l'instant, il s'agit pour nous d'établir si les *Heures Mariales*, ouvrage porté en permanence par le Pèlerin, fut copié dans une partie quelconque des Manuscrits et surtout dans la partie mariale du Ms1897.

Ataliba Nogueira avait déjà tranché par la négative. Collection de litanies, prières et réflexions sur la Vierge Marie, il n'a rien à voir, en tant que texte, à ce que nous lisons dans le Manuscrit du Pèlerin.

Ce qu'il prit sans doute dans ce livre fut d'abord la mise en relief du personnage de Marie. Comme les *Heures Mariales* servaient aussi aux prières communautaires axées sur la liturgie des heures, soit la ponctuation des prières aux heures précises tout le long de la

⁵⁰⁶ CUNHA, Euclides da, *Les Terres de Canudos (Os Sertões)*, Caravela, Rio de Janeiro, 1947, p. 117.

journée, nous pouvons penser que ce texte, que le Pèlerin divise en vingt-neuf points, chacun divisé en trois points, visait la pratique commune du Chapelet, en usage depuis toujours dans le *sertão*. Le texte marial du Manuscrit est l'histoire de l'évangile racontée à partir de la subjectivité de Marie. Il s'agit donc d'une spiritualité mariale, pour servir à l'enseignement de la vie du Christ. Il n'y a pas de copie de cet ouvrage dans les Manuscrits du Pèlerin. Il y a, par contre, copie de certaines parties des textes dont la paternité est assumée par le Pèlerin à l'intérieur du texte marial.

La Mission Abrégée :

La *Mission Abrégée* fut, des deux livres en possession du Pèlerin, le plus soupçonné d'avoir été copié par le Pèlerin. Ce *best-seller* du Père Manoel José Gonçalves Couto, lui-même prêcheur ambulant au Portugal, connut le succès avec seize éditions entre 1854 et 1904, consolidant l'immense influence spirituelle de l'ouvrage dans le monde portugais.

Nous avons consulté l'exemplaire de 1867, qui se trouve à la Bibliothèque Nationale de Lisbonne, après avoir rencontré beaucoup de difficulté pour consulter ce livre au Brésil : *« œuvre rare, l'ouvrage se dérobe au chercheur : dans les plus grandes bibliothèques, soit il ne fait pas partie des fonds, soit il ne se présente que comme vestige dans des fiches bibliographiques jaunies. Retrouvées dans les fichiers anciens, elles indiquent qu'il y exista une, parfois deux éditions du livre (...) elles ne se retrouvent plus à leur place, disparues l'on ne sait pas depuis quand. Le mystère de cette soustraction au savoir peut se rattacher au fait que la Mission Abrégée fut suspectée de jansénisme, ayant subi ces actions pour réduire son influence. »*⁵⁰⁷

L'édition de 1867 est probablement, mais pas sûrement, l'édition portée par le Pèlerin, si nous considérons que sa carrière de prêcheur commence vers 1873. La circulation des livres étant restreinte au *sertão* au 19^{ème} siècle, nous ne pouvons pas affirmer qu'il n'avait pas une édition plus ancienne.

L'ouverture du livre indique de manière prolixe à quoi et à qui il devrait-servir : *« Mission Abrégée pour éveiller les négligents, convertir les pécheurs et soutenir le fruit des missions. Ce livre est destiné à faire prière et à l'instruction du peuple, particulièrement du peuple des villages. C'est une œuvre très utile aux curés et aux chapelains, et à tout prêtre*

⁵⁰⁷ BARRETTO-DELLEUR, Maria Luiza. « O best seller do apocalipse ou a longa missão da Missão Abreviada » (Le best-seller de l'apocalypse ou la longue mission de la Mission Abrégée) in *Revista do Livro*, n° 50, 2008.

désireux de sauver des âmes. Et, finalement, à toute personne qui fait oraison publique. »⁵⁰⁸

Le Pèlerin correspondait à toute personne qui fait oraison publique, en tant que prêcheur ambulante.

Dans notre étude comparative, nous avons relevé les textes du Pèlerin qui nous semblaient les plus proches du texte de la *Mission*. Ce sont en général les exemples qu'il emprunte à cet ouvrage, empruntant du même coup la pédagogie du Père Couto : « Les exemples dont il se sert dans sa pédagogie sont des commentaires sur des situations concrètes de vie, ou alors des situations imaginées à partir d'elles et probablement même extraites de la tradition orale des populations des villages. Ce sont des situations particulières qui traitent des contingences universelles de la vie sociale humaine, et qui expliquent le succès du livre dans des sociétés qui héritèrent de cette tradition orale à travers la colonisation portugaise »⁵⁰⁹, comme ce fut le cas du Brésil.

Voici un exemple que le Pèlerin emprunte à la *Mission Abrégée*. Les textes sont très proches, mais il ne s'agit pas d'une copie : « Voyez le cas raconté par Cesario (Liv. 10 c. 31) d'un distillateur d'eau, qui vendait de l'eau de pluie pour de l'eau distillée. En se retrouvant au seuil de la mort, il fit appeler le greffier et des témoins et dicta son testament de la manière suivante : Je laisse tous mes biens à ma femme ; le corps à la terre et aux bestioles ; je laisse cependant l'âme au diable, pour qu'il la tourmente perpétuellement. Etonnés, les gens l'ont admonesté afin qu'il ne fasse pas un tel testament, mais il insista. On lui demanda pourquoi il donnait son âme au diable ? Il répondit : parce que j'ai trompé souvent mon prochain, en lui vendant de l'eau de pluie pour de l'eau distillée : et ainsi je n'ai pas d'espoir de salut ; en se recommandant à Satan, il expira. »⁵¹⁰

Le Père Couto fait appel à une pédagogie contemplative, invitant ses auditeurs à visualiser les situations qu'il présente à leur réflexion. Or, l'appel à la contemplation est plus explicite dans l'évangile marial du Pèlerin, qui ne figure pas du tout dans la *Mission Abrégée*. Ceci indique la démarche contemplative du mystique, cherchant la fusion avec l'objet maternel, dans une prégnance imaginaire, caractéristique aussi, selon Lambotte, de la mélancolie.

Le Pèlerin emprunte souvent aussi le vocabulaire du Père Couto, par exemple quand il dit que le salut est « l'affaire » la plus importante dont l'homme doit s'occuper dans cette

⁵⁰⁸ COUTO, Pe Manoel José Gonçalves Couto. *Missao Abreviada (La Mission Abrégée)*. Porto, Typographia de Sebastiao José Pereira, Editor, Quinta edição correcta, 1867.

⁵⁰⁹ BARRETTO-DELLEUR, *op. cit.*

⁵¹⁰ MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Ms1895, Breviário (Bréviaire), Notes, 7ème Commandement, p. 091-092

vie : « *Ainsi donc, ne laissez pas pour l'heure de la mort une affaire aussi importante que celle de votre salut. Combattez le péché pour atteindre les biens de la gloire, qui sont d'une valeur si précieuse, que personne ne peut déclarer sa grandeur.* »⁵¹¹

Les Manuscrits 1895 et 1897 sont-ils des copies de la *Mission Abrégée* ? Nous ne présentons ici que quelques éléments de réponse qui nous donnent la certitude que les Manuscrits du Pèlerin ne sont pas copiés de la *Mission Abrégée*. L'exégèse textuelle que nous avons entreprise déborde largement le cadre de ce travail. Ce qui est important pour nous ici, c'est de déterminer que les Manuscrits ne sont pas des copies des ouvrages indiqués par Euclides da Cunha.

Nous concluons que le Pèlerin fréquentait assidûment la *Mission Abrégée*, qu'il devrait même savoir par cœur plusieurs passages, mais nous n'avons pas trouvé des copies textuelles. Il en était plutôt profondément imprégné. Le principal élément qui discrédite la copie par le Pèlerin de la *Mission Abrégée* est le fait que son discours n'est pas terrifiant comme celui du Père Couto. Le Pèlerin met en avant la patience et la miséricorde de Dieu, là où la *Mission* menace du feu de l'enfer. Cette différence démontre aussi que le texte du Pèlerin ne contient pas les éléments eschatologiques de l'imminence de la fin du monde et du jugement dernier présents dans le messianisme.

6.3. Présentation des documents.

La matière des deux documents⁵¹² résultant de l'activité d'écriture du Pèlerin est l'Écriture Sacrée, en majuscules et au singulier.

Pour suivre toute la cohérence des indications de Freud sur l'abord psychanalytique des textes littéraires, nous commencerons par présenter le contenu de chacun des Manuscrits. Comme le précise Assoun, « *au moment de rendre visible et lisible le déchiffrement psychanalytique d'une œuvre ou d'un texte, on se trouve placé devant une nécessité didactique élémentaire : donner une idée précise du contenu de l'un ou de l'autre,*

⁵¹¹ *Idem*, Notes, 4^{ème} Commandement, p. 44-45.

⁵¹² Voir en annexe un tableau de la structure comparative des deux Manuscrits.

de façon à pouvoir juger de la mise en relief des éléments par l'interprétation analytique et de sa valeur éclairante. »⁵¹³ Procédons donc pas à pas sur le sentier freudien, présentant d'abord le contenu des deux Manuscrits qu'il s'agit pour nous de déchiffrer, suivant l'ordre chronologique de leurs datations respectives.

6.3.1. Le Manuscrit 1895, dit Bréviaire.

Le Ms1895 s'ouvre sur une page de garde qui porte immédiatement la marque des conditions de sa trouvaille. Il se lit sur cette page de garde : « *Antonio Conselheiro, infâme bandit. Offert par le du 25^{ème} bataillon d'infanterie Eugenio Carolino de Sayão Carvalho trouvé à Canudos dans le lieu appelé Sanctuaire au Jornal de Notícias.* »

Le Manuscrit s'ouvre par la copie d'une partie du Nouveau Testament, dans l'ordre canonique : les *Evangiles* de Mathieu, Marc, Luc et Jean ; les *Actes des Apôtres*, et l'*Epître aux Romains*.

Une page annonce ensuite des textes dont le Pèlerin assume en être l'auteur : *Notes sur les Préceptes de la Divine Loi de Notre Seigneur Jésus Christ pour le salut des hommes Par le Pèlerin Antonio Vicente Mendes Maciel dans la peuplade de Belo Monte, Province de Bahia le 24 Mai 1895.* »

Les thèmes de ces *Notes* sont les suivants : 1^{er}, 2^{ème}, 3^{ème}, 4^{ème}, 5^{ème}, 6^{ème}, 7^{ème}, 8^{ème}, 9^{ème} et 10^{ème} Commandements ; Sur la Croix ; Sur la Passion de Notre Seigneur Jésus-Christ ; Sur la Messe ; Sur la Justice de Dieu ; Sur la foi ; Sur la patience dans les travaux ; Sur la Religion ; Sur la Confession ; Sur l'obéissance ; Sur la finalité de l'homme ; Comment Adam et Eve furent faits par Dieu : ce que leur succéda au Paradis jusqu'à ce qu'ils en furent chassés à cause du péché ; Le Prophète Jonas ; La Patience de Job ; La Vocation de Moïse ; Les dix plaies d'Egypte ; La mort des premiers nés, l'Agneau Pascal, sortie d'Egypte ; Le Passage de la mer Rouge ; Les Cailles, la Manne, et l'Eau dans le Désert ; Les dix Commandements de l'Alliance de Dieu avec Israël ; Le Veau d'Or ; Les Lois du Culte Divin ; Dernière admonestation de Moïse, mort ; Les Juges ; Construction et édification du Temple de Salomon ; Le Déluge ; Réflexions ; Textes ; Sur les péchés des hommes ; Indice des Notes des Préceptes de la Divine Loi de Notre Seigneur Jésus-Christ.

⁵¹³ ASSOUN, Paul-Laurent. *Littérature et psychanalyse*. Paris, ellipses/édition marketing, 1996, p. 60.

6.3.2. *Le Manuscrit 1897, Prédications aux canudéens et discours sur la république.*

Sur la page de garde, on lit : « *Le présent ouvrage fit écrire le pèlerin Antonio Vicente Mendes Maciel dans la peuplade de Belo Monte province de Bahia le 12 janvier 1897.*⁵¹⁴ Ce Manuscrit fut le premier trouvé et publié en 1974. Le manuscrit original est porté disparu. Le Manuscrit s'ouvre par ce que nous appelons l'*Évangile Marial*. En l'absence du manuscrit original, nous suivons la transcription qu'en fait Ataliba Nogueira. Le Manuscrit est composé de quatre parties :

1. Vingt-neuf mystères mariaux, faisant chacun l'objet d'une prédication, divisés en trois points chacun :
 - 1.1. Tempêtes qui se lèvent dans le cœur de Marie à l'occasion du mystère de l'Annonciation.
 - 1.2. Sentiment de Marie à cause de la pauvreté dans laquelle elle se trouvait à l'occasion de la naissance de son Divin Fils.
 - 1.3. Douleur de Marie à la circoncision de son Fils.
 - 1.4. Humiliation de Marie dans le mystère de la Présentation.
 - 1.5. Douleur de Marie à la prophétie de Siméon.
 - 1.6. Douleur de Marie à l'occasion de sa fuite en Egypte.
 - 1.7. Douleur de Marie à la mort des innocents.
 - 1.8. Désolation de Marie pendant son exil en Egypte.
 - 1.9. Affliction de Marie à son retour d'Egypte.
 - 1.10. Douleur de Marie perdant son Fils au Temple.
 - 1.11. Sentiment de Marie à la mort de ses parents.
 - 1.12. Douleur de Marie pendant la vie privée de Jésus à Nazareth.
 - 1.13. Sentiment de Marie quand son Fils s'est retiré dans le désert.
 - 1.14. Douleur de Marie à cause des injures proférées contre son Fils.
 - 1.15. Douleur de Marie à l'occasion de la permission que Jésus lui demanda pour supporter la mort.
 - 1.16. Douleur de Marie à la prison de son Fils.

⁵¹⁴ « Le volume est relié, il compte 628 pages, numérotées et sans marges. Chaque page contient 14 lignes. Encre noire, belle écriture et toujours égale. Format 10X14 ». NOGUEIRA, Ataliba. *Antonio Conselheiro e Canudos*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1974, p. 23.

- 1.17. Douleur de Marie à la flagellation de son Fils.
 - 1.18. Douleur de Marie quand son Fils fut présenté par Pilate au peuple.
 - 1.19. Douleur de Marie retrouvant son Fils portant la Croix sur les épaules.
 - 1.20. Douleur de Marie à l'agonie de Jésus.
 - 1.21. Douleur de Marie quand les soldats partagèrent les habits de son Fils.
 - 1.22. Compassion de Marie pour la soif de son Fils cloué à la Croix.
 - 1.23. Douleur de Marie à l'agonie de Jésus.
 - 1.24. Douleur de Marie quand son Fils lui parla sur la Croix.
 - 1.25. Martyre de Marie à la mort de son Fils.
 - 1.26. Douleur de Marie quand le côté de son Fils fut ouvert par une lance.
 - 1.27. Douleur de Marie à la descente de la Croix et aux funérailles du cadavre de son Fils.
 - 1.28. Douleur de la Dame dans sa Solitude.
 - 1.29. Marie, Reine des Martyres.
-
2. Exposition sur les dix commandements de la loi de Dieu : 1er, 2ème, 3ème, 4ème, 5ème, 6ème, 7ème, 8ème, 9ème, 10ème commandements. Avertissement final.
-
3. Sélection de textes extraits des évangiles.
-
4. Thèmes épars : Sur la Croix ; Sur la Messe ; Sur la confession ; Sur les merveilles de Jésus ; Construction et édification du temple de Salomon ; Sur la réception de la clef de l'Eglise de Saint Antoine, Patron de Belo Monte ; Sur la parabole du Semeur ; Sur la république, la compagnie de Jésus, le mariage civil, la famille impériale, la libération de esclaves.

6.4. Les trois expertises graphologiques.

Le contexte historique des Manuscrits posa, nous l'avons vu, des problèmes d'authenticité et de paternité des textes qu'il fallait résoudre avant de pouvoir aborder le Pèlerin Antonio Vicente Mendes Maciel en tant que sujet de l'inconscient. Il fallait pouvoir déterminer où dans le texte il pouvait être *déchiffré*.

L'expertise graphologique s'imposait, et c'est ce que nous avons entrepris de faire réaliser par trois experts différents. Le choix de trois experts fut un moyen de contrôler les résultats et tient à la méthodologie même des expertises graphologiques, qui travaillent les textes par échantillons, que ce soit pour déterminer l'authenticité d'une écriture, ou pour faire l'analyse psychomotrice et psychologique de celui qui écrit.

Nous avons fait d'abord appel à Mme Suzanne Mora, experte auprès du Tribunal de Grenoble, qui nous fournit une première approche intéressante des Manuscrits. Son expertise rend compte du problème de l'authenticité de l'écriture, mais elle comporte aussi des commentaires sur les symptômes psychomoteurs trahis dans l'acte d'écrire. Son expertise établit le mode de composition des Manuscrits, les vicissitudes de sa composition, et révéla beaucoup sur Antonio Conselheiro et son dit secrétaire, Leão de Natuba. Elle révéla aussi une information inédite, qui éclaire les Manuscrits comme objet esthétique pour le Pèlerin, révélant du même coup la nature véritable de ces documents. Son expertise porta sur la copie des trois premiers Evangiles, de Mathieu, Marc, et Luc.

Les deux autres expertises confirmèrent les résultats de son travail

La deuxième expertise fut demandée à Mme Ilse Calen, graphologue brésilienne expérimentée dans le conseil aux entreprises pour les analyses de l'écriture des candidats à des postes de travail. L'expertise de Mme Calen est centrée sur les aspects psychomoteurs et psychologiques de l'écriture. L'intérêt suscité par le personnage d'Antonio Conselheiro fit qu'elle examina exhaustivement tout le texte des *Notes* du Ms1895. L'expertise de Mme Mora indiquait déjà que le Conseiller affirmait avec justesse qu'il était l'auteur des textes des *Notes*. Elle nous révéla beaucoup sur le Conseiller, surtout en localisant dans le texte des signifiants que l'incidence d'anomalies psychomotrices rendaient remarquables, aussi bien que des *lapsus calami*, que Freud nous apprit à observer en psychopathologie.

La troisième expertise est due au plus grand expert en faux et usage de faux des tribunaux brésiliens. Mauro Ricart ne s'occupe pas du tout des aspects psychologiques des écritures qu'il examine. Son expertise indique avec certitude si une écriture provient ou pas de la main d'une personne. Nous lui avons soumis des échantillons qui pouvaient présenter des doutes pour l'expertise de Mme Calen, là où il y avait des doutes sur l'authenticité. Mauro Ricart expertisa aussi les photocopies des 9 pages originales du Ms1897, aujourd'hui disparu. Ces feuilles sont les seuls témoins de la main qui rédigea ce Manuscrit.

Mme Calen considéra que toutes les *Notes* étaient de la main du Pèlerin, mais nous dit d'en vérifier l'authenticité, sa spécialisation étant d'évaluer les aspects psychomoteurs et psychologiques d'écritures où l'écrivain est connu avec certitude. Nous avons donc soumis ces doutes à Mauro Ricart. Les deux expertises se révélèrent complémentaires.

Les trois expertises donnèrent des résultats étonnants et révélèrent beaucoup plus sur le sujet Antonio Vicente Mendes Maciel, que ce à quoi nous aurions pu nous attendre. Elles révélèrent aussi quelque chose sur son secrétaire, sur lequel nous n'avons que très peu d'informations recueillis par Calasans, et dont nous avons pu établir la nature de l'intervention dans les Manuscrits.

6.4.1. L'authenticité de la partie copiée du Ms1895.

Notre démarche méthodologique fut de soumettre à l'expertise les signatures d'Antonio Conselheiro figurant sur deux lettres qui se trouvent à l'Institut Historique et Géographique de Bahia et de les faire comparer à l'écriture qui consigna les textes du Ms1895. Ces lettres sont reconnues historiquement comme authentiques et servirent aussi de base à l'analyse graphologique de toute la partie copiée du Ms1895. Cette démarche est un retour au point de vue d'Ataliba Nogueira, mais avec une expertise graphologique.

La première partie du Ms1895 correspond à la copie des *Evangelhes*, des *Actes des Apôtres* et de l'*Epître aux Romains*. La partie copiée fut soumise à l'expertise de Mme Mora. Il est intéressant de noter qu'à la différence des deux autres experts, elle n'avait aucune connaissance préalable au sujet d'Antonio Conselheiro ou de son histoire.

Mme Mora prit donc comme écriture de base les deux signatures authentiques des lettres et les compara à l'écriture du *Bréviaire*. Elle confirma l'antériorité des lettres, qui

datent de 1893 : « *La première différence, voire la plus importante par rapport à la signature, c'est la dimension de la zone médiane. Ce qui conduit à penser que ces textes du bréviaire sont écrits à une période très postérieure à la signature.* »⁵¹⁵ Cette première comparaison révèle une affirmation personnelle du Pèlerin, perceptible par l'analyse graphologique : « *La signature authentique, par son trait pâteux, exprimait une dépendance affective de son environnement.* »⁵¹⁶ Les différences de dimension et de pression relevées sont « *le signe d'une personnalité beaucoup plus affirmée et autonome qu'à la date de la signature. Le trait poreux de la signature signifie la dépendance de l'environnement psychologique. La dimension agrandie de la zone médiane jointe à la netteté du trait témoigne d'une personnalité autonome, confiante en son potentiel, capable de s'affirmer avec force et conviction à travers un message personnel qu'elle cherche à véhiculer.* »⁵¹⁷

Si nous prenons en compte que les lettres furent écrites en avril et mai 1893, nous pouvons constater que l'installation à Canudos n'est pas étrangère à cette affirmation personnelle signalée en 1895. Le 26 mai 1893 se produit ce que l'histoire appelle le *Choc de Masseté*. Le Conseiller et ses adeptes furent mêlés à l'état d'insurrection où se trouvaient les *sertanejos* face à l'obligation de s'inscrire sur des listes et de payer des nouveaux impôts républicains : « *témérairement insurgé contre le nouvel ordre politique, il avait impunément foulé aux pieds les cendres des édits communaux dans les villes où il passait. En 1893, il avait complètement mis en fuite à Masseté un important détachement de police, et avait été cause de l'envoi de 80 hommes de troupe qui le suivirent jusqu'à Serrinha.* »⁵¹⁸ Malgré ce premier succès contre les forces de l'ordre, le Conseiller se rendit compte de la gravité de son acte et en juin il se réfugia avec ses adeptes dans une ferme abandonnée dans des contrées perdues du *sertão* : « *En 1893, quand l'apôtre y vint, Canudos était en pleine décadence : partout des hangars abandonnés, des cabanes vides ; et sur le haut d'un contrefort du mont de la Favella on voyait, sans toit, réduite aux murs extérieurs en ruines, l'ancienne demeure du propriétaire.* »⁵¹⁹ (...) C'est de cette année-là que date la renaissance et la rapide croissance du village. L'éphémère groupement des '*matutos*' oisifs, dont le centre était la vieille église alors déjà construite, allait se transformer, s'agrandir en peu de temps et devenir la Troie en mesures, des '*jagunços*'. C'était, aux yeux des habitants, un lieu sacré,

⁵¹⁵ MORA, Suzanne. Expertise Graphologique, p. 4.

⁵¹⁶ *Idem*, p. 9.

⁵¹⁷ *Idem*, p. 5.

⁵¹⁸ CUNHA, Euclides da, *Les Terres de Canudos (Os Sertões)*, Rio de Janeiro, Caravela, 1947, p. 154.

⁵¹⁹ *Idem*, p. 78-79.

*entouré de montagnes où l'action du gouvernement maudit ne pénétrait pas. Sa topographie curieuse représentait pour l'imagination de ces gens simples comme le premier degré, grandiose, d'une montée vers le Ciel. »*⁵²⁰

Par ailleurs l'expertise nous fait aussi découvrir le Pèlerin en proie à des problèmes vasculaires perceptibles tout le long des documents. Ils sont récurrents et ce sont eux qui déterminent le mode de composition des Manuscrits : *« Ce que nous tenons d'ores et déjà à évoquer, ce sont les disparités de la pression dans certaines zones du texte des différents chapitres du bréviaire. Par disparités, nous faisons allusion à des zones qui présentent inopinément des signes de pâtosités importantes en particulier sur les voyelles de la zone médiane ainsi que sur certains traits verticaux des jambages. (...) Il s'agit de signes révélateurs d'un état congestif d'origine circulatoire. »*⁵²¹

La récurrence des problèmes vasculaires repérables dans la qualité du trait mettent à jour quatre caractéristiques importantes pour nous dans la production du texte et révèlent aussi la nature et le but de sa composition.

La première est que les expertises de Mora et de Ricart confirment bien l'intervention d'une deuxième écriture dans le Ms1895. Les ruptures brusques et inopinées de la qualité du trait trahissent, par exemple entre la fin de la page 30 et le début de la page 31, des indices de mains différentes intervenant dans le Manuscrit : *« Sur cette page, les pâtosités ont disparu. Les formes des lettres sont respectées mais la pression – ou qualité du trait – indice fondamental et caractéristique d'une personnalité est totalement différente. Il n'est pas possible d'attribuer cette page à un auteur identique. »*⁵²²(...) *D'où appel à une autre main quand la capacité de réponse est insuffisante. »*⁵²³

Leão de Natuba prenait bien la relève du Pèlerin quand celui-ci se trouvait dans l'incapacité somatique d'écrire, ainsi que l'avait raconté Vilanova. Nous avons très peu de renseignements sur Leão da Silva ou Leão Ramos, selon les témoins. Calasans dit qu'« à vrai dire, les divergences de noms et de lieux ne compte pas beaucoup. L'important c'est l'unanimité des informations au sujet du rôle que ce quasi biographe joua auprès du Bon Jésus Conseiller. Il est cependant lamentable que rien ne soit vérifié sur sa formation

⁵²⁰ *Idem*, p. 127.

⁵²¹ MORA, Expertise, p. 5.

⁵²² *Idem*, p. 7.

⁵²³ MORA, Expertise, Mat. p.12

intellectuelle. »⁵²⁴ Il ne fut pas connu à l'extérieur de Canudos au moment de la Guerre et, selon Calasans, ne figura pas dans les livres écrits à la fin du conflit. Il n'apparaît sur la scène qu'après les déclarations de Vilanova. Il n'est nommé par le Pèlerin en aucun des Manuscrits, malgré sa participation décisive dans l'achèvement de son œuvre manuscrite. L'expertise révèle un peu de l'énergie employée par cet homme, tenu comme très religieux : « *Nous observons que le tracé des manuscrits produits par la main graphique de la personne ayant rédigé les spécimens en question, attribués à Antonio Vicente Mendes Maciel, proviennent d'une main évoluée, rapide, dynamique et automatisée, en divergence avec ce qui se met en évidence quand nous analysons la main graphique d'Antonio Vicente Mendes Maciel, qui produit ses manuscrits de manière moins rapide, sans dynamisme ou stratification de ses symboles ou ensembles littéraux.* »⁵²⁵

En localisant les changements d'écriture le long du document, l'expertise établit en même temps qu'il s'agit toujours de l'intervention de la même écriture. Il semble avoir été la seule main différente à intervenir dans les Manuscrits : « *Le découpage de ce chapitre est composé de fragments écrits par Antonio Vicente entrecoupés de fragments ayant fait l'objet d'une imitation. Il est intéressant de remarquer que nous retrouvons à plusieurs reprises un graphisme différent de celui d'Antonio Vicente mais un graphisme déjà rencontré dans les pages précédentes du bréviaire. On est donc portée à conclure qu'il s'agit de fragments exécutés par un même auteur.* »⁵²⁶

La deuxième information extraite de l'expertise est tout à fait étonnante et inédite. Elle explique la méprise d'Ataliba Nogueira comparant la similitude de l'écriture de la signature avec les textes manuscrits. Leão de Natuba imitait l'écriture du Pèlerin. C'est ainsi que, par exemple, « *concernant le chapitre 25, la page 99 et les 5 premières lignes de la page 100 ne sont pas de la main d'Antonio Vicente en raison de la forme des lettres de la zone médiane, de la dimension de cette même zone – étreécie et non dilatée. Le trait semble indiquer qu'il s'agit d'une imitation, au demeurant bien faite, mais il y a dans une écriture des critères qui sont inimitables et dans le cas présent, il s'agit de la pression, autre mot pour désigner la qualité du trait.* »⁵²⁷ A la feuille 113 du texte sur la Passion du Christ, dans

⁵²⁴ CALASANS, José. *Quase biografias de jagunços: o séquito de Antonio Conselheiro (Quasi biographies de jagunços : la suite d'Antonio Conselheiro)*. Salvador, Universidade Federal da Bahia, Centro de Estudos Baianos, 1986, p. 76-77.

⁵²⁵ RICART, Mauro. Expertise graphologique, p. 48.

⁵²⁶ MORA, Suzane. Expertise graphologique, Lc, 14, p. 180-188.

⁵²⁷ MORA, Suzane. Expertise graphologique, p. 11.

l'Evangile de Mathieu, on peut lire *celui-ci est Jésus, Roi des Juifs*, écrit en majuscules dans la Bible. Leão de Natuba profite de l'occasion pour s'entraîner dans l'imitation de l'écriture du Pèlerin : « *Nous sommes face à un trait net, ferme et assuré dans son parcours. Remarquons également la présence des majuscules ornées sur deux lignes comme si l'auteur de ces lettres capitales cherchait à évaluer sa capacité d'imitation des formes des lettres.* »⁵²⁸ L'imitation de l'écriture du Pèlerin indique le soin mis à produire un texte uniforme, voire la production d'un objet esthétique propre à la clinique du sujet mélancolique. Cette hypothèse est confortée par le fait que partout dans le document les ratures sont rares. Les rares erreurs sont soigneusement corrigées par des rappels en bas de feuille et se révèlent symptomatiques de la subjectivité mélancolique du Pèlerin.

La troisième donnée importante est que la copie du Nouveau Testament a constitué un acte d'auto dépassement volontaire du Pèlerin. Il est surpris tout le long du texte essayant de dépasser ses états de malaise, en reprenant lui-même plus tard un texte interrompu : « *Il y a effort voire lutte volontaire pour surmonter les effets de cette vascularisation avec les conséquences sur le comportement extérieur.* »⁵²⁹ (...) « *La page 110 est effectivement écrite par Antonio Vicente bien que de manière discontinue. A partir de la ligne 17 de cette page 110 et jusqu'à la fin de la page 112, on retrouve les signes principaux du graphisme d'Antonio Vicente bien que, comme dans le cas précédent, les deux fractions aient été écrites à des périodes différentes. Il y a effort pour surmonter un état physiologique déficient et probablement le refus d'écrire pendant une période aiguë.* »⁵³⁰ Le chapitre I de l'Evangile de Marc confirme encore la démarche volontaire et consciente du Pèlerin dans l'acte de copier l'Ecriture Sainte : « *Tout le reste du chapitre I est écrit de la main d'Antonio Vicente avec ses différences de pression dans des zones définies et cernées. Ces zones témoignent d'écrits exécutés à des périodes différentes, pas forcément éloignées, mais révélatrices de reprises ou de pauses comme pour reprendre son souffle ou attendre un état physiologique amélioré.* »⁵³¹ L'expertise démontre qu'il y avait dans l'acte de copier l'Evangile « *un oubli volontaire de soi, une maîtrise voire une génuflexion devant ce qu'il ressent comme un devoir d'essence divine à portée universelle.* »⁵³²

⁵²⁸ *Idem*, p. 11.

⁵²⁹ *Idem*, p. 12.

⁵³⁰ *Idem*, p. 14

⁵³¹ *Idem*, p. 1.

⁵³² *Idem*, p. 2.

La quatrième information relevée par l'expertise de Mora est le caractère orné de l'écriture du Pèlerin : « *Toujours dans le critère graphique de la forme, cette écriture est une écriture ornée. Une écriture ornée présente une valorisation de la forme notamment des majuscules. L'ornement est la plupart du temps à la base de gonflements, nous le trouvons dans la signature de référence et continuellement dans les différents chapitres du bréviaire. Ce caractère orné de la forme en fait un caractère spécifique de l'écriture d'Antonio Vicente Maciel.* »⁵³³ Cette remarque crédite encore notre hypothèse de production d'un objet esthétique par le Pèlerin, soutenue par Leão de Natuba.

6.4.2. L'authenticité des Notes du Ms1895.

Nous avons confié l'expertise de cette deuxième partie du document à la graphologue brésilienne Ilse Calen. Cette experte fit une analyse exhaustive du texte. Elle nous précisa cependant qu'elle n'était pas spécialiste en faux et usage de faux. Son expertise concerne les aspects psychomoteurs et subjectifs de l'écriture, les aspects concernant l'authenticité devant être contrôlés en cas de doute.

Si l'ouverture du document par la copie d'une partie du Nouveau Testament ne fait l'objet d'aucun commentaire du Pèlerin, la deuxième partie est précédée par une feuille de garde où il se lit : « *Notes sur les Préceptes de la Divine Loi de Notre Seigneur Jésus-Christ pour le salut des hommes Par le Pèlerin Antonio Vicente Mendes Maciel dans la peuplade de Belo Monte, Province de Bahia le 24 Mai 1895* ». ⁵³⁴ Il y a ici une assomption de paternité des textes qui s'ensuivent et qui demandait vérification.

Calen déclare que la page de garde n'est pas de la main d'Antonio Vicente, ce que Ricart confirme. C'est donc Leão de Natuba qui l'écrivit. Cependant, le fait de dire « *par le Pèlerin* »⁵³⁵ laisse supposer que cette page de garde introduit des textes dont il est l'auteur. Or, nous avons vu que ces textes ne sont pas des copies des textes de référence qu'il portait sur lui. Nous verrons avec l'analyse de l'authenticité des *Prédications* que nous pouvons faire confiance au Pèlerin, car c'est avec précision qu'il indique ce qu'il en est de l'authenticité et de la paternité des textes de son œuvre manuscrite.

⁵³³ *Ibidem.*

⁵³⁴ MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Ms1895 (Bréviaire), feuille de garde des *Notes*, p. 2.

⁵³⁵ *Idem*, p. 2.

Calen prend la déclaration de paternité du Pèlerin pour une déclaration d'authenticité aussi. Les *Notes* seraient toutes écrites de sa main. Son expertise des aspects subjectifs de l'écriture révéla – comme dans l'expertise de Mora – une alternance des difficultés psychosomatiques de la main graphique du Pèlerin. Elle fait état des mêmes arrêts liés aux problèmes de santé. Ces arrêts sont suivis pour Calen de récupérations indiquant plutôt pour nous l'assurance et le rythme relevés par Ricart dans l'écriture de Leão de Natuba. Nous suivîmes son conseil et avons transmis à l'expertise de Ricart certaines feuilles qui posaient question. Il fut établi que les *Notes* suivirent le même mode de composition de la partie copiée : Leão de Natuba y intervient quand le Pèlerin présente des symptômes graphiques de défaillance psychosomatique.

L'expertise combinée de Calen et de Ricart permet de situer Antonio Vicente en tant que sujet de l'inconscient là où les textes dont il est l'auteur sont écrits de sa main. Ces textes du Ms1895 sont reproduits dans le Ms1897. Les *Notes* sont donc les textes les plus importants pour l'analyse de sa subjectivité.

6.4.3. L'authenticité du Ms1897.

Les originaux du Ms1897 ont disparu. Il ne reste que 10 feuilles photocopiées dans la publication d'Ataliba Nogueira pour évaluer leur authenticité. Ces feuilles furent soumises à l'expertise de Mora et de Ricart. Aucune ne correspond à la graphie du Pèlerin.

Le Pèlerin dit bien qu'il « *fit écrire* », toujours par la main de Leão de Natuba, un travail d'écriture où la plupart des textes sont de sa paternité dans le Ms1895. L'imitation bien faite de Leão de Natuba donna l'impression que les deux Manuscrits étaient écrits de la même main.

L'humilité dont parlait Nogueira est effective, non pas parce qu'il omettait humblement son nom d'auteur, mais parce qu'il effaça jusqu'au trait de sa subjectivité. Sur la feuille de garde du Manuscrit, le Pèlerin ne dit pas qu'il est l'auteur des textes qui composent le document : « *Le présent ouvrage fit écrire Antonio Vicente Mendes Maciel, dans la peuplade de Belo Monte, province de Bahia le 12 janvier 1897.* »⁵³⁶ C'est le résultat

⁵³⁶ MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Ms1897 (Prédications aux canudéens et un discours sur la République), feuille de garde du Ms1897, in NOGUEIRA, Ataliba. *Antônio Conselheiro e Canudos*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1974, p. 48-49.

d'une tâche, d'un travail accompli. Il est donc confirmé qu'il dit ce qu'il en est avec justesse. Il ne mentionne pas le « *sous scribe* », Leão de Natuba. Nous savons qu'il assumait ses écrits en 1895 quand ils n'étaient encore qu'une étude. Une fois cette étude achevée, il s'efface, il ne reste plus qu'un texte sur la Nouvelle Alliance avec Dieu.

Nous supposons donc, faute des originaux manuscrits, que le Pèlerin est l'auteur de tout le Ms1897, *écrit* entièrement de la main de Leão de Natuba.

6.4.4. La paternité du Pèlerin dans les Manuscrits : situation du sujet de l'inconscient.

Les traits relevés sur l'écriture du Ms1895 amènent à la conclusion de Mora sur le mode de composition de ce document : « *Tous ces différents aspects montrent comment a été écrit ce bréviaire : par saccades, de manière décousue, selon l'inspiration, selon l'état physiologique. Ce bréviaire est autant l'écriture d'un bréviaire que l'histoire d'un homme, de son autodépassement qui l'incite à une forme d'exil du monde des hommes pour se consacrer à la transmission de son message.* »⁵³⁷

Au total, nous pouvons conclure que le mode de composition du document est dicté par les symptômes psychomoteurs du Pèlerin, qui doit faire appel à l'aide de Leão de Natuba, de manière intermittente, mais partout dans le document. Il assume la paternité des textes des *Notes*, abandonnés pour la plupart dans la composition du Ms1897. Etant donné que les textes qu'il garde en 1897 furent reconnus par lui comme étant de sa paternité dans le Ms1895, et qu'il ouvre le Ms1897 avec la précision « *fit écrire le pèlerin Antonio Vicente Mendes Maciel* », nous pouvons considérer qu'il est également l'auteur de tous les écrits du Ms1897, dont six textes qui ne figurent pas dans le Manuscrit antérieur. Parmi ces textes nouveaux, il y a l'évangile marial, qui nous intéresse au plus haut point comme *motif* maternel mélancolique.

La qualité d'auteur véritable des Manuscrits étant ainsi reconnue au Pèlerin, contre la doxa historiographique longtemps prévalente, nous pouvons maintenant faire fond sur leur contenu pour nous engager dans leur analyse.

⁵³⁷ MORA, Suzane. Expertise graphologique, p. 23.

6. 5. Lecture freudienne des œuvres littéraires.

Pour introduire à la lecture des Manuscrits, nous commençons par interroger, avec Assoun, l'acte d'écriture du Pèlerin : « *Est-il possible de considérer le texte littéraire même comme le document – clinique – d'un sujet, voire d'une structure – au sens de la psychopathologie psychanalytique ? Sachant que celle-ci se distribue selon la triple coordonnée de la névrose, de la psychose et de la perversion, est-il envisageable, n'est-il pas même exigible de corrélér la modalité du sujet-auteur à son acte d'écriture ? Cela reviendrait à dire que le 'névrosé', le 'psychotique' et le 'pervers' – pour nommer aussi directement des modalités structurelles – ne solliciteraient pas l'écriture au même titre. Il ne s'agit pas, on l'a assez dit, de subordonner l'écoute d'un texte écrit en fonction de l'écriture et de la démarche d'écriture comme 'révélateur', sinon comme effet, d'une position subjective (le 'symptôme' de l'auteur).* »⁵³⁸

La mise en relief par Freud d'une capacité particulière au sujet mélancolique de saisir les processus inconscients nous met sur la piste du mode d'adhésion au texte biblique propre au Pèlerin. Cette question est importante pour nous dans la mesure où toute la clinique du cas indique le travail de l'inconscient en jeu entre le *meneur* et la *foule*. C'est même la fascination que l'histoire d'Antonio Conselheiro et la Guerre de Canudos exercent jusqu'à nos jours. Nous avons identifié le *point de rencontre* entre l'ascèse et le traitement de la jouissance, impliquée dans la problématique psychique que le Pèlerin attribue au péché.

La lecture freudienne des œuvres littéraires met au jour une ascèse par l'apprentissage du texte biblique, d'abord par un acte de soumission au texte, et ensuite par l'élaboration d'un enseignement élaborant une spiritualité mariale. Cette élaboration correspond à l'ouverture du Ms1897. Le mode de connaissance de l'objet maternel est l'histoire biblique, où il puise l'idéal des rapports familiaux. À cet idéal correspond la constitution de la famille judéo-chrétienne, où s'inscrivent les *complexes familiaux*. Ce que M. Zafiropoulos fait ressortir de sa lecture du point de vue de l'Anthropologie psychanalytique est que ce grand texte est un des plus anthropologiques de Lacan⁵³⁹. Ce

⁵³⁸ ASSOUN, Paul-Laurent. *Littérature et psychanalyse*. Paris, ellipses/marketing, 1996, p. 122.

⁵³⁹ LACAN, Jacques. « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu ». In *Autres écrits*. Paris, Seuil, 2001.

texte nous aidera à « lire » l'inconscient à partir des rapports en jeu dans la biographie du Pèlerin.

Pour Lacan, il n'y a d'ascèse de l'écriture – c'est-à-dire de possibilité d'un traitement de la jouissance par l'écriture – que si le sujet suppose l'existence du rapport sexuel, le situant du côté de la forclusion psychotique. Ce fait clinique fait du *c'est écrit* du texte biblique, supposition expressément soutenue par le Pèlerin, un Autre non trompeur du langage, où les combinaisons signifiantes sont déjà faites. Le travail organo-psychique de la mélancolie conduit à une autre caractéristique remarquable du sujet mélancolique, que Freud désigne comme *mythe endopsychique* : « (...) ce serait dès lors la régression quant à l'organisation subjective du moi qu'on saisirait dans la mélancolie, celle qui renvoie à la réalité du vide comme lieu de vérité ; et cette place vide que seul l'ego peut encore désigner, devra supporter les différents recouvrements du moi dont le mélancolique a trop bien perçu la fonction d'illusion. »⁵⁴⁰ C'est cette particularité même de la mélancolie qui vient donner son cachet à notre nouvelle hypothèse diagnostique concernant le Pèlerin, car nous pouvons repérer à l'œuvre dans ses Manuscrits une mise en place des rapports intéressant la possibilité d'un auto-traitement psychique à travers le texte religieux.

Lambotte suggère le cadre théorique de l'adhésion au texte biblique par le Pèlerin : « En effet, si l'on s'accorde généralement à souligner l'état d'affaiblissement général chez le mélancolique et le 'ralentissement intellectuel' qui s'ensuit, nombre d'auteurs soulignent, à l'inverse, l'état d'excitation intellectuelle' qui envahit le champ de conscience du malade et qui revêt souvent la forme d'une ratiocination obsessionnelle intense, et même d'une construction délirante importante. (...) Peut-être en effet, ne s'agit-il pas, en ce qui concerne le discours mélancolique, d'un travail véritablement intellectuel au sens défini par Freud d'une activité de sublimation. Peut-être s'agirait-il, à l'opposé, d'une espèce d'appréhension directe des rapports, des connexions entre les choses et les événements, sans que pour cela qu'il soit besoin d'une opération préalable de distanciation. »⁵⁴¹ Cette remarque de Lambotte situe assez bien l'état psychique d'Antonio Vicente dans sa transformation en Pèlerin. S'il ne construit pas un délire personnel, il endosse ce que Freud désigne comme délire socialisé. Il adhère au texte biblique par un acte de foi. Il le met à la place du grand A, dans sa définition, par Lacan, de lieu du signifiant. Le texte sera investi comme un tout, enserrant la logique qui

⁵⁴⁰ LAMBOTTE, Marie-Claude. *Le discours mélancolique, de la phénoménologie à la métapsychologie*. Toulouse, Ères, 2012, p. 87.

⁵⁴¹ *Idem*, p. 88-89.

relie tous les signifiants d'un texte où *tout est écrit*, excluant toute dialectique au-delà de son cadre.

Le vécu du Pèlerin se lit aisément dans ses écrits, où *l'appréhension directe des rapports, des connexions entre les choses et les événements* est restitué dans un texte où il introduit l'affect entre l'enfant et l'objet maternel, et où les transports sentimentaux entre Jésus et Marie sont pris dans l'idéal de la mère tout occupée par son enfant. Il y a une élégance dans son récit, où toute vulgarité est exclue. Le Pèlerin n'intervient pratiquement jamais dans le texte canonique. Là où il y a des faits qui ne sont pas bibliques, nous reconnaissons l'apport des textes tirés des proto-évangiles et des évangiles apocryphes disséminés dans les récits oraux sur la vie du Christ, caractéristique du christianisme populaire portugais.

Il n'invente rien, mais il en choisit des thèmes. Et c'est dans la reconnaissance de ces thèmes que nous rejoignons la lecture freudienne des œuvres littéraires, qui permet de situer l'œuvre manuscrite du Pèlerin.

Le savoir endopsychique du Pèlerin lui permet de retrouver les thèmes capables de traiter sa problématique psychique de la perte de l'objet maternel à un âge précoce de la constitution du moi, là où Freud, Lacan, puis Lambotte, situent l'origine de la mélancolie. Or, c'est aussi au moment précoce de la constitution du moi que Freud situe l'émergence du sentiment religieux humain, que Romain Rolland appelait *sentiment océanique*. Ce savoir endopsychique fut sans doute perçu par la foule et fit l'objet d'un *transfert de savoir* : la foule se réunit autour d'une supposition de savoir sur l'inconscient, sur l'avènement du Nom-du-Père.

Le symptôme mélancolique du Pèlerin doit donc pouvoir être mis en évidence à partir de la lecture de ses écrits. Suivant la méthodologie freudienne dégagée par Assoun, nous serons en mesure de définir la nature de l'œuvre manuscrite du Pèlerin et d'en extraire les *motifs* inconscients, dont nous interrogerons l'usage subjectif particulier qu'il en fait dans ses écrits.

La méthodologie freudienne de lecture des œuvres littéraires nous amène à définir l'œuvre du *pèlerin Antonio Vicente Mendes Maciel*. Pour Freud, le créateur littéraire se sert du désir infantile pour écrire, soit d'un signifiant du désir de la mère, issu d'une opération logique, la métaphore paternelle. L'ébauche de cette opération est mise en relief par Freud dans le jeu de la bobine, dit du *fort-da*, où l'enfant s'essaye à la maîtrise de la

présence/absence maternelle, attribuant un signifiant à son absence, fondement du symbolique. Les créateurs relèvent donc plutôt du refoulement. Ce sont des écrits de l'ordre de l'invention.

Mais Freud distingue aussi une autre classe d'auteurs, ceux qui n'inventent pas et prennent dans la Culture la matière de l'écriture : *« En voilà assez sur les fantaisies ; passons maintenant au créateur littéraire. Sommes-nous vraiment autorisé à tenter l'essai de comparer le créateur littéraire avec le 'rêveur en plein jour', ses créations avec des rêves diurnes ? Dans ce cas, une première distinction s'impose sans doute ; nous devons séparer les auteurs qui reprennent des matières toutes prêtes, comme les anciens poètes épiques et tragiques, de ceux qui paraissent créer librement. »*⁵⁴²

A partir de sa conversion, le Pèlerin adhéra inconditionnellement au texte biblique. Il le mit à la place du symbolique, entendu comme trésor des signifiants et lieu de l'Autre. Il adhéra aux signifiants et à la logique qui les relie entre eux par le signifiant de la Croix, martyr du Christ pour l'amour des hommes. Cette position religieuse radicale, la soumission au texte de l'Écriture Sacrée, dont les Manuscrits témoignent, situent ceux-ci dans l'autre classe d'œuvres littéraires : *« N'oublions pas de revenir sur cette classe d'œuvres littéraires dans lesquelles nous sommes obligés d'apercevoir non des créations libres, mais les remaniements de matières toutes prêtes et connues. »*⁵⁴³ Les Manuscrits du Pèlerin ne sont pas des créations libres. L'orthodoxie de ses écrits soutint même la croyance que son œuvre manuscrite relevait tout entière de la copie de textes religieux. Nous avons vu qu'il ne s'agit pas de copies, mais bien plutôt d'une classe d'œuvre spécifique.

Antonio Vicente fera une deuxième rencontre avec le texte biblique, produit de la Culture, à partir de sa conversion : *« Mais dans la mesure où les matières sont données, elles sont issues du trésor populaire des mythes, des légendes et des contes. L'investigation de ces formations relevant de la psychologie des peuples n'est nullement close, mais il est extrêmement probable, par exemple à propos des mythes, qu'ils correspondent aux vestiges déformés de fantaisies de désir propres à des nations entières, aux rêves séculaires de la jeune humanité. »*⁵⁴⁴ C'est bien le cas de toutes la matière des deux Manuscrits : il s'agit du texte biblique issu du monothéisme judéo-chrétien.

⁵⁴² FREUD, Sigmund. « Le créateur littéraire et la fantaisie » in FREUD, Sigmund. *L'inquiétante étrangeté et autres essais*. Paris, Gallimard, 1985, p. 41.

⁵⁴³ *Idem*, p. 45.

⁵⁴⁴ *Idem*, p. 45.

En 1913, avec *Le choix des trois coffrets*, Freud introduit le terme de *Motif*. Selon Assoun, il s'agit d'un tournant dans l'abord freudien des œuvres littéraires. L'introduction du *Motif* comme ressort méthodologique est très éclairant pour la classe d'œuvres qui nous occupe, car, ne présentant pas d'interventions de l'auteur dans le texte, seule l'analyse du choix des *motifs* peut nous renseigner sur l'implication subjective du Pèlerin dans la production des Manuscrits. Assoun définit le *motif* freudien comme : « (...) à la fois un thème littéraire, une sorte de leitmotiv musical, une forme isolable, une pensée directrice et une motivation secrète. C'est finalement un invariant structurel qui rend possible la rencontre du travail de l'œuvre et du travail de l'inconscient. »⁵⁴⁵ Sa production littéraire n'étant pas œuvre d'invention, nous pouvons encore retrouver le sujet de l'inconscient Antonio Vicente dans la *marge d'autonomie* que Freud reconnaît à l'auteur de cette classe d'œuvre dans le choix de la matière : « Dans ce cas aussi, il reste à l'auteur une marge d'autonomie qui est autorisée à se manifester dans le choix de la matière et dans la modification de celle-ci, qui va souvent assez loin. »⁵⁴⁶ Le tournant méthodologique, avec l'introduction du *motif*, fait que Freud « abandonne une analyse du fil du récit en lui-même pour se centrer sur ces 'vignettes'. En termes inspirés de la linguistique moderne, on dirait qu'il passe d'un point de vue 'diachronique' – ou 'diégétique' – qui met l'accent sur le devenir du récit (Erzählung) – à un point de vue 'synchronique', qui saisit le(s) récit(s) comme organisant une mise en scène du motif – présent en eux à la façon d'un 'fait structural'. »⁵⁴⁷ Nous devons donc interroger les thèmes choisis par le Pèlerin dans le texte biblique pour composer ses Manuscrits, afin d'en extraire des *motifs* inconscients rendant possible la rencontre du travail de l'œuvre avec le travail de l'inconscient.

⁵⁴⁵ ASSOUN, Paul-Laurent. *Littérature et psychanalyse*. Paris, Ellipses/marketing, 1996, p. 80.

⁵⁴⁶ FREUD, Sigmund. « Le créateur littéraire et la fantaisie » in FREUD, Sigmund. *L'inquiétante étrangeté et autres essais*. Paris, Gallimard, 1985, p. 45.

⁵⁴⁷ ASSOUN, Paul-Laurent. *Littérature et psychanalyse*. Paris, Ellipses/marketing, 1996, p. 81.

6.5.1. D'un Manuscrit à l'autre : le pacte symbolique et le discours mélancolique ; une ascèse de l'écriture détournée en testament.

Procédant à la comparaison des thèmes dans les deux Manuscrits, une dynamique se révèle dans la production des documents :

À la partie copiée du Nouveau Testament du Ms1895, correspond ce que nous appelons *l'évangile marial* dans le Ms1897.

Les deux Manuscrits présentent les Dix Commandements. Le texte *Sur la Passion*, Ms1895, ne figure plus dans le Ms1897. Il est repris dans les textes *Sur la Croix* et *Sur la Messe* du Ms1897.

La plupart des textes du Ms1895 portent sur des thèmes de l'Ancien Testament. D'un Manuscrit à l'autre, dans le Ms1897, débutant avec *l'évangile marial*, il ne reste de l'Ancien Testament que les textes les *Dix Commandements*, la *Construction et édification du Temple de Salomon*, et les citations des textes bibliques, où les thèmes de l'Ancien et du Nouveau Testament se trouvent mêlés. Par ailleurs, le Ms1897 garde les textes portant sur ce que fut institué par le Christianisme, comme la Croix, la Messe et la Confession, figurant donc déjà dans le Ms1895. De nouveaux textes de nature politique furent également introduits dans le Ms1897, *Sur la réception de la clé de l'Église de Saint Antoine*, *Sur la République*, et *l'Adieu*. Ces remarques démontrent d'abord que les Manuscrits sont solidaires l'un de l'autre. Quelques liens intertextuels créditent encore cette hypothèse. Par exemple, une partie du texte sur le 3^{ème} Commandement, composé en 1895, est reproduit dans le texte de *l'évangile marial*. Dans le Ms1897, nous voyons que le texte sur la Passion du Christ, composé en 1895, est supprimé en 1897. Ce texte servit à composer le texte sur la Messe, qu'il garde dans le Ms1897.

D'un Manuscrit à l'autre il est possible de dégager l'évolution d'un *motif* inconscient, le pacte symbolique, plaçant la mère au centre de la mystique du Pèlerin. Nous démontrerons aussi que le discours mélancolique parcourt les deux documents. Ceci nous permettra de conclure ensuite sur le nouveau diagnostic, en discutant l'incidence de la forclusion dans la clinique du Pèlerin.

6.5.2. *Le Manuscrit 1895 : le pacte symbolique, passage de l'ancienne à la nouvelle alliance de Dieu avec les hommes.*

La partie copiée du Ms1895 suit l'ordre canonique des quatre *Évangiles*, des *Actes des Apôtres*, s'arrêtant à l'*Épître aux Romains*. Pourquoi le Pèlerin s'arrête-t-il à la première épître de Paul ? En examinant cet arrêt symptomatique, toute l'écriture du Pèlerin s'éclaire. Il s'agit dans cette épître du passage de l'ancienne alliance (Loi ancienne) à la nouvelle alliance de Dieu avec les hommes (Loi de la grâce). Paul y discute ce qui légitime la Loi et cette légitimation n'est plus une affaire d'écriture. C'est la *théologie de la justification*, où Paul affirme que seule la foi, l'acte libre d'adhésion du sujet, justifie la Loi, la rend légitime.

Dans la nouvelle alliance, la Loi s'inscrit non plus par une écriture sur le corps, la circoncision de l'ancienne alliance de Dieu avec les hommes, mais par un acte de foi du sujet. Le Pèlerin s'exprime ainsi à ce propos : « *Si la Circoncision fut instituée comme un signal distinctif du peuple de Dieu, Jésus qui est Dieu même, n'était d'aucune façon sujet à cette Loi, mais il se soumet volontairement à son accomplissement, nous instruit par l'exemple avant de le faire par la parole, car Il est le Législateur attendu depuis plusieurs siècles et qui ainsi entame sa carrière sur la terre, souffrant pour notre amour.* »⁵⁴⁸ Il y a donc un changement de la position subjective par rapport à l'Autre, par une acceptation libre du sujet. Or, cette acceptation est homologue à l'assentiment inaugurant le pacte symbolique, la *Bejahung* préalable à la mise en place de la fonction de la négation, la *Verneinung*, effet du refoulement inaugurant l'opposition symbolique. Nous y reviendrons plus loin dans la discussion sur la forclusion.

Le Pèlerin suit le texte de l'*Épître aux Romains* à la lettre. Nous y lisons le rapport entre la Loi et la foi : « *Les Juifs, qui condamnaient les Gentils, sont coupables, comme eux, parce qu'ils les imitent dans les mêmes désordres. Dieu rétribuera à chacun, selon le mérite de ses œuvres. Ceux qui sont justes sans la loi, se sauveront sans la Loi. Elle ne sauvera pas ceux qui la violeront. Le Gentil gardant la Loi devient circoncis. Le Juif, ne la gardant pas, reste à circoncire. La vraie circoncision est celle du cœur et de l'esprit.* »⁵⁴⁹ Le discours paulinien efface la circoncision comme inscription de la Loi dans le corps, signant une origine et une appartenance : « *La circoncision, en effet, te sert si tu pratiques la Loi ; mais si tu transgresses la Loi, avec ta circoncision, tu n'es plus qu'un incirconcis. Si donc l'incirconcis*

⁵⁴⁸ MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Ms1895 (Bréviaire), Notes, 5^{ème} Commandement, p. 067-068.

⁵⁴⁹ MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Ms1895 (Bréviaire), prologue à l'*Épître aux Romains*, chapitre 2, p. 522-523.

*garde les prescriptions de la Loi, son incircision ne vaudra-t-elle pas une circoncision ? Et celui qui physiquement incircis accomplit la Loi te jugera, toi qui avec la lettre et avec la circoncision es transgresseur de la Loi. »*⁵⁵⁰

Paul revient à l'origine de la circoncision pour affirmer que la foi lui est antérieure. Abraham, le père de tous dans la culture judéo-chrétienne ne prend cette fonction que posant devant Dieu un acte radical de foi. Le Pèlerin résume dans le prologue au chapitre 4 de l'Épître aux Romains : « *Abraham justifié par la Foi, encore avant d'être circoncis. Sa circoncision fut un signe de sa Foi. Les promesses furent faites à Abraham, non pas par la Loi, mais par la Foi. La justice de la Foi vient de la grâce. La Foi fit d'Abraham le père de tous. Il crut contre ce qui se présentait à lui comme ce qu'il devait attendre. Sa Foi lui fut attribuée par de la justice. Elle le sera aussi à ceux que l'imiteront.* »⁵⁵¹ Le principe de la paternité d'Abraham est la foi, qui légitime la Loi et qui implique, pour la soutenir, son observance. C'est par ce même principe de la paternité biblique que le Pèlerin sera mis en fonction de père. Il fera preuve de foi en Dieu, vouant sa vie tout entière à le servir et à se racheter par la souffrance. La foi est donc un Nom-du-Père, qui ordonnera son inscription dans le texte biblique. Nous pouvons dire que son ascèse de l'écriture est corrélée à la circoncision : il y a une écriture de son acte de foi, et c'est son ascèse de l'écriture.

L'acte de foi du Pèlerin, nous l'avons vu, est une acceptation radicale, validant le texte biblique comme trésor de signifiants et lieu du langage. Or, une opération psychique homologue se déroule au moment précoce de la formation du moi, instituant le sujet par son assentiment au principe du langage, une *Bejahung*. Cette question renvoie à la problématique de la forclusion, que nous discuterons plus loin.

Dans l'Épître aux Romains nous trouvons la source de l'action subjective et sociale d'Antonio Conselheiro. Paul prêche contre l'inadéquation entre les actions humaines et l'observance de la Loi. Il réaffirme l'obligation de vivre selon la Loi, pas seulement de manière formelle : « *Mais si toi, qui arbores le nom de Juif, qui te reposes sur la Loi, qui te glorifies en Dieu, qui connais sa volonté, qui discernes le meilleur, instruit par la Loi, et ainsi te flatte d'être toi-même le guide des aveugles, la lumière de celui qui marche dans les ténèbres, l'éducateur des ignorants, le maître des simples, parce que tu possèdes dans la Loi l'expression même de la science et de la vérité ... eh bien ! L'homme qui enseigne autrui, tu ne t'enseignes pas toi-même ! tu prêches de ne pas dérober et tu dérobes ! tu interdis*

⁵⁵⁰ PAUL, Épître aux Romains, 2, 25-28. *La Bible de Jérusalem*. Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

⁵⁵¹ MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Ms1895 (Bréviaire), Prologue au chap. 2 de l'Épître aux Romains, p. 522.

*l'adultère et tu commets l'adultère ! tu abhorres les idoles, et tu pilles leurs temples ! Toi qui te glorifies dans la Loi, en transgressant cette Loi, c'est Dieu que tu déshonores, car le nom de Dieu, à cause de vous, est blasphémé par les païens, dit l'Écriture. »*⁵⁵²

Le grand *motif* inconscient du Pèlerin dans le Ms1895 est le pacte symbolique, la problématique de la légitimation de la Loi du père dans le passage de l'ancienne à la nouvelle alliance.

D'un Manuscrit à l'autre cette problématique se précise et confirme la mère comme l'arche de la nouvelle alliance, figure centrale de la spiritualité mariale qu'il élabore dans les Manuscrits.

6.5.3. Le Manuscrit 1897 : la mère et la nouvelle alliance de Dieu avec les hommes.

Le texte d'ouverture du Ms1897 est inspiré par la spiritualité de Saint Bernard de Clairvaux. Le Pèlerin y donne la parole à la mère de Jésus, suivant la remarque du saint, qu'il cite plusieurs fois dans les Manuscrits. Donner la parole à la mère c'est restaurer imaginativement le lien langagier, dont l'assentiment aurait été rejeté par le sujet au moment précoce de la formation du moi. Saint Bernard note le peu de fois que nous entendons parler Marie dans les évangiles : *« enfin, dans le texte intégral des quatre évangiles, si j'ai bonne mémoire, on n'entend parler Marie que dans quatre circonstances : à l'ange tout d'abord (Lc 1, 34), et seulement lorsque celui-ci lui eut adressé la parole par deux fois ; en second lieu à Élisabeth lorsque la voix de sa salutation fit tressaillir Jean dans le sein maternel, et que, exaltée par sa cousine, elle se préoccupa bien plus d'exalter le Seigneur ; la troisième fois, ce fut à son fils alors âgé de douze ans, pour lui dire que son père et elle l'avaient cherché dans l'angoisse (Luc 2, 48) ; quatrièmement, aux noces de Cana, à son fils et aux serviteurs. »*⁵⁵³ Le Pèlerin prêtera à la mère de Jésus des paroles telles que : *« Laissez, laissez mon Fils dans cet auberge : laissez-le, car la pailleuse lui est plus douce que les plis de vos cœurs criminels, arrêtez d'afficher une fausse tendresse en le voyant dans cet état, car l'haleine des brutes irrationnels le caresse plus que les protestations d'un amour hypocrite. »*⁵⁵⁴ C'est à travers ce qu'elle dit que nous devons comprendre l'Évangile. C'est son vécu de Mère souffrante, par

⁵⁵² PAUL, Épître aux Romains, 2, 17-24. *Op. cit.*

⁵⁵³ CLAIRVAUX, Saint Bernard de. « Sermon des douze étoiles » in *Écrits sur la Vierge Marie*. Paris, Médiaspaul, 1995, p. 29-30.

⁵⁵⁴ NOGUEIRA, Ataliba. *Antônio Conselheiro e Canudos*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1974, p. 57-58.

les vicissitudes de son enfant, qui éclaire la nouvelle alliance. Elle est le pacte entre l'humain et Dieu, entre le sujet et l'ordre symbolique.

Nous avons pris l'indication de Freud sur le fait que l'idée de Dieu le père se forme par étayage à partir du premier objet secourable représenté généralement par la mère. Il est intéressant de relever que, dans l'écrit du Pèlerin, l'abandon par l'objet est homologué à l'expérience précoce de la perte de l'objet mélancolique : *« Dieu permet que notre âme soit quelques fois comme abandonnée. Aucune consolation, aucune lumière, mais de partout des épreuves, des travaux, des tentations, des angoisses ; il lui semble qu'elle succombera, car elle ne ressent plus l'embrassade qui la soutenait. (...) Cet état est le plus grand exercice de foi, c'est pour l'âme une image de la mort, froide, sans mouvement, insensible en apparence, elle se trouve comme enserrée dans la tombe et semble ne pas s'unir à Dieu sinon par une volonté faible. Oh ! Combien de grâces sont le fruit de cette agonie supportée avec humilité et patience ! Oh ! Combien de péchés ce procédé rachète ! »*⁵⁵⁵

La mise en place par le Pèlerin d'un motif familial, la Sainte Famille, rend le texte de Lacan, « Les complexes familiaux », de 1938, d'un grand intérêt pour nous, car *« dès 1938 c'est la structuration même du sujet de l'inconscient qui dépend – selon lui – des conditions de production familiales. A ce moment les circonstances sociales de l'organisation familiale déterminent pour Lacan les symptômes exprimant au plan collectif la souffrance qui caractérise une actualité morbide comme le style clinique. »*⁵⁵⁶

Il s'agit de saisir l'émergence du sujet à partir des liens sociaux établis à l'intérieur de la famille et où la fonction paternelle serait en déclin. Cherchant les assises sociologiques et anthropologiques de la formulation lacanienne de 1938, Zafiropoulos dégage une anthropologie psychanalytique du sujet qui ira jusqu'en 1953 : *« On voit qu'entre Lacan et les sciences sociales il y a plus qu'un discret voisinage, mais qu'il existe une sorte de liaison dont l'action féconde est attestée au cœur même de ses recherches, et aussi dans ces moments de fracture qui jalonnent ses travaux, comme celui de 1953 où Lacan 'retourne à Freud', révisé ses assises anthropologiques, donne congé à Durkheim, endosse le structuralisme de Lévi-Strauss et fixe en l'occasion le terme de la période que nous étudierons ici (1938-1953). M. Zafiropoulos révèle par sa recherche une « histoire durkheimienne de la famille (...) fondement sociologique de sa propre clinique du cas et du social. Autrement dit*

⁵⁵⁵ MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Ms1895 (Bréviaire), Notes, Sur la patience dans les travaux, p. 148-149.

⁵⁵⁶ ZAFIROPOULOS, Markos. *Lacan et les sciences sociales, le déclin du père (1938-1953)*. Paris, Puf, 2001, p. 19-20.

comme fondement de sa propre anthropologie psychanalytique (...) »⁵⁵⁷ Ce sont « les premiers développements de la théorie lacanienne du sujet (et de sa mise en foule). »⁵⁵⁸

C'est le fond anthropologique articulé à l'intérieur du discours analytique qui rend ce texte intéressant pour nous. La mise en tension des *complexes familiaux* lacaniens, engendrés par les relations familiales, avec la configuration familiale d'Antonio Vicente et les relations que nous pouvons lire dans son écrit, éclairent l'anthropologie clinique du cas. Si notre problématique se réfère à la mère et à l'homologie freudienne entre l'institution du sujet et du social, ce texte permet une lecture de la partie mariale du Ms1897, présentée par le Pèlerin comme son *complexe familial*.

Il s'agit aussi dans l'*évangile marial* de la rencontre entre la Mère et son Fils. Rencontre pleine de tendresse, de mots doux, d'égards. C'est la symbiose entre la mère et l'enfant. Les sentiments de l'un se reflètent dans l'autre, caractérisant une entente sans faille. Le caractère hautement idéalisé de ce rapport plein de tendresse, de soupirs, de souffrances et de larmes indique un arrêt dans un temps psychique préœdipien, où toutes les étapes de la vie de Jésus sont contemplées à partir de la problématique de la séparation entre la mère et son enfant.

Or, depuis Lacan la théorie analytique de la relation d'objet reconnaît le phallus comme le signifiant du désir de la mère, où doit se jouer pour l'enfant l'opération de séparation d'avec l'objet maternel. Il s'agit d'une opération logique de métaphorisation du signifiant phallique désignant la mère comme désirante au-delà de l'enfant et qui induit la résolution de l'Œdipe.

Ce que décrit le Pèlerin dans l'*évangile marial* est en-deçà de la métaphore paternelle. Il met en scène la triade imaginaire mère-enfant-phallus, tel qu'élaboré par Lacan : « *Au point où j'ai poussé les choses la dernière fois, vous avez vu s'ébaucher une ligne de recherche qui concernait la triade imaginaire mère-enfant-phallus, en tant que prélude à la mise en jeu de la relation symbolique, laquelle ne se fait qu'avec la quarte fonction, celle du père, introduite par la dimension de l'Œdipe.* »⁵⁵⁹

Le rapport en miroir de Marie à son enfant est placé à l'intérieur du *motif* de la Sainte Famille, dont le récit reprend les aspects formels de la constitution familiale œdipienne, avec Jésus, Marie et Joseph. Cependant, les rapports familiaux sont figés dans le formalisme du

⁵⁵⁷ ZAFIROPOULOS, M. *Lacan et les sciences sociales, le déclin du père (1938-1953)*. Paris, Puf, 2001, p. 19.

⁵⁵⁸ *Idem*, p. 23.

⁵⁵⁹ LACAN, Jacques. *Le Séminaire IV. La relation d'objet (1956-1957)*. Paris, Seuil, 1994, p. 81.

texte biblique, où l'accent est mis sur la problématique de séparation d'avec la mère, suggérant chez le Conseiller un arrêt traumatique sur la réactualisation de la disparition précoce de l'objet au moment de la mort de la mère, mettant en évidence une impossible résolution de l'Œdipe.

Nous rencontrons par deux fois dans sa biographie la situation triangulaire faisant symptôme : lors de la découverte de l'adultère de son épouse Brasilina et le changement de vie qui s'ensuit, et lors de l'agression à l'arme blanche du mari de sa sœur. Lacan situe la triangulation comme préœdipienne : « *Le triangle est en lui-même préœdipien. Il n'est ici isolé que par abstraction, et ne nous intéresse que pour autant qu'il est ensuite repris dans le quatuor qui se constitue avec l'entrée en jeu de la fonction paternelle, à partir de ce que nous pouvons appeler la déception fondamentale de l'enfant.* »⁵⁶⁰

Marie est *La Dame*, l'absolu de la femme parce qu'elle est mère. L'enfant Jésus est le phallus, car tout le désir de la mère se concentre en lui. Le cadre œdipien de la Sacrée Famille reste une forme textuelle pour le Pèlerin, dans la mesure où ce qui prévaut dans l'*évangile marial* est la problématique de séparation d'avec la mère.

Ce sont les figures mélancoliques de la pauvreté et de l'humiliation qui caractérisent la Sainte Famille du Pèlerin, selon le modèle chrétien : « *Pour que la tendresse de ce mystère domine nos cœurs, il est nécessaire de suivre en esprit la sainte Famille. Pauvre des biens de la terre, les grandeurs fastes du monde ne se présentent pas ici, quand nous voyons le sanctissime Joseph accommoder comme il put la Mère sacrée et le divin Fils sur une vile monture. Pauvreté de nourriture, pauvreté dans la ville, pauvreté le jour, pauvreté la nuit, voici comment nous voyons les créatures les plus saintes que les siècles ont vues.* »⁵⁶¹ À l'intérieur de ce cadre, Marie est tout occupée par son enfant : « *À toutes ces circonstances, cependant, la sanctissime Vierge ne prêtait pas grande attention, tout absorbée qu'elle était par ce divin Enfant qui, mis dans ses bras, plus que quelques fois remplissait les vallées du son de ses pleurs et de l'écho de ses gémissements. Quel cœur donc ne serait ému par ce mystère ? Marie pleure parce que Jésus pleure, et voyant notre Mère et le Fils dans cet état, manquerons-nous de ressentir leur sentiment ? Ah ! Loin de nous un aussi barbare aveuglement ! Accompagnons la sacrée Famille, fuyant le monde, car Marie fuit ; car Marie gémit ; pleurant parce que Marie pleure ; notre bonheur est entre les mains de la Dame ;*

⁵⁶⁰ *Ibidem.*

⁵⁶¹ MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Ms1897 (Prédications aux canudéens et un discours sur la République) in NOGUEIRA, Ataliba. *Antônio Conselheiro e Canudos (Antonio Conselheiro et Canudos.* São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1974, p. 64-65.

tâchons en conséquence de la consoler dans ses souffrances, vivant comme elle nous enseigne. »⁵⁶² La vieillesse biblique du père humain de Jésus exprime le côté défaillant du père œdipien au retour d'Égypte : « (...) voyant la fin de son exil, ce plaisir cependant était enveloppé par le sentiment de pitié inspiré par les fatigues que son cher Fils et Joseph sanctissime enduraient dans un voyage aussi pénible, l'âge de Jésus étant encore tendre et celui de Josef peut-être très avancé pour les rigueurs d'un tel chemin. Ainsi donc la Sanctissime Vierge se présente à notre considération, nous enseignant à vivre pour Dieu, envers lequel, par devoir de justice, nous avons l'obligation de nous occuper du bien-être et de sa propre sécurité. »⁵⁶³ Marie apprend ici, dans l'imaginaire religieux, à justifier le signifiant phallique, indiquant le quatrième élément requis par Lacan pour qu'il y ait métaphore. Elle indique Dieu comme objet de son désir.

Marie se pose ainsi pour le Pèlerin comme médiatrice entre le sujet et la Loi du père. Le motif de l'arche, corrélé aux trois coffrets freudiens ne laisse pas de doute sur cette fonction attribuée à l'objet maternel.

Les figures mélancoliques de la pauvreté et de l'indigence de Jésus dans son incarnation humaine, puisées dans le texte biblique, sont exacerbées sous la plume du Pèlerin. L'accent est mis sur l'humiliation de Marie, ne pouvant qu'offrir une vie dévouée à son enfant, qu'elle sait être de nature divine : « Si Marie était pauvre des biens de la terre quand elle habitait en Judée, plus pauvre est-elle revenue de la terre d'Égypte : ajoutant que l'exil et les privations étaient telles, qu'ils perfectionnèrent encore plus les vertus de cette âme très bénie. Elle se presse à accomplir l'ordre du ciel, ne s'afflige pas pour ce qu'elle devrait souffrir à son retour : cependant, ce qu'elle ressent et qui lui fait de la peine c'est de ne pas pouvoir abriter son Fils mignon des inconvénients par lesquelles il fallait le voir passer. Déjà en marche vers son pays, combien de fois ne se baigne-t-elle pas dans ses larmes, en voyant le petit Jésus trempé par la sueur et oppressé par la fatigue ? Combien la faiblesse de Joseph la fait pleurer ? Dans ces occasions Marie se rappelle qui est Jésus et alors combien de gratitude à S. Joseph ; et parmi ces tendres considérations, disait à soi-même : Mon cœur, Fils dolcissimo, mon cœur s'émeut parce qu'il vous voit souffrir dans cette terre barbare ; je voudrais vous pourvoir de tout ce qui vous est nécessaire afin de vous traiter pas comme vous méritez, mais au moins comme je le désire. Vous, cependant, Seigneur, avez voulu choisir pour Mère une créature si pauvre, qui n'a que desirs de vous servir et sentiment de ne

⁵⁶² *Idem*, p. 64-65.

⁵⁶³ *Idem*, p. 68-69.

*pouvoir porter remède à vos privations. »*⁵⁶⁴ Touchante humanité du petit Jésus.

Après la conversion, le Pèlerin s'identifiera à l'idéal de l'objet maternel d'après la doctrine chrétienne : pourvoir de tout ce qu'est nécessaire la *foule sertaneja*. Le Pèlerin situe la mère tout occupée pour remédier au *désaide* de son enfant. Protéger son enfant fait partie de la nature des mères. Être mère c'est avoir des devoirs dictés par la nature: « *Et si, en accomplissant un devoir de la nature, Marie pleure pour quitter sa patrie, pour se séparer de sa parenté, elle avait incontestablement un motif plus fort pour ses pleurs touchant son mignon Enfant, car elle était obligée de le voir souffrir les inclémences de l'air et des saisons, quand il fallait le voir accompagner avec ses pleurs le bêlement des petits agneaux égaillés ici et là dans les champs. Ah ! Combien devons-nous à Marie pour sa charité et aussi par sa prodigieuse affection envers nous ! D'elle nous devons apprendre à faire la volonté de Dieu, encore que souffrant les plus grandes gênes. »*⁵⁶⁵

La dette symbolique découle du fait que Marie porte dans son sein le Messie, la nouvelle alliance, et est chargée de lui transmettre la Loi du Père. Ce passage de l'ancienne à la nouvelle alliance de Dieu avec les hommes est bien établi par le Pèlerin, qui insiste sur la continuité historique du pacte et l'homologie entre l'arche des tables de la Loi et Marie : « *Au-delà des dix Commandements, Dieu donna à Moïse d'autres préceptes pour le peuple ; surtout en ce qui concerne le culte Divin, et tout ce que lui ordonna le Seigneur, Moïse l'exécuta point par point. 1^o Tabernacle. Moïse commença par fabriquer une tente Sacrée, mesurant trente coudées de longueur, dix de largeur et dix de hauteur ; avec des piliers en bois satiné, pouvant être désarmée, le tout garni d'or et couvert de tuiles précieuses. Un rideau de magnifique labeur séparait la tente en deux parties, la plus petite appelée Saint des Saints, et la plus grande, Sanctuaire. Il mit dans le Saint des Saints l'Arche de l'Alliance, qu'était un coffret en bois très fin plaqué d'or très pur, sur le couvercle duquel étaient posés deux Chérubins. (...) Le Tabernacle représente nos Églises Catholiques. Le Saint des Saints correspond à notre Autel, où l'on immole le sacrifice de la nouvelle alliance. Le Sanctuaire, la Chapelle principale où fonctionnent les Ministres de Dieu ; et le lieu d'adoration, la nef où se placent les fidèles. (...) Il y a dans le sacerdoce chrétien, comme dans l'ancienne Loi, une gérarchie*⁵⁶⁶ *Sacrée, composée du Pape, des Evêques, des Prêtres, des Diacres. De cette façon*

⁵⁶⁴ MACIEL, Antonio Vicente. Ms1897 (Prédications aux canudéens et un discours sur la République) in NOGUEIRA, Ataliba. *Antônio Conselheiro e Canudos (Antonio Conselheiro et Canudos)*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1974, p. 68-69.

⁵⁶⁵ *Idem*, p. 64.

⁵⁶⁶ Signifiant formé par condensation des signifiants *hiérarchie* et *génération*, soit gérarchie.

l'Église Catholique manifeste être l'œuvre de celui qui dit n'être pas venu pour détruire la Loi, mais pour la perfectionner.»⁵⁶⁷ Du Tabernacle au Temple de Salomon, l'équivalence avec les églises est claire pour le Pèlerin : « *Le Temple de Salomon est, comme l'ancien Tabernacle, une figure de nos églises.* »⁵⁶⁸ Est donc démontré le motif maternel inconscient corrélé aux coffrets freudiens. La mère se trouve impliquée dans le pacte symbolique en tant que contenant la nouvelle alliance, soit le Christ, comme le Tabernacle contenait l'arche avec les Tables de la Loi. C'est de ce passage qu'il s'agit dans son ascèse, d'un Manuscrit à l'autre. La construction d'églises, principale action du Pèlerin dans la Culture se réfère donc à la construction de l'objet inconnu de la mélancolie.

Parlant de la maison de Dieu, nous pouvons nous rendre compte de la connotation chez le Conseiller du paradis perdu, de la désirance pour le sein de la mère : « *Car tout est gloire et richesse dans la maison de Dieu, sans que l'on n'y souffre aucune nécessité : tout est un bien, cumul de tous les biens, sans la peur de jamais le perdre : Là-bas il n'y a pas de nuit ni de chaleur, ni froid, ni changement d'air, mais plutôt un jour parfait, gai, clair et plein de toute sécurité pour toujours.* »⁵⁶⁹ Ici nous pouvons saisir la nature freudienne du désaïde du Pèlerin. Il s'agit du désaïde lié aux forces de la nature, au confort que procure la sécurité par la protection de Dieu. Il y a une aspiration à l'harmonie. Le désaïde est aussi lié à la perte de ce temps perdu au moment de la formation du moi d'avant la reconnaissance de l'objet. La dette symbolique envers Marie découle aussi du fait que c'est elle qui transmet par l'enseignement la Loi du père à son enfant. Elle l'instruit par l'exemple de son entière soumission.

Il est intéressant de remarquer que le Pèlerin, comme pour mieux marquer la fonction de la mère comme médiatrice de la Loi, intègre des passages des proto-évangiles ou des évangiles apocryphes. Ces récits oraux consignés dans des textes non retenus par la Bible, viennent combler les informations sur l'enfance de Jésus et sur d'autres moments obscurs de sa vie. Le Pèlerin raconte comment Jésus demanda la permission de se retirer dans le désert pour se préparer à sa vie publique. Il fait le choix de mettre en scène un Jésus soumis à sa mère, au point de demander sa permission pour accomplir sa mission. Or, ce fait n'est attesté en aucun des quatre évangiles : « *Le doux Jésus, devant entamer sa prédication avant de se retirer dans le Désert pour s'y exercer dans des âpres pénitences, devait déclarer*

⁵⁶⁷ MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Bréviaire 1895, Notes, Les lois du culte divin, p. 206-207, 210.

⁵⁶⁸ *Idem*, Notes, Construction et édification du Temple de Salomon, p. 220.

⁵⁶⁹ *Idem*, Notes, 3^{ème} Commandement, p. 045.

à la chère Mère son dessein, il fallait obtenir son consentement, adressant le regard à Marie et en méditant sur son départ, il aurait eu le soin d'occulter la commotion de son cœur, ses propres larmes, pour ne pas chagriner avant l'heure cette très Sainte Créature. Mais, finalement, il fallait le déclarer, il était nécessaire de lui faire part de sa disposition. En ces moments donc, où Jésus s'approchait de sa Mère pour lui parler, dans quel état se trouvait ce Cœur Filial ? Marie le reçut avec un respect et un amour inconnus dans le monde ; elle écouta silencieuse la nouvelle du départ et sa raison d'être. Ma chère Mère, dit Jésus : vous savez que je suis venu sur terre accomplir une Mission. Le temps est arrivé et je dois m'y préparer par la pénitence. Consentez donc que je me retire dans le Désert pour cette finalité. Écoutant ces mots, Marie fut inondée de larmes et, donnant son consentement, ses expressions étaient interrompues par des sanglots et des soupirs. Jésus demanda encore à sa Mère la permission de supporter la mort. »⁵⁷⁰ C'est la soumission à la mère pour accomplir la Loi de Dieu, attestant que la mère est incluse dans, et est préalable à, l'idée de Dieu du Pèlerin. Ce thème maternel révèle que le pivot de sa vie psychique est bien l'objet maternel disparu, dont il entreprend la connaissance par le travail de l'ascèse de l'écriture, aboutissant à la production d'un évangile marial.

Le lieu de sauvegarde de la Loi dans l'ancienne alliance était l'arche « *qui était un coffret en bois très fin plaqué d'or très pur, dont sur le couvercle se posaient deux Chérubins.* » Du Tabernacle au Temple de Salomon, l'équivalence avec les églises est claire pour le Pèlerin. La mère se trouve impliquée dans le pacte symbolique en tant que contenant la nouvelle alliance, soit le Christ, comme le Tabernacle contenait l'arche avec les Tables de la Loi. C'est de ce passage qu'il s'agit dans son ascèse d'un manuscrit à l'autre. L'évangile marial ouvrant le Ms1897 prend alors tout son sens, révélant du même coup le Ms1895. Il est l'aboutissement d'une étude entamée dans le Ms1895, car Marie, dans la doctrine chrétienne, est l'arche de la nouvelle alliance. Nous retrouvons donc ici le *Motif* inconscient qui préside à la production des deux textes.

Le thème de l'arche est homologue au *Motif* des coffrets, dans la mesure où ils symbolisent ce qui est essentiel à la femme : « *Si nous avons affaire à un rêve, nous penserions aussitôt que les coffrets sont aussi des femmes, des symboles de ce qui est l'essentiel en la femme, et par suite de la femme elle-même, comme les boîtes, étuis, écrins,*

⁵⁷⁰ MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Ms1897 (Prédications aux canudéens et un discours sur la République) in NOGUEIRA, Ataliba. *Antônio Conselheiro e Canudos (Antonio Conselheiro et Canudos)*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1974, p. 75.

*corbeilles, etc. »*⁵⁷¹ La mère de Jésus est la nouvelle Arche, dans la mesure où elle porte dans son sein la nouvelle alliance de Dieu avec les hommes, soit l'envoi de son Fils pour racheter leurs péchés. Ce *Motif* éclaire aussi la position mystique du Pèlerin, telle que nous l'avions posée avec Freud : le Dieu du Pèlerin garde incluse le premier rapport à l'objet maternel, comme objet caché, soit mystique. Pour Lacan, le complexe de sevrage non sublimé devient facteur de mort. L'association de la mère à la mort est donc archaïque et générique dans la subjectivité humaine : « *Cette association mentale n'est pas seulement morbide. Elle est générique, comme il se voit dans la pratique de la sépulture, dont certains modes manifestent clairement le sens psychologique de retour au sein de la mère.* »⁵⁷² Nous avons vu que la sépulture, avec la construction d'églises, fut une des préoccupations principales de l'action sociale du Pèlerin. Lacan rappelle que l'imaginaire maternelle tient « *aux profondeurs du psychisme* »⁵⁷³ remanié par les complexes qui succèdent au complexe de sevrage : « *S'il fallait définir la forme la plus abstraite où on la retrouve, nous la caractériserions ainsi : une assimilation parfaite de la totalité à l'être. Sous cette formule d'aspect un peu philosophique, on reconnaîtra ces nostalgies de l'humanité : mirage métaphysique de l'harmonie universelle, abîme mystique de la fusion affective, utopie sociale d'une tutelle totalitaire, toutes sorties de la hantise du paradis perdu d'avant la naissance et de la plus obscure aspiration à la mort.* »⁵⁷⁴

Une spiritualité, selon le dictionnaire *Le Robert*, est le caractère de ce qui est spirituel, indépendant de la matière. La deuxième acception du mot se réfère à « *l'ensemble des croyances, des exercices qui concernent la vie spirituelle ; forme particulière que prennent ces croyances et ces pratiques* » et encore « *vie spirituelle, attachement aux valeurs spirituelles, morales.* »⁵⁷⁵

L'évolution des thèmes, d'un Manuscrit à l'autre, et les intertextualités, démontrent une démarche raisonnée de composition des Manuscrits. Le fait qu'ils furent tous les deux trouvés soigneusement gardés dans des boîtes en bois, laisse supposer qu'ils furent produits pour être retrouvés après le conflit.

⁵⁷¹ FREUD, Sigmund. « Le motif du choix des coffrets », in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*. Paris, Gallimard, 1985, p. 67.

⁵⁷² LACAN, Jacques. « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu » in *Autres écrits*. Paris, Seuil, 2001, p. 35.

⁵⁷³ *Idem*, p. 35.

⁵⁷⁴ *Idem*, p. 36.

⁵⁷⁵ « Spiritualité », Dictionnaire *Le Petit Robert*.

L'évangile marial est donc le résultat d'une étude de l'alliance de Dieu avec les hommes. Il se place au début du deuxième Manuscrit parce qu'il s'agit de la composition d'un œuvre sur la nouvelle alliance, où Marie est la nouvelle arche. Les thèmes qui suivent l'*évangile marial* démontrent clairement que ce Manuscrit est le résultat de l'étude menée à bien par le Pèlerin dans le Ms1895, et qu'il aboutit à une spiritualité mariale dans le Ms1897.

Cependant, trois nouveaux thèmes, de nature politique, furent ajoutés dans le Ms1897. L'examen du contexte historique où chaque Manuscrit fut daté indique que l'objectif premier de l'écrit du Pèlerin fut détourné par la force des événements. Cette ascèse fut abrégée et réorientée par la force des événements. Les doubles feuilles sur lesquelles le Ms1897 fut rédigé laissent penser que le Pèlerin les relia à la recrudescence du conflit en 1895, qu'il continua son ascèse de l'écriture jusqu'en 1897, achevant son travail le 12 janvier, avant la deuxième campagne militaire contre Canudos, survenue le 18 du même mois. L'ascèse se mue en une sorte de testament du Pèlerin, laissant en héritage une spiritualité mariale pour l'enseignement de la Nouvelle Alliance de Dieu avec les hommes.

6.5.4. Les Manuscrits : une ascèse de l'écriture détournée en testament.

Le Ms1895 est daté du 24 mai 1895, quatre jours après l'échec de la mission du frère capucin Monte Marciano, envoyé par l'évêque de Bahia pour essayer de trouver une solution religieuse au conflit. L'échec de la mission généra une polémique de grandes proportions : le frère fut accusé d'incapacité à restaurer une situation de confiance entre l'Eglise et les *sertanejos*. Cependant, le rapport du frère Monte Marciano décrit une situation d'insurrection largement installée : Canudos était déjà devenue une place forte. Le rapport du frère Capucin et plus tard le témoignage de Vilanova restituent le climat hostile et d'attente d'une guerre imminente dans la ville. Les deux récits sont complémentaires et donnent la mesure de la situation explosive vécue à Canudos les jours précédant la datation du Manuscrit : « *Ils se sont limités aux injures, aux signes et dires menaçants, jusqu'au 20 mai, septième de la mission, où ils ne se sont plus maintenus dans ces manifestations isolées et organisèrent une protestation générale et bruyante du groupe. Dès 11 heures du matin, João Abade, appelé le chef du peuple, fut aperçu parcourant la place en sifflant impatient, comme pour appeler la soldatesque contre quelque agression ennemie, et les gens se sont*

mis à se réunir, jusqu'à ce qu'à midi la place soit bondée d'hommes armés, femmes et enfants à brûler des feux d'artifice avec un vacarme infernal, ils se sont dirigés vers la chapelle, acclamant le Bon Jésus, le Divin Saint Esprit et Antonio Conselheiro, et de là ils sont venus jusqu'à notre maison, lançant des 'dehors !' aux républicains, aux maçons et aux protestants, et en criant qu'ils n'avaient pas besoin des prêtres pour leur salut, car ils avaient leurs Conseiller. »

« Dans l'après-midi, stigmatisant la cécité et la démence de ceux qui procédèrent de la sorte, j'ai démontré que c'était un manque de respect sacrilège pour la religion et pour le caractère sacré du sacerdoce et que donc je mettais fin à la sainte mission et que, comme autrefois les apôtres aux portes des villes qui les repoussaient, je secouai sur place la même poussière des sandales et me retirai, en leur annonçant que s'ils n'ouvraient pas les yeux à la lumière de la vérité à temps, ils sentiraient un jour le poids écrasant de la Justice Divine, dont n'échappent pas ceux qui insultent les envoyés du Seigneur et méprisent les moyens de salut. Et je les laissai, ne retournant plus à la treille, ni ne me prêtant plus à exercer mon ministère en lieu ou acte public. » « Les autres, se sachant en grande minorité et évaluant que cette retraite en masse tournerait en leur discrédit notoire, m'envoyèrent en vitesse une commission composée des plus exaltés qui est venue me demander, au nom d'Antonio Conselheiro, la continuation de la mission, alléguant qu'il ne fallait pas faire souffrir les innocents pour les coupables et qu'ainsi le peuple resterait privé du Sacrement de la Confirmation et des autres bénéfices spirituels que l'on gagnait seulement à la fin de la mission. »⁵⁷⁶

Ici se rejoignent les récits de Monte Marciano et d'Honório Vilanova. Ce dernier nous donne sa version de ces moments de grande tension et de rupture entre le Conseiller et les sertanejos avec l'Église. Écoutons-le : *« J'ai vu avec ces yeux que la terre mangera l'arrivée des frères à Canudos, pour donner des conseils au peuple. L'on appelait l'un Frère João, l'autre Frère Caetano, son aide de mission. Ils venaient de Bahia⁵⁷⁷ et furent guidés jusqu'à nous par le vicaire de la ville de Cumbe. La prédication du frère dura cinq jours, écoutée avec respect par le Pèlerin et tout le monde. J'étais au magasin et ai entendu les paroles de Frère João. Le peuple arrivait gai et armé de pistolet, grand couteau et gourdin, acclamant les Saints. Il s'arrêtait à la porte du Sanctuaire, où le frère prêchait, acclamant le Pèlerin. Quand*

⁵⁷⁶ MARCIANO, João Evangelista do Monte. Rapport du frère capucin sur sa visite à Canudos, Bahia, 1895, in MELLO, Frederico Pernambucano de. *A Guerra total de Canudos (La guerre totale de Canudos)*, São Paulo, A Girafa, 2007, p. 331-343.

⁵⁷⁷ Venir de Bahia veut dire, dans ce contexte, venir de la capitale.

celui-ci se montrait, le peuple se calmait pour entendre les conseils de Frère João. Et tous regardaient le Pèlerin. Lui, la tête baissée, semblait muet, sourd et loin de ce monde.

Or, il s'est trouvé que le sixième jour de la prédication le frère demanda au Pèlerin de mettre tout le peuple dans la rue. Dès lors courut dans le hameau le bruit que le Frère João voulait 'compter le peuple pour dire au gouvernement' et pour cela même personne ne voulut plus l'entendre, méfiant.

Cet après-midi il n'y eut de mission à la porte du Sanctuaire. Car le frère, voyant que le peuple ne venait pas, les appela tous maudits, en disant qu'il n'entendrait en confession que celui qui promettait d'abandonner Canudos pour ne plus revenir dans ce lieu. Les choses en restèrent là jusqu'à l'aube du lendemain, quand le frère célébrerait la messe. Le Pèlerin et tout le monde se réveillèrent tôt pour l'office et restèrent à attendre Frère João jusqu'à la mi-matinée, quand le soleil allait déjà vers neuf heures. Mais le frère ne vint pas, ce qui causa une révolte.

Un homme de la ville de São Romão, appelé José Venâncio, fut envoyé par le Pèlerin pour demander aux frères pourquoi ils ne venaient pas à la célébration de la messe. Je vis la rencontre de Venâncio avec les frères. Venâncio salua le Frère João : – Loué soit Notre Seigneur Jésus Christ ! Le frère répondit : – Pour toujours soit-il loué ! Alors l'homme transmit le message du Pèlerin : – Le Pèlerin attend la messe. Le frère s'est aigri : – Qu'il aille se servir de sa messe ! Venâncio ne s'est pas démonté et répliqua : – Si notre Conseiller était prêtre nous n'aurions pas besoin de la messe des autres. Je voudrais que vous m'envoyiez dire au Conseiller ce que je dois dire. Frère João, fâché davantage, répéta : – Je vous l'ai déjà dit : qu'il aille lui-même célébrer sa messe ! – et, me regardant et d'autres qui m'accompagnaient, l'homme de São Romão fit un signe de la croix en s'exclamant : – Maudits ! Nous entendîmes, sans mot dire, la malédiction du frère, mais Venâncio, hardi et débrouillard, ne sut pas se tenir : – Vous ne pouvez pas me maudire ! Et, sans attendre la parole du frère, ajouta : – Moi aussi je vous maudis ! et il traça sur le visage du missionnaire le signe de la croix 'au nom du Père, du Fils, du Saint Esprit et de la Vierge Marie'.

Le frère partit ce même jour et nous revinrent vers le Pèlerin, à qui nous racontâmes ce qui s'était passé, jusqu'à la malédiction de José Venâncio contre le prêcheur.

Le Pèlerin sourit de la réponse de l'homme de São Romão, lui reprochant d'avoir fait une telle chose. Il en vint à interroger Venâncio : – Et tu as maudit le frère ? – Et ne m'a-t-il pas fait la même chose ? dit en réponse l'émissaire. Le Pèlerin sourit et commenta : – Tout ça

*c'est pour que la guerre ait lieu ! – se retirant ensuite vers l'arrière du Sanctuaire. Après cela, tout redevint tranquille à Canudos. »*⁵⁷⁸

Le 24 mai 1895, date attribuée au Manuscrit, le calme serait effectivement revenu à Canudos, selon le témoignage de Vilanova. Cependant, l'ambiance explosive ne laissait plus de doute quant à la chute de l'Eglise en tant que supposée savoir sur le père du désaide. Le transfert de savoir était désormais adressé au Pèlerin. Monte Marciano parlait d'une situation schismatique et sans retour. La fracture entre les forces de l'ordre et Canudos fut celée par l'échec des capucins.

Le mois d'octobre de l'année 1896 précipita la violence restée latente. Un fait banal inaugura l'état de guerre. Le Pèlerin avait commandé du bois à la ville de Juazeiro pour terminer la nouvelle église de Canudos alors en construction. La commande tardait à arriver. Le bruit courut que le Conseiller irait la chercher personnellement avec ses adeptes. En novembre une force militaire fut envoyée à leur rencontre à mi-chemin dans le village de Uauá. Euclides da Cunha raconte qu'« à la tombée de la nuit un incident eut lieu, qui ne fut expliqué que plus tard : presque tous les habitants avaient fui. Ils abandonnèrent leurs demeures sans bruit, par petits groupes furtifs, passant entre les sentinelles des postes avancés ; dans ce brusque exode, des familles entières, des malades mêmes, s'en furent effrayés, au milieu de l'obscurité, à travers champs, au hasard. Or, c'était là un avertissement. Uauá, comme toutes les autres localités des environs était sous la domination de Canudos ; des adeptes fidèles d'Antonio Conselheiro y habitaient ; aussi à peine la troupe avait-elle fait halte sur la place que ces adeptes se précipitèrent vers le village menacé, où ils arrivèrent à l'aube du 20, et y donnèrent l'alarme. A l'aube du 21, un groupe de 'jagunços' se profila sur l'horizon vallonné. Le fait est original et exact. Dédaignant les avantages d'une attaque nocturne, les 'sertanejos' arrivaient avec le jour et s'annonçaient à l'avance. Ils réveillaient l'adversaire et l'appelaient à la lutte. Et à première vue ils n'avaient pas une apparence guerrière. C'étaient des symboles de paix qui les guidaient : la bannière du Christ et la haute croix de bois ; celle-ci portée sur les bras vigoureux d'un adepte robuste. Les combattants armés de vieux fusils, d'aiguillons de bouvier, de faux et de gourdins, se perdaient au milieu du gros des fidèles qui, désarmés, élevaient les reliques, les images des saints favoris, des palmes desséchées prises sur les autels. Quelques-uns, semblables aux

⁵⁷⁸ VILANOVA, Honório, Témoignage, in MACEDO, Nertan, *Memorial de Vilanova*. Rio de Janeiro, Renes, Brasília, INL, 1983, p. 127, 128, 129.

*pieux pèlerins, portaient les pierres du chemin sur leur tête, tout en disant leur chapelet. Pour eux l'arrivée des soldats était équivalente à la venue périodique des catastrophes causées par la nature. Ils allaient à la bataille accompagnés du murmure des prières et des chants comme si c'était une épreuve décisive pour leurs âmes religieuses. »*⁵⁷⁹ Ce fut le premier échec cuisant des forces de l'ordre et le début de la guerre. Le 18 janvier 1897, Canudos fut attaquée par la 2^{ème} expédition militaire. Le Ms1897 fut daté de quelques jours avant, le 12 janvier 1897.

Vilanova raconte que le Pèlerin écrivait sur des feuilles. Ce sont des doubles feuilles qui composent le Ms1895. Notre hypothèse est que le Pèlerin faisait une ascèse de l'écriture sainte dans un acte d'humilité et de soumission consistant à copier le texte biblique. De cet apprentissage patient il tirait le savoir pour écrire sur les thèmes de l'ancienne alliance consignés dans l'Ancien Testament. Ce travail du Pèlerin, que nous avons pu situer comme quotidien, commença donc comme une ascèse par l'étude de l'Écriture Sacrée visant la nouvelle alliance consignée dans le Nouveau Testament et où Marie est un personnage décisif. Cette position de la mère dans le texte biblique amène le Pèlerin à une étude de l'objet maternel, qui aboutit à une spiritualité mariale dans le Ms1897.

Le Pèlerin s'adonnait à une ascèse de l'écriture en vue de l'apprentissage du pacte symbolique, mais aussi comme un mode de connaissance de l'objet maternel. Marie sera idéalisée.

Nous pouvons donc supposer que le Manuscrit fut relié à la hâte, vu la recrudescence du conflit avec les forces de l'ordre. Des thèmes politiques furent ajoutés, le Manuscrit s'achevant avec l'Adieu du Pèlerin.

6.5.5. La forclusion dans les Manuscrits.

La psychanalyse fut à l'origine de la grande avancée théorique qui permit de différencier les structures psychiques névrose, psychose et perversion. Freud le premier introduit un virage de perspective constituant sa contribution la plus originale à la théorie des psychoses. Son analyse du cas du Président Schreber introduit dans le champ psychanalytique la conception non déficitaire de la psychose. Freud reconnaît dans le récit

⁵⁷⁹ CUNHA, Euclides da. *Les Terres de Canudos (Os Sertões)*. Rio de Janeiro, Caravela, 1947, p. 157.

de Schreber l'élaboration du délire comme un travail psychique du sujet pour soutenir une stabilisation psychotique : « *Et le paranoïaque rebâtit l'univers, non pas à la vérité plus splendide, mais du moins tel qu'il puisse de nouveau y vivre. Il le rebâtit au moyen de son travail délirant. Ce que nous prenons pour une production morbide, la formation du délire, est en réalité une tentative de guérison, une reconstruction.* »⁵⁸⁰

C'est cette nouvelle perspective freudienne qui nous permet d'identifier un travail psychique à l'œuvre dans l'histoire du Conseiller et à interroger autrement, avec les coordonnées de la psychanalyse, le diagnostic de psychose paranoïaque et à en tirer les conséquences quant à la signification historique de la Guerre de Canudos.

Lacan donne continuité à ce nouvel abord de la psychose, en élaborant le concept de forclusion du Nom-du-Père, qui se révélera un outil opératoire indispensable pour la clinique. Il commence à élaborer ce concept à partir du Séminaire III, *Les psychoses* (1955-1956), et de son texte de 1959 « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose ». Ces deux textes sont le socle de la théorie du Nom-du-Père, qui correspond à sa première théorie des psychoses. Lacan y rend compte de l'opération logique nécessaire pour la résolution de l'Œdipe, soit une opération métaphorique de substitution du désir de la mère par un signifiant, chargé de tenir tout l'ordre symbolique. La métaphore paternelle s'ébauche dans le jeu du *fort-da*, révélé par Freud comme une mise en jeu de la symbolisation de l'absence de la mère, comme signifiant son désir, placé au-delà de l'enfant. Un signifiant viendra prendre la place de l'absence de la mère, signifiant son désir.

La deuxième théorie des psychoses de Lacan vient de son incursion dans la topologie et l'introduction du nœud borroméen dans sa pensée. Il s'agit là d'un autre abord, mais qui n'exclut pas le Nom-du-Père comme venant justement greffer les instances psychiques réel, imaginaire et symbolique, dénouées dans la psychose par défaut d'inscription du Nom-du-Père. Dans le séminaire sur les psychoses, Lacan revient sur le commentaire de Jean Hyppolite du texte de Freud sur la *Négation* (*Verneinung*).

Ce grand tournant théorique se fait à partir du texte de Freud sur la *Verneinung*⁵⁸¹ : « *Ce qui ressortait bien de son analyse de ce texte fulgurant, c'est que, dans ce qui est inconscient, tout n'est pas seulement refoulé, c'est-à-dire méconnu par le sujet après avoir été verbalisé, mais qu'il faut admettre derrière le processus de la verbalisation, une Bejahung*

⁵⁸⁰ FREUD, S. « Le Président Schreber », In *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1985, p. 315.

⁵⁸¹ FREUD, Sigmund. « La négation » in FREUD, Sigmund. *Résultats, idées, problèmes II*. Paris, PUF, 1985, p. 134-139.

primordiale, une admission dans le sens du symbolique, qui elle-même peut faire défaut. (...) Il peut se faire qu'un sujet refuse l'accession, à son monde symbolique, de quelque chose que pourtant il a expérimenté, et qui n'est rien d'autre en cette occasion que la menace de castration. Toute la suite du développement du sujet montre qu'il n'en veut rien savoir, Freud le dit textuellement au sens du refoulé. »⁵⁸²

La psychose relève donc d'une non inscription du signifiant Nom-du-Père. Le sujet non affecté de ce signifiant peut décompenser l'équilibre précaire qui le soutenait dans l'ordre symbolique à partir d'un événement marquant de la vie, déclenchant la psychose. Freud est le premier à lire une rationalité interne au délire faisant de lui une mise au travail des instances psychiques visant une reconstruction du monde du sujet, ébranlé par le déclenchement psychotique. Ce qui caractérise la psychose c'est la forclusion de ce signifiant fondamental. Il est conçu par défaut : c'est de ses effets que l'on déduit son absence : « *Ce n'est pas là une conception à laquelle rien ne nous prépare. La présence du signifiant dans l'Autre, est en effet une présence fermée au sujet pour l'ordinaire, puisque ordinairement c'est à l'état de refoulé (verdrängt) qu'elle y persiste, que de là elle insiste pour se représenter dans le signifié, par son automatisme de répétition (wiederholungszwang).* »⁵⁸³

« *Extrayons de plusieurs textes de Freud un terme qui y est assez articulé pour les rendre injustifiables si ce terme n'y désigne pas une fonction de l'inconscient distincte du refoulé. Tenons pour démontré ce qui fut le cœur de mon séminaire sur les psychoses, à savoir que ce terme se rapporte à l'implication la plus nécessaire de sa pensée quand elle se mesure au phénomène de la psychose : c'est le terme de Verwerfung. Il s'articule dans ce registre comme l'absence de cette Bejahung, ou jugement d'attribution, que Freud pose comme précédent nécessaire à toute application possible de la Verneinung, qu'il lui oppose comme jugement d'existence : cependant que tout l'article où il détache cette Verneinung comme élément de l'expérience analytique, démontre en elle l'aveu du signifiant même qu'elle annule. C'est donc aussi sur le signifiant que porte la Bejahung primordiale, et d'autres textes permettent de le reconnaître, et nommément la lettre 52 de la correspondance avec Fliess, où il est expressément isolé en tant que terme d'une perception originelle sous le nom de signe, Zeichen. La Verwerfung sera donc tenue par nous pour forclusion du signifiant. Au point où, nous verrons comment, est appelé le Nom-du-Père, peut donc répondre dans*

⁵⁸² LACAN, Jacques. *Le Séminaire III. Les psychoses (1955-1956)*. Paris, Seuil, 1981, p. 21.

⁵⁸³ LACAN, Jacques. « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose » In *Écrits*, Paris, Seuil, Paris, 1966, p. 557.

*l'Autre un pur et simple trou, lequel par la carence de l'effet métaphorique provoquera un trou correspondant à la place de la signification phallique. »*⁵⁸⁴

Ce défaut d'inscription d'un signifiant inaugurant l'ordre symbolique est conséquence d'un refus du sujet de se soumettre à la loi du langage, soit un refus du pacte symbolique. Nous avons vu, dans notre analyse du mode de composition des Manuscrits, l'arrêt symptomatique de la copie du Nouveau Testament à l'Épître aux Romains, où nous pouvons lire la *théologie de la justification* paulinienne. La *théologie de la justification* porte sur le renouvellement du pacte entre Dieu et les hommes, du pacte contracté à partir de la nouvelle alliance. Dans la nouvelle alliance, seule la foi légitime la Loi divine, en opposition à la circoncision de l'ancienne alliance.

Le Pèlerin semble avoir trouvé dans la conversion par la foi au texte biblique une réactualisation de ce moment primordial de la *Bejahung*, qu'il aurait raté. Le grand *motif* traversant les deux Manuscrits est le passage de l'ancienne à la nouvelle alliance, soit le pacte symbolique. Ceci est une interprétation extérieure au Pèlerin et ne semble pas suffisant pour signer la psychose. Il s'agit d'une piste que nous avons poursuivie dans notre examen des Manuscrits. Suivant les coordonnées de Lacan, les effets de la forclusion sont à chercher dans le fonctionnement même du langage. L'ordre du langage se situe dans l'Autre, objet précoce de la formation du moi : « *Nous enseignons suivant Freud que l'Autre est le lieu de cette mémoire qu'il a découverte sous le nom d'inconscient, mémoire qu'il considère comme l'objet d'une question restée ouverte en tant qu'elle conditionne l'indestructibilité de certains désirs. A cette question nous répondrons par la conception de la chaîne signifiante, en tant qu'une fois inaugurée par la symbolisation primordiale (que le jeu : Fort ! Da !, mis en lumière par Freud à l'origine de l'automatisme de répétition, rend manifeste), cette chaîne se développe selon des liaisons logiques dont la prise sur ce qui est à signifier, à savoir l'être de l'étant, s'exerce par les effets de signifiant, décrits par nous comme métaphore et comme métonymie. (...) C'est dans un accident de ce registre et de ce qui s'y accomplit, à savoir la forclusion du Nom-du-Père à la place de l'Autre, et dans l'échec de la métaphore paternelle que nous désignons le défaut qui donne à la psychose sa condition essentielle, avec la structure qui la sépare de la névrose. »*⁵⁸⁵

Situons à présent, avec Lambotte, l'économie libidinale du sujet mélancolique, car elle correspond aux symptômes vérifiés chez le Pèlerin lors de sa conversion radicale et sont

⁵⁸⁴ *Idem*, p. 558.

⁵⁸⁵ *Idem*, p. 575.

repérables par les expertises graphologiques dans son écriture. Il donne à voir, nous l'avons vu, un laisser tomber du corps s'accordant avec la dissociation corps/esprit de la mélancolie. Le sujet mélancolique garde l'intégrité de l'idéation. En effet, le Pèlerin garde toute sa lucidité la plupart du temps dans les Manuscrits. Lambotte interroge ce *mécanisme idéatif*, qu'occupe l'esprit dans un fonctionnement continu, aboutissant à un blocage de toute expression et initiative de la part du sujet, et renseigne sur le mode d'installation de la mélancolie : « *C'est déjà donner une première interprétation de la manière dont s'installe la mélancolie qui consisterait en un déclenchement immaîtrisé de l'idéation, et renverrait à un modèle énergétique susceptible d'explicitier les rapports 'inversement proportionnels' de l'âme et du corps. Par trop d'idée fixe, le corps s'estompe jusqu'à s'oublier lui-même ou se nier ; ainsi se dessine une première approche de la mélancolie dans un cadre de référence énergétique dont le modèle métaphorique pourrait être celui des vases communicants.* »⁵⁸⁶

Nous avons vu cependant que la conversion du Pèlerin tourne à la manie, expliquant ses nombreuses et fébriles activités, dont le travail d'écriture. Selon Lambotte, la psychiatrie classique range la mélancolie dans la catégorie des psychoses par la gravité des symptômes : « *Il est à noter par ailleurs que, même en tant qu'entité morbide distincte, la mélancolie se retrouve rapidement, au regard de la gravité de ses symptômes, dans une catégorie sémiologique plus extensive dont elle n'arrivera plus à se distinguer, du moins en France : celle des psychoses dans laquelle Magnan l'avait intégrée, au même titre que le 'délire chronique à évolution systématique.'* »⁵⁸⁷ Or, nous venons de voir que Lacan élabore le concept de forclusion capable de différencier les structures psychiques dégagées par Freud. Les effets de la forclusion sont à rechercher, selon Lacan, dans les dysfonctionnements du langage et, en conséquence, dans le fonctionnement du discours du sujet.

L'incidence de plusieurs faits de langage dans la clinique du Pèlerin nous amène à interroger dans ses écrits la présence d'un discours spécifique à la mélancolie et la présence de traces de dysfonctionnements langagiers suggérant la forclusion.

⁵⁸⁶ LAMBOTTE, Marie-Claude. *Le discours mélancolique, de la phénoménologie à la métapsychologie*. Toulouse, Éres, 2012, p. 41.

⁵⁸⁷ *Idem*, p. 37.

6.5.6. Les lapsus calami et la fonction de la négation : préjudice de savoir liant la mélancolie du Pèlerin à la forclusion.

Lambotte, suivant cette orientation lacanienne, relève dans sa clinique les figures du discours mélancolique, que nous retrouvons largement dans l'écrit du Pèlerin : « (...) nous avons cherché à caractériser plus précisément le discours mélancolique en fonction de ses signifiants essentiels tels par exemple le 'rien' et le 'destin' de même qu'en fonction de ses figures récurrentes telles le 'tout ou rien', l'avant/après' et l'apparent/caché'. À considérer cette dernière figure, par exemple, la Vérité ou la vraie réalité serait pour le sujet mélancolique, 'derrière les choses', là où 'ça brille' et la réalité quotidienne serait alors destinée à la masquer. »⁵⁸⁸ Nous avons déjà mentionné la figure du rien dans le discours chrétien auquel le Pèlerin adhère, ainsi que l'avant/après qu'instaure dans sa vie la trahison de Brasilina.

Le destin apparaît dans les Manuscrits du Pèlerin en tant que finalité, comme but de l'existence de l'homme. Là encore, le thème se trouve traité dans la Mission Abrégée, et le Pèlerin le prend comme thème de ses Notes. Par l'adhésion à la promesse religieuse, le destin doit perdre son caractère catastrophique, car obéissant à la Loi divine, le croyant doit se conformer avec son destin : « Il est certain que chacun doit se conformer avec son état ; s'il vit opprimé par le poids de l'indigence, il doit souffrir patiemment. Le bonheur de l'homme consiste à se conformer à la volonté de Dieu. (...) La créature, à la vue de ses vérités, peut bien se conformer à son étoile, méprisable qu'elle soit aux yeux du monde. Dieu nous recommanda beaucoup la garde de ses préceptes et Commandements en toute exactitude ; et nous ne devons pas les négliger sous prétexte de nécessité, mais les craindre et les aimer. »⁵⁸⁹ La vraie vérité derrière le voile est caractéristique du discours chrétien et se retrouve, bien sûr, dans le discours du Pèlerin : « Il y a des chrétiens qui correspondent avec tant d'ingratitude aux bénéfices de Dieu ; les faits démontrent qu'ils vivent comme des aveugles. »⁵⁹⁰ (...) « Oui, voulez-vous encore vivre dans les ténèbres, le péché étant ce que vous sépare de la Lumière véritable ? »⁵⁹¹ (...) « David, avec l'esprit prophétique, demandait à Dieu de lui enlever le voile des yeux, pour qu'il puisse connaître les merveilles de ses mystères (Ps. 118 v.18). C'est-à-dire, l'aveuglement par la superbe et par tous les autres vices et

⁵⁸⁸ Idem, p. 9.

⁵⁸⁹ Idem, p. 115-116

⁵⁹⁰ MACIEL, Bréviaire, Notes, 1^{er} Commandement, p. 14.

⁵⁹¹ Idem, p. 15.

*péchés qui nous privent et aveuglent, pour que nous ne puissions pas voir les bénéfices infinis que Dieu nous fait actuellement ; et par le brouillard de la faute nous ne pouvons pas voir, ni regarder. »*⁵⁹²

Par ces quelques exemples, parmi beaucoup d'autres retrouvés dans les Manuscrits, nous constatons que le Pèlerin adhère au versant mélancolique qui caractérise le discours chrétien.

Nous allons examiner maintenant le fait de langage qui nous amène à conclure la clinique mélancolique du Pèlerin comme relevant de la psychose. Les expertises graphologiques, notamment celle de Calen, localisèrent des erreurs d'écriture portant sur des thèmes décisifs dans la biographie du Pèlerin, le concubinage et l'adultère, et exprimant un préjugé de savoir, que Lambotte rattache à la clinique de la mélancolie, expliquant du même coup l'autodidactie dont le Pèlerin fait preuve.

Les *lapsus calami* trouvés dans l'écriture du Pèlerin permettent une approche de sa structure langagière et sont très révélateurs, dans la mesure où ils sont très rares dans le Ms1895 et relèvent de la main du Pèlerin.

D'après Freud, les erreurs d'écriture échappent à la conscience du sujet : « *Le mécanisme de l'erreur est beaucoup plus lâche que celui de tous les autres actes manqués; je veux dire par là que, d'une façon générale, une erreur se produit lorsque l'activité physique correspondante doit lutter contre une influence perturbatrice, sans que toutefois le genre de l'erreur soit déterminé par la qualité de l'idée perturbatrice dissimulée dans les profondeurs du domaine psychique. J'ajouterai cependant qu'on observe le même état de choses dans beaucoup de cas de lapsus linguae et de lapsus calami. Toutes les fois où nous commettons l'un ou l'autre de ces lapsus, nous devons conclure à un trouble produit par des processus psychiques qui échappent à nos intentions (...).* »⁵⁹³ Lambotte, nous l'avons vu, situe à son tour une déception fondamentale avec l'Autre dans la clinique de la mélancolie : « *J'émettrai alors l'hypothèse suivante : l'arrêt sur image, expression d'un patient mélancolique, ressortirait, pour celui-ci, non pas à un croisement de significations, mais à un affect originaire de l'ordre d'une déception fondamentale, différent en cela de la représentation refoulée pour le névrosé. Et tout se passerait dès lors, comme si cet affect, sous 'l'influence d'un préjugé (Kränkung) réel ou d'une déception (Enttäuschung) de la part de la personne aimée', dit Freud dans 'Deuil et mélancolie', ne pouvait que se reproduire et mettre à mal*

⁵⁹² *Idem*, Notes, 5ème Commandement, p. 65.

⁵⁹³ FREUD, Sigmund. *Psychopathologie de la vie quotidienne*. Paris, Payot, 1986, p. 238.

*tout à la fois l'équation symbolique' des objets, celle qui permet leur conjonction imaginaire réelle, et l'assomption de la castration, comprise sur le mode singulier de l'écart entre la jouissance phallique et le choix d'objet. »*⁵⁹⁴

La déception fondamentale dont parle Lambotte est lisible dans les Manuscrits quand le Pèlerin écrit sur les thèmes des péchés de deux des trois femmes de sa vie : le concubinage, pour sa mère, Maria Joaquina, et l'adultère, pour son épouse Brasilina. La déception est lisible car les *lapsus calami* portent sur la fonction de la négation corrélée à ces thèmes et à la fonction paternelle.

Le commentaire du 4^{ème} Commandement⁵⁹⁵ vient accréditer la piste d'une donnée de la vie du Pèlerin, que nous avons soupçonnée, soit que le mariage de Vicente Maciel et Maria Joaquina représentait une mésalliance et que leur mariage, au lit de mort de Maria Joaquina, fut un mariage occulte. Institué par le Pape Benoît XIII, les mariages occultes étaient célébrés pour soustraire au péché les couples vivant en concubinage et dont l'un des partenaires se trouverait au seuil de la mort. Il est possible qu'Antonio Vicente n'ait appris que ses parents vivaient en concubinage que beaucoup plus tard, d'où son choix de parler de *dissimulation* et son combat contre le concubinage : « *Que dirais-je de beaucoup de parents et supérieurs qui, sachant des vices et péchés de ses enfants et sujets, ne les réprimandent pas, dissimulant principalement le péché de concubinage ?* »⁵⁹⁶ Dans le texte, cette dissimulation reste ambiguë. Elle suggère que les parents vivent peut-être eux-mêmes dans le péché de concubinage et que pour cette raison ne réprimandent pas leurs enfants. Plus loin intervient un autre *lapsus calami*, où manque aussi le « non » entre les phrases coordonnées : « *Le père qui accomplit ses obligations, non seulement expose ses enfants au risque de lui ôter la vie, mais leur fait aussi perdre l'âme.* »⁵⁹⁷ Avec le « non » ajouté par lui au bas du feuillet, la phrase correcte serait donc « *le père qui n'accomplit pas ses obligations, non seulement expose ses enfants au risque de lui ôter la vie, mais leur fait perdre l'âme.* »⁵⁹⁸ Nous ne savons pas si les enfants courent le risque d'ôter la vie au père qui n'accomplit pas ses obligations, ou s'ils risquent de se faire tuer par d'autres. Avec ses deux *lapsus calami* nous pouvons situer la question du père et de sa loi, sinon comme non advenue dans la

⁵⁹⁴ LAMBOTTE, Marie-Claude, « La mélancolie, névrose ou psychose ? », *Psychanalyse* 3/2009 (n° 16), p. 7. URL : www.cairn.info/revue-psychanalyse-2009-3-page-5.htm. DOI: 10.3917/psy.016.005.

⁵⁹⁵ « Honore ton père et ta mère, afin que se prolongent tes jours sur la terre que te donne Yahvé ton Dieu. »

⁵⁹⁶ MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Ms1895 (Bréviaire), Notes, 4ème Commandement, Notes, p. 047-048.

⁵⁹⁷ *Idem*, p. 048.

⁵⁹⁸ *Ibidem*.

logique du Pèlerin, au moins présentant un défaut dans sa fonction. Ceci indique peut-être une position tenue par son père, Vicente Maciel comme usurpateur de la loi. Il dira juste après que : *« Les enfants sont obligés de se marier avec l'accord de leurs parents, pour bien accéder à cet état, comme dit Sancho De Matrim (Livr. 6, desp. 33 n°10) Ceux qui se marient contre la volonté de leurs parents avec des personnes inégales pèchent gravement : Fagundes dans le décalogue. (Livr. 4, Chap. 4 v. 3). »*⁵⁹⁹ *« Et au fils obéissant à ses parents, jamais rien ne peut lui arriver de mal. Bien au contraire, nous savons que beaucoup d'enfants qui n'étaient pas bien enseignés à ses parents [ici intervient dans le texte la correction de la graphie du signifiant parents, « paes »⁶⁰⁰] viennent à expérimenter après la même chose, quand ils ont des enfants. Comme l'on raconte au sujet de ce père, dont le fils le prit par les cheveux en le bousculant vers le bas de l'escalier et arrivant en bas, le père lui dit : Ça suffit, mon fils, car jusqu'ici j'ai ramené aussi ton grand-père autrefois. »*⁶⁰¹ La formulation *« enseignés à leur pères »* est une formulation ambiguë : elle n'est pas très correcte du point de vue grammatical et elle se prête ainsi formulée à deux interprétations : que l'enfant n'a pas bien enseigné son père, ou que le père n'a pas bien enseigné son enfant. Montenegro évoque Antonio Vicente lisant la Bible à son père alcoolique. Il croyait peut-être déjà au pouvoir d'enseignement de l'esprit qu'à la parole. L'esprit égaré par la folie retrouve un mode de traitement psychique par le texte biblique.

Antonio Vicente fut en fils tel qu'il dépeint dans ses *conseils* : *« Finalement, il n'y a pas de plus grande gloire pour un père que de voir son fils obéissant ; ni plus de bonheur pour un fils que d'être obéissant et d'honorer son père. »*⁶⁰² Fils exemplaire, il obéissait à Vicente Maciel, suivant son chemin de commerçant, voué à vivre du petit commerce familial. Brígido nous le restitue encore jeune occupé du magasin de Vicente Maciel. Il ne fut pas possible pour lui de garder l'héritage familial qui se révéla en quasi faillite lors de la mort de Vicente Maciel. Antonio Vicente fit tout ce qui était en son pouvoir pour régler honorablement les dettes de son père. Il fit ainsi en sorte de pourvoir aux besoins de ses sœurs et de sa marâtre, dite folle lors de la mort de son époux. Il réussit très bien dans son rôle de fils aîné et de frère. Il échoue quand il doit prendre la place du père dans l'affaire familiale. C'est lorsqu'il doit assumer la pérennisation de l'héritage paternel, assumant la place de son père,

⁵⁹⁹ *Idem*, p. 49.

⁶⁰⁰ Graphie ancienne du signifiant père en brésilien.

⁶⁰¹ MACIEL, Bréviaire, Notes, 4^{ème} Commandement, p. 049-050.

⁶⁰² *Idem*, p. 050.

qu'il échoue. Il est vrai qu'il n'avait pas beaucoup les moyens d'échapper à la fragilité du commerce paternel.

Par la suite, il abandonnera ses trois enfants, deux issus du mariage avec Brasilina, dont l'histoire a oublié jusqu'aux prénoms. Le troisième enfant, dont nous connaissons par contre le prénom, Joaquim Aprígio, fut issu de sa relation avec Joana l'Imaginaire, l'artisane d'images saintes. D'après Brígido, le Pèlerin serait retourné au Ceará en 1887, peut-être pour prendre congé de ses enfants, suppose-t-il. Il dit à Brígido à cette occasion qu'il se dirigeait vers le sanctuaire de Saint François de Canindé pour accomplir une promesse.

Toujours dans le commentaire du 4^{ème} Commandement, le Pèlerin discourt à nouveau sur la fonction paternelle du point de vue des fils cette fois. L'analyse graphologique localise des symptômes graphiques sur les signifiants *parents* et *le soutien nécessaire*. Il part du devoir des fils envers les parents. L'histoire a gardé la mémoire d'Antonio Conselheiro comme d'un enfant exemplaire. Brígido le premier le dit. Il donna depuis son enfance l'image d'un garçon droit et digne. Le concubinage doit souffrir une ferme opposition des parents. Un *lapsus calami* intervient à nouveau quand il discourt sur les obligations du père, faisant entendre une compréhension défectueuse de la fonction paternelle. « *Le père qui accomplit ses obligations, non seulement expose ses enfants au risque de lui ôter la vie, mais leur fait perdre l'âme.* »⁶⁰³ La correction donne : « *Le père qui n'accomplit pas ses obligations ...* ».

Nous inférons ces données qui ne sont pas très claires dans la biographie à partir d'un autre *lapsus calami* portant encore sur la fonction paternelle. Le Pèlerin y suggère le préjudice d'un savoir qui ne lui aurait pas été transmis.

Le préjudice lié à la légitimité semble être un préjudice de savoir, quelque chose que l'on ne lui aurait pas transmis parce qu'il n'était pas légitime. La légitimation peut aussi être entendue, en référence à la mélancolie, comme une illégitimité corrélée à la non reconnaissance du sujet dans la dialectique du désir de l'objet maternel dans la mélancolie. Le Pèlerin précise encore, dans ce texte du 4^{ème} Commandement, cette liaison entre savoir transmis et légitimité : « *Cependant, parlant maintenant de l'obligation qu'ils ont de garder ce quatrième Commandement d'honorer père et mère, il ne se comprend pas seulement des enfants envers les parents ; mais aussi du soin que doivent avoir les parents avec leurs enfants, dans la bonne éducation, en leur donnant une bonne doctrine, qu'ils soient légitimes*

⁶⁰³ *Idem*, p. 048

ou naturels. »⁶⁰⁴ Le savoir qui aurait dû être transmis se trouve dans la fonction paternelle imaginaire, c'est une transmission par l'exemple. Rappelons-nous que l'imitation de Jésus par l'exemple est au cœur de son ascèse chrétienne : « *Le père de famille doit être comme un miroir propre et sans tâche pour que sa famille se voie en lui et se corrige de ses fautes. Comment pourrait réprimander celui qui se trouve peut-être dans la même culpabilité ?* »⁶⁰⁵ Il est intéressant de noter que l'analyse graphologique localise des symptômes graphiques dans l'écriture de : *bon exemple, son père, miroir propre et sans tâche, se voir en lui*. Tout ceci vient accréditer l'hypothèse qu'Antonio Vicente en voulait à son père d'avoir vécu en concubinage avec Maria Joaquina et d'avoir dissimulé ce péché. Il s'agit du préjudice d'un savoir sur sa légitimité. Comme cette légitimité n'est venue qu'au prix de la perte définitive de l'objet, cet événement réactualise, en l'aggravant avec la mort de la mère, un lâchage de l'objet ne légitimant pas l'émergence du sujet dans la dialectique du désir.

Dans le commentaire au 6ème Commandement, portant sur l'adultère, le Pèlerin parle d'abord sur le concubinage et la crainte que la mort n'arrive avant que l'homme ne se convertisse et fasse pénitence pour se racheter de ses péchés. Il y parle de dissimulation et de la crainte de la mort, qui devrait empêcher l'homme de pécher et que celui-ci cherche à oublier. Il introduit, à notre avis de manière voilée, la question de la dissimulation du concubinage, alors qu'il s'agit du Commandement sur l'adultère : « *Les jours de l'homme se défont comme l'ombre, il dessèche comme les herbes ; mais vous, Seigneur, vous demeurez éternellement. Ce fut au milieu des infirmités d'un lit entouré de l'ombre de la mort qu'autrefois sonnait cet oracle du Prophète du Très Haut. Oracle général et universel qui se réalise sous la pourpre du Roi, couronnant du diadème jusqu'au plus humble pauvre abattu par l'indigence. Terrible oracle, la nature en est prise d'horreur, l'humanité l'a et l'orgueil cherche à le dissimuler : mais toute cette dissimulation ne sert qu'à confirmer son existence.* »⁶⁰⁶ Ceci indique que le Pèlerin n'a peut-être pas accepté le mariage de ses parents comme légitime, pour une raison que nous ne pouvons que supposer d'après ses écrits. Nous faisons l'hypothèse qu'il ne croyait pas à la sincérité religieuse de ses parents, peut-être socialement reconnus comme mariés. Il semble aussi qu'il ait tenu son père pour responsable de ne pas avoir épousé Maria Joaquina, la laissant mourir dans le péché, sans avoir le temps de faire pénitence : « *Ah ! S'ils pensaient au sujet du cas triste et horrible que*

⁶⁰⁴ MACIEL, Bréviaire, Notes, 4ème Commandement, p. 051.

⁶⁰⁵ *Idem*, p. 054-055.

⁶⁰⁶ MACIEL, Breviario, Notes, 6ème Commandement, p. 076-077.

*réfère l'histoire sur l'Archevêque Udo qui, après que Dieu l'eut justifié par sa divine Miséricorde, ne se convertit pas, le concubinage l'amena en enfer, n'ayant commis d'autre faute, comme réfère l'histoire. Ils ne se laissent pas pénétrer du repentir même en vivant tant d'années en offensant un Dieu infiniment bon et qui avec tant de patience vous attend.»*⁶⁰⁷

Le Pèlerin établit une équivalence entre le concubinage et l'adultère, deux pratiques sociales qui génèrent la problématique de la légitimité : dans le concubinage les enfants ne sont pas reconnus généralement par le père, étant exclus de l'héritage familial en tant que bâtards ; et l'adultère, dans la mesure où à cette époque seules les mœurs sans tâche de la mère pouvaient attester la filiation.

De la mise en relief d'un préjudice de savoir dans les Manuscrits s'éclaire l'autodidactie du Pèlerin. S'il fut considéré plutôt comme inculte, les chercheurs ne se sont pas occupés de savoir d'où venait sa capacité de construire des œuvres monumentales, comme les églises et les barrages, pour ne pas parler de son aptitude comme avocat des pauvres : *« L'exemple situationnel et clinique le plus apte à en faire saisir la configuration nous semble être ce sujet que l'on désigne comme 'autodidacte', surcompensation du préjudice de savoir. Que le savoir soit impliqué ressort de cette considération d'un non-savoir originaire. Tout ce qu'il sait, ce sujet préjudicié, c'est que 'ça' lui a été refusé – ce à quoi il avait droit. La défaillance de l'Autre s'inscrit par ce défaut de transmission d'origine. Le sujet doit savoir s'enseigner – véritable 'autodidactie'. »*⁶⁰⁸ Il s'identifie au Messie enseignant le Droit aux nations annoncé par Isaïe. Il fut vraisemblablement un autodidacte en cette matière. Dans ses prêches il transmet la logique du Droit à partir de la Justice divine. Le Droit humain découle de l'incarnation de cette Justice sur Terre. Il fut autodidacte en droit, en architecture et en génie civil.

Dans l'évangile marial, c'est la mère qui enseigne la Loi du Père à son enfant. C'est elle qui est chargée de la transmettre. Ceci suggère que pour le Pèlerin c'est bien l'Autre maternel qui, par sa disparition décevante ne lui transmet pas un savoir sur le Nom-du-Père. La mélancolie du Pèlerin fut doublée de la forclusion.

Nous pouvons à présent interroger quelques faits de langage dont l'incidence dans l'histoire suggèrent des effets de forclusion : 1. un travail du signifiant aboutissant à une nomination sur un trait du père, 2. l'ascèse de l'écriture, comme croyance au rapport sexuel, 3. La généalogie de la Croix comme signifiant phallique parcourant l'histoire humaine.

⁶⁰⁷ *Idem*, p. 079.

⁶⁰⁸ ASSOUN, P.-L., *Le préjudice et l'idéal*, Paris, Anthropos/Economica, 2^{ème} édition, 2012, p. 115.

1. Nomination.

Le premier fait de langage qui se met tout de suite en évidence dans l'histoire du Pèlerin est la profusion de surnoms qui lui furent attribués et qui aboutirent à sa nomination historique. Il y a une évolution de noms qui passe du nom patronymique Antônio Vicente Mendes Maciel à une suite de signifiants puisés dans l'Autre de la Culture : Saint Antoine des mers (notons ici l'homophonie avec le signifiant *mère*), Saint Antoine l'Apparu, Divin Antonio, Bon Jésus, etc.

Ce sont des noms-du-père latents dans la Culture, qu'il prendra dans une suite métonymique et qui s'arrêtera à l'identification symbolique avec le *Conseiller* annoncé par Isaïe, constructeur du Royaume de Dieu. L'œuvre de *construction* à laquelle il se consacrera toute sa vie durant est un trait du père, Vicente Maciel, constructeur de maisons. Nous avons vu que la principale identification du Pèlerin, Saint François d'Assise, fut lui aussi un constructeur. Cette suite métonymique de surnoms indique encore la subjectivité mélancolique, comme une impossible appropriation de l'idéal : « *S'il est vrai que cette dissociation corps/esprit, cette dissociation somato-psychique, pour adopter maintenant un modèle mécaniste, peut aussi bien relever de l'hystérie que de la mélancolie, c'est cependant Freud qui, à travers l'élaboration et le commentaire d'un tel modèle, trace déjà les voies qui rendront compte de la problématique de la mélancolie : l'impossible appropriation de l'idéal.* »⁶⁰⁹ Le processus de subjectivation tel que conçu par Lacan, et relevé par M. Zafiroopoulos, renvoie à la problématique spéculaire de l'institution du sujet du langage. L'évanouissement de l'Autre du langage empêche l'inscription du signifiant phallique. Une solution de suppléance en est indiquée par Geneviève Morel : « *Il est remarquable que cette ébauche symptomatique se fasse, dans ce cas de psychose où le Nom-du-Père est pourtant forclos, en s'appuyant sur des traits provenant imaginairement du père. (...) Le rôle essentiel que joue l'homosexualité dans le cas de Paul se comprend mieux avec le concept du 'sinthome' qu'avec la théorie lacanienne de 1958, à cause de la place différente qu'y occupe le père par rapport à la loi. D'où l'intérêt du virage de cette théorie entre 1958 et 1975, si du moins nous prenons le parti de la lire comme une série de réponses différentes à un même problème, celui de la séparation que nécessite l'imposition de la loi maternelle sur l'enfant au*

⁶⁰⁹ *Idem*, p. 042.

moment où il devient sujet du langage. »⁶¹⁰ « En effet, en 1958 on l'a vu, la théorie de la métaphore paternelle suppose que l'enfant ait d'abord symbolisé le désir de la mère grâce à l'alternance de sa présence et de son absence, et que le signifiant du père et de sa loi lui ait été présenté dans le discours maternel. Le névrosé accepte symboliquement le Nom-du-Père au prix d'un symptôme qui enveloppe ce signifiant comme la phobie du petit Hans. La métaphore a un effet de signification corrélé à la substitution du Nom-du-Père au désir de la mère : le phallus devient l'équivalent de ce que la mère désire en dehors de l'enfant. »⁶¹¹

2. L'ascèse de l'écriture : le sujet non divisé par le signifiant.

Le *c'est écrit* qui suppose le rapport sexuel. Lacan relève dans le Séminaire II qu'il n'existe pas de signifiant pour désigner le rapport sexuel. Celui-ci reste référé à l'imaginaire de l'homme et de la femme dans la psychose, où la castration ne vient pas diviser le sujet.

3. Production d'un signifiant phallique : la Croix liant l'histoire humaine.

« Parlant encore de la Croix, je vous dis : que sont si grands les biens résultants de la vénération due à la Sainte Croix, que la messe, étant un aussi excellent sacrifice que Dieu nous fit, que l'on ne peut la célébrer sans l'assistance de la Croix. Il est tellement ainsi que Dieu créa le ciel et tout de suite il y posa une croix, que nous appelons vulgairement La Croix, faite et composée de lumineuses étoiles, comme il apparaît visiblement sur la ligne équinoxiale vers le sud, du côté de l'orient. »⁶¹²

Litanie : « Tu es mon héritage qui de ce Seigneur m'est resté : je t'adore, je te reçois comme mon riche trésor. Oh ! Plus charmante que toutes les étoiles, plus forte que toutes les armées, triompatrice de tous les ennemis. Tu es ma couronne, ma gloire, ma richesse et mon espérance au jour terrible du jugement. Amen. Croix étendard de la gloire, symbole de la Foi, clé du paradis, divin arc-en-ciel de paix entre Dieu et les hommes, terreur de l'enfer, épée contre le démon, joie des Chrétiens, effort des faibles, bouclier des forts justifiés dans la grâce de Dieu, depuis le principe du monde (...) »⁶¹³

⁶¹⁰ MOREL, Geneviève. *La loi de la mère, essai sur le sinthome sexuel*. Paris, Economica/Anthropos, 2008, p. 24.

⁶¹¹ *Idem*, p. 24-25.

⁶¹² MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Ms1897, « Prédications de circonstance, La Croix » In NOGUEIRA, Ataliba. Antônio Conselheiro e Canudos. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1974, p. 161-162.

⁶¹³ *Idem*, p. 165.

Conclusions sur la signification historique d'Antonio Conselheiro et de la guerre de Canudos

Il y a un cadre relevant de la clinique de la mélancolie bien caractérisé dans l'appropriation du discours chrétien par le Pèlerin. Selon Lambotte, une mélancolie assortie de forclusion est une psychose maniacodépressive, car pour cet auteur le mélancolique reste tenu par l'inscription du signifiant *rien*, faisant de la mélancolie une structure psychique spécifique et différenciée de la névrose, de la psychose et de la perversion.

Il nous semble que la forclusion dans la clinique du Pèlerin, est la conséquence de la disparition de l'objet. Comme le sujet ne sait rien de cette perte, il exprime un préjudice de savoir corrélé à la mère ; quelque chose de la Loi ne lui fut pas transmis, par un accident dans la relation à l'Autre. Le sujet se sent coupable et de la perte de l'objet, et de quelque chose qu'il ressent comme une faute contre le père, quelque chose qu'il n'aurait pas intégré du signifiant par la faute de l'Autre maternel : « *L'homme qui enseigne autrui, tu ne t'enseignes pas toi-même ! tu prêches de ne pas dérober et tu dérobes ! tu interdis l'adultère et tu commets l'adultère ! tu abhorres les idoles, et tu pilles leurs temples ! Toi qui te glorifies dans la Loi, en transgressant cette Loi, c'est Dieu que tu déshonores, car le nom de Dieu, à cause de vous, est blasphémé par les païens, dit l'Écriture.* »⁶¹⁴

La *théologie de la justification* fut sans doute la trouvaille majeure du Pèlerin, car elle fut capable de lier le signifiant *justification*, qui répond à son *désaide* subjectif causé par un profond désarroi psychique, à une réactualisation de la possibilité d'acceptation de la Loi, par un choix représenté par l'acte de foi. La clinique du Pèlerin suggère qu'il y eut un accident au lieu de l'Autre au moment précoce de l'institution du sujet du signifiant. La disparition de l'objet sensé transmettre le pacte symbolique du langage porta le discrédit sur l'Autre, que seul l'acte de foi de la conversion put racheter.

⁶¹⁴ PAUL, Épître aux Romains, 2, 17-24. *La Bible de Jérusalem*. Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

Brígido dépeint le Pèlerin comme un enfant taciturne, de peu de paroles, toujours occupé au magasin de son père. L'expérience décevante avec l'Autre et la haine que le sujet lui voue indique l'hypothèse que le signifiant primordial fut rejeté. C'est précisément le rejet de la Loi divine que le Pèlerin localise comme le péché originel, qu'il faut purger par l'ascèse. Le Pèlerin était-il délirant ? Nous avons vu que oui, qu'il épousa de façon radicale la logique d'un discours religieux, tenu par Freud comme délire de l'humanité. Si nous pouvons suivre dans ses Manuscrits une permanence dans la logique délirante propre au discours religieux, ce long passage de ses écrits est parmi les rares exemples où nous pourrions parler de discours délirant : « *Le premier juge qui a existé dans le monde, au bâton rouge, était Moïse : parce que Dieu a voulu nous montrer que de la même façon qu'il nous a donné la Loi, qui sont les dix Commandements, il était nécessaire qu'il y ait un Ministre, qui la fasse garder et observer ses Préceptes. Et que Moïse ait été Juge au bâton rouge et pour cela même le plus rigoureux, parce qu'il a été un grand exécuteur de la Loi, par les châtiments du Pharaon, et encore à son propre peuple, comme il est dit dans l'Ecriture Sacrée : et pour cela on appelait Dieu le Dieu des vengeances. Moïse ne manquait pas aux obligations de sa charge, parce qu'il ne se laissait pas guider par les respects humains, travaillant beaucoup pour juger avec justesse ; montant au Mont pour traiter avec Dieu ; descendant déjà ensuite à la vallée en châtiand et en réprimandant le peuple. Et quel titre vous semble-t-il il lui a été donné ? Rien de moins que celui de vice Dieu ; ce à quoi arrivent les hommes par la bonne justice qu'ils font. Un autre Juge, le premier au bâton blanc, qu'il y a eu dans le monde, a été Notre Seigneur Jésus Christ, lequel est venu du Ciel pour prendre la nature humaine, conçu au sein de la Sainte Vierge Marie, né à Bethleem ; et vite il fait publier par les Anges la paix entre les hommes, parce qu'il venait les gouverner de bonne volonté, envoyant de la Meza do Paço⁶¹⁵ de la Très Sainte Trinité, en apportant le pouvoir, le savoir et l'amour. Il a été assisté des Anges, adoré des Rois et visité des hommes ; lesquels lui ont consenti tribut et offert beaucoup d'offrandes, et pour cela il n'a pas laissé d'être le plus humble, méprisant la superbe, droit en rendant Justice. Il est venu pauvre, a vécu indépendant, est mort dépouillé et s'en est allé vers sa Patrie avec beaucoup d'inondations de Grâces, par les mérites qu'il a eu sur terre pendant tout le temps de son bon gouvernement, emportant le titre de Roi. »*

Nous considérons ce passage comme délirant, dans la mesure où nous pouvons y lire une discordance avec le discours courant et où il emploie des formules qui ne sont pas courantes

⁶¹⁵ Mesa do Desembargo do Paço, tribunal de justice dans l'Empire portugais.

sous sa plume : « *C'est bien en quoi ce langage auquel nous pouvons nous laisser prendre dans le premier abord du sujet, quelquefois même le plus délirant, nous porte à dépasser sa notion, et à poser le terme de discours. Car assurément, ces malades nous parlent le même langage que nous. S'il n'y avait pas cet élément, nous n'en saurions absolument rien. C'est donc l'économie du discours, le rapport de la signification à la signification, le rapport de leur discours à l'ordonnance commune du discours, qui nous permet de distinguer qu'il s'agit du délire.* »⁶¹⁶

Conséquence de la perte de l'objet, la prévalence massive dans la clinique du Pèlerin du discours et de la symptomatologie mélancolique nous amène à garder la classification classique de psychose mélancolique pour redéfinir la clinique particulière du Pèlerin.

Le lien social établi entre Antonio Conselheiro et les *sertanejos* reçu une signification historique sous forme de diagnostic. Inspirée, nous l'avons vu, par la théorie de la dégénérescence, l'histoire fut lue comme le fait d'un meneur paranoïaque médusant une foule soumise, selon le modèle préconisé par la psychologie des foules préfreudienne. La remise en question de la signification historique nous amena donc obligatoirement à la remise en question de ce diagnostic à partir de la lecture inédite des Manuscrits du Pèlerin avec les coordonnées de l'Anthropologie Psychanalytique.

Nous avons démontré tout le long de ce travail que le discours du Pèlerin est mélancolique et que des indices de forclusion se retrouvent aussi bien dans le fonctionnement de ce discours. Ce fait établi, nous sommes en droit de lire d'autres faits de langage retenus par l'histoire, mais qui ne procèdent pas directement du Pèlerin, comme relevant de la mélancolie et de la psychose.

Or, reconnaître le Pèlerin comme meneur mélancolique éclaire l'histoire et va à l'encontre de la psychologie des foules convoquée pour expliquer la logique du *tout ou rien* qui aboutit à l'anéantissement total de la ville de Belo Monte, où une foule de milliers de personnes s'est engagée, sous l'inspiration du Pèlerin, à un nouvel arrangement du malaise à partir d'une remise en jeu du renoncement pulsionnel portant sur les fondements même de la Culture : la production de biens, la réglementation des relations des hommes entre eux, et l'amour comme condition de reproduction sociale.

La théorie freudienne de formation de la foule préconise que l'attention du chercheur doit établir les modifications subies par les individus quand ils entrent dans une

⁶¹⁶ LACAN Jacques. Le Séminaire III, *Les psychoses (1955-1956)*, op. cit., p. 44.

formation collective ; que la mise en foule permet aux individus de se débarrasser des refoulements et des motions pulsionnelles inconscientes ; que l'individu en foule voit abaisser son niveau intellectuel, dans un nivellement par le bas ; que la foule est capable du meilleur comme du pire.

Les modifications du sujet *sertanejo* en foule fut d'abord l'affranchissement de la servitude qui l'attachait à l'ordre patriarcal, et – malgré l'identification idéale au meneur, tenue par la psychologie des foules comme envoûtante – de façon volontaire, car celui-ci ne faisait pas de prosélytisme. Des familles entières abandonnèrent leurs lieux de naissance, vendirent leur bien et se mirent sous l'égide du Pèlerin. La grande critique des témoins de l'époque est que cette foule acceptait la misère et des conditions de vie dégradantes pour suivre le meneur. Mais ces témoins découvraient par le biais du conflit le *sertao* et les *sertanejos*. Les conditions de vie des *sertanejos* étaient déjà misérables et dégradantes au départ. La foule *sertaneja*, suivant par milliers le Pèlerin, donnait à voir l'ampleur de la misère, éparpillée dans la servitude de la grande propriété rurale. Les conditions qu'ils observèrent dans la foule du Pèlerin constituaient déjà une grande amélioration par rapport à leur situation habituelle.

C'est l'idéal du partage de la terre qui mettra le renoncement pulsionnel en mouvement vers un nouvel arrangement du malaise. Nous avons vu que chaque arrivant à Canudos avait droit à un petit morceau de terre pour le nourrir avec sa famille. Avec Antonio Conselheiro le travail a pris une signification nouvelle. Le travail pour soi-même, pour nourrir sa famille, pour accroître ses biens. Et guidée par la Charité, la communauté prendra en charge les misérables et les malades, parce qu'ils sont tous *frères*. Le travail est réhabilité par sa valeur de pénitence.

Après cette *conversion*, renouvelée à chaque occasion de travail collectif, la foule qui a accompagné le Pèlerin dans la fondation du Hameau du Bon Jésus et de la ville de Canudos s'est vu attribuer les moyens de recueillir le fruit de son travail. Il y a eu une multiplication de la production, décrite sous le mode du miracle de la multiplication des pains. Canudos est sous le signe de la multiplication : multiplication des adeptes, multiplication des maisons, multiplication de la variété des produits, multiplication des échanges commerciaux.⁶¹⁷ Antonio Conselheiro lui-même se réfère au nombre de ses adeptes en le comparant à celui de Jésus, un peu sous le ton du défi : « *Quand Notre Seigneur Jésus Christ marchait sur la*

⁶¹⁷ Voir à ce sujet MARTINS, Paulo Emílio Matos. *A reinvenção do sertão: a estratégia organizacional de Canudos (La réinvention du sertão: la stratégie organisationnelle du sertão)*. Rio de Janeiro, FGV, 2001.

*Terre, il était accompagné de cinq mille personnes. Parmi elles il y avait plus de gens détestables que de bonnes personnes. Auprès du Pèlerin il y a plus de cinq mille personnes. »*⁶¹⁸

Le premier fait de plus saillant de la formation de la foule des *jagunços*, comme s'auto-nommèrent les adeptes du Pèlerin, fut le désir de chacun de le suivre. Les documents démontrent que le Pèlerin arrivait et partait des villages, s'engageait avec le peuple dans la construction d'églises, mais ne faisait pas de prosélytisme : les *sertanejos* le suivaient spontanément.

L'identification à l'idéal du moi qui lie les individus au meneur les transformant en une foule psychologique peut être explicitée dans notre travail comme identification symbolique. Comme nous avons affaire à de textes, toute l'historiographie sur l'événement historique et les Manuscrits du Pèlerin, l'identification symbolique entre le meneur et la foule, se met en lumière. De la problématique subjective du Pèlerin et de la demande émanant d'une foule, nous pouvons relever le signifiant *justice*, décliné en *justification* : réactualisation de l'engagement dans l'ordre symbolique pour le meneur, justification des rapports de hommes entre eux pour la foule permettant un nouvel arrangement, rendant supportable le renoncement pulsionnel producteur de Culture.

Mettre en évidence l'identification symbolique entre le meneur et la foule permet également de mieux comprendre la vraie nature du lien social établi entre le Pèlerin et les *sertanejos* : il s'agit d'un travail du signifiant mené entre le meneur et la foule pour l'établissement d'un nouveau Nom-du-Père, aboutissant à un sinthome stabilisateur de la psychose mélancolique du meneur, et à l'identification d'un père pour la foule après la chute de l'Empereur. Le Nom-du-Père est le principe fondateur de tout le monde humain, qui est un monde ordonné par le langage et dont le changement passe obligatoirement par un réaménagement signifiant.

Ce travail de réordonnement signifiant se fait par un transfert de savoir. Le Pèlerin, de par son propre travail psychique de recherche d'un Nom-du-Père, capable de stabiliser sa psychose, fut perçu par les *sertanejos* comme supposé savoir sur cette édification dans la Culture.

La signification retenue par l'histoire de la Guerre de Canudos fit de la foule du Pèlerin une masse indifférenciée de fanatiques envoûtés par le meneur. Or, en contradiction

⁶¹⁸ Témoignage d'Honório Vilanova. In MACEDO, Nertan. *Memorial de Vila Nova (Mémoire de Vila Nova)*. Rio de Janeiro, Renes, Brasília, INL, 1983, p. 70.

avec la psychologie des foules, la lutte du tout ou rien se poursuivait jusqu'à l'anéantissement total même après la mort du meneur, qui fut enterré simplement tandis que l'ensemble de sa foule continuait à se battre. Cette autonomie de la foule démontre qu'elle était organisée au-delà du meneur. Un certain nombre d'individus se révélèrent sujets de cette histoire et occupèrent des positions de prestige et de commandement à côté du Pèlerin.

Nous avons défini le sujet de l'histoire, selon l'anthropologie freudienne, comme le sujet, ou les sujets, engagés dans le réaménagement du malaise par un renouvellement du renoncement pulsionnel. Notre clinique du social nous amène à poser comme hypothèse un décalage entre le meneur et la foule, supposé par Freud, nous l'avons vu, quand il dit que l'identification à l'idéal n'est pas tout le temps présente dans la foule. Cette analyse est confirmée dans notre cas clinique par le diagnostic de mélancolie.

Les documents révèlent la souffrance physique et psychique du meneur, nous apprenant qu'il vivait reclus, protégé par ses adeptes et pas seulement des forces de l'ordre, mais sûrement de son désarroi psychique, perçu inconsciemment par la foule, puisque sa conversion radicale en donnait un sens religieux.

Ce décalage peut être considéré à partir du décalage entre la structure sociale mise en place par le Pèlerin et ses adeptes et le paradigme de la fondation de la Culture que Freud développe dans *Totem et tabou*.

Le Pèlerin essaye de mettre en place une communauté de frères, alors que la foule *sertaneja* veut un ordre dans la Culture commandée par le père. Il appellera toujours ses adeptes *frère, sœur*, tout en refusant l'appellation *notre père* donnée par la foule. Nous avons vu qu'il s'est protégé de l'équilibre précaire de cette position par la mise en place d'un totem capable de soutenir la paternité voulue par la foule. D'autre part, la disparition de l'objet laisse le mélancolique en proie à l'identification au père mort, permettant à la foule l'identification symbolique porteuse de culture. Il sera le père mort-vivant, ne cessant pas de mourir par son ascèse, reclus chez lui, accessible à seulement quelques-uns de ses adeptes, acclamé par des cris de joie à chaque fois qu'il se montrait en public. C'est cette structure de la foule, gardant le père vivant dans son tombeau, qui permet, selon nous, l'émergence de nombreux leaderships qui furent très actifs dans son organisation et son développement. Les *sertanejos*, tout illettrés qu'ils étaient, perçurent bien qu'ils devraient lutter pour un nouvel ordre social qu'ils choisirent, prenant la décision de suivre le Pèlerin.

Il est certain que le Pèlerin aurait eu le pouvoir d'arrêter le conflit. Il ne le fit pas par impossibilité psychotique de dialectiser le discours religieux avec la réalité politique accablante qui menaçait son œuvre de sociologie religieuse. Nous retrouvons ici l'orientation théorique de Zafiroopoulos pour l'interprétation de la signification historique de la Guerre de Canudos. Enfermé dans la logique du discours religieux, la guerre sainte contre ceux qui ne suivent pas la Loi du Dieu chrétien est légitime, et la haine contre l'objet, auquel le mélancolique se trouve identifié, se retourne contre lui, légitimant du même coup le suicide par le martyre. La foule *sertaneja* adhéra au discours religieux du Pèlerin et courut au martyre, tout en étant sujet de l'histoire.

Le lien social établi par le Conseiller va bien au-delà des *sertanejos*. Il établit malgré lui un lien entre une région inconnue du reste du pays, avec sa culture particulière, et la culture des régions plus riches de l'économie coloniale. La culture *sertaneja* émergera de la plume d'Euclides da Cunha comme paradigme d'un inconscient national, tel que formulé par Freud, avec la métaphore de la ville de Rome. La signification historique de la Guerre de Canudos fut incorporée à cet inconscient national, comme une blessure narcissique qu'il s'agissait pour nous de déchiffrer, pour tourner enfin la page de la dégénérescence métisse.

Bibliographie

ANDRADE, O. de Souza. *História e interpretação de Os Sertões (Histoire et interprétation d'Os Sertões)*. Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 2002.

ASSOUN, Paul-Laurent, *L'entendement freudien*. Paris, Gallimard, 1984.

ASSOUN, Paul-Laurent, « Le délire architecte. Figures freudiennes de la construction » in CHAUMON, Franck, *Délire et construction*. Ramonville Saint Agne, Ères, 2002.

ASSOUN, Paul-Laurent et ZAFIROPOULOS, Markos (dir.), *L'anthropologie psychanalytique*. Paris, Anthropos, 2002.

ASSOUN, Paul-Laurent, *Freud et les sciences sociales*, Paris, Armand Colin, 2008.

ASSOUN, Paul-Laurent, *L'énigme de la manie, la passion du facteur Cheval*, Paris, Arkhê, 2010.

ASSOUN, Paul-Laurent, *Le regard et la voix, leçons de psychanalyse*, Paris, Anthropos/Economica, 2001.

ASSOUN, Paul-Laurent, *Leçons psychanalytiques sur corps et symptôme*, Tome 2, Paris, Anthropos/Economica, 1997.

ASSOUN, Paul-Laurent, *Littérature et psychanalyse*, Paris, Ellipses/marketing, 1996.

AZEVEDO, Silvia Maria. "Um estudo introdutório" (Une étude introductive) in *O Rei dos jagunços de Manoel Benício, entre ficção e história (Le roi des jagunços de Manoel Benicio, entre fiction et histoire)*. São Paulo, Edusp, 2003.

BARRETTO-DELLEUR, Maria Luiza. "O best seller do apocalipse ou a longa missão da Missão Abreviada" (Le best-seller de l'apocalypse ou la longue mission de la Mission Abrégée) in *Revista do Livro*, nº 50, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 2008.

BARRETTO-DELLEUR, Maria Luiza, « Du crime d'honneur à la fondation de la communauté des Canudos dans le Brésil du XIXème siècle : le cas Antonio Conselheiro » in ASSOUN, Paul-Laurent et ZAFIROPOULOS, Markos (dir.) *Figures cliniques du pouvoir*. Paris, Anthropos/Economica, 2009.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. *A última gesta, Lampião e Nazarenos guerreando no sertão (La dernière geste, Lampião et les Nazaréens guerroyant dans le sertão)*. Rio de Janeiro, Mauad/FAPERJ, 2000.

BENICIO, Manoel. *O Rei dos jagunços (Le Roi des jagunços)* in AZEVEDO, Silvia Maria. *O Rei dos Jagunços de Manuel Benício, entre ficção e história (Le Roi des jagunços de Manoel Benício, entre fiction et histoire)*. São Paulo, EDUSP, 2003.

BIRMAN, Joël. *A psiquiatria como discurso da moralidade*. Rio de Janeiro, Graal, 1978.

BOLAY, Bernard. « La conversion dans le Nouveau Testament » in *Les cahiers de l'école pastorale*, n°40, juin 2001. <http://www.publiccroire.com/cahiers-ecole-pastorale/spiritualite/article/la-conversion-dans-le-nouveau-testament>

BRIGIDO, João. *Ceará homens e fatos. (Le Ceará, les hommes et les faits)*. Tipografia Besord, Rio de Janeiro, 1919.

BRÍGIDO, João. *Jornal do Brasil*, 22 février 1897.

BRÍGIDO, João. *Journal A República*, le 28 juin 1893. In GALVAO, Walnice Nogueira. *No Calor da Hora*, São Paulo, Ática, 1977.

CALASANS, José. *Cartografia de Canudos (Cartographie de Canudos)*. Salvador, Secretaria da Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, EGBA, 1997.

CALASANS, José. *Quase biografias de jagunços: o séquito de Antonio Conselheiro (Quasi biographies de jagunços : la suite d'Antonio Conselheiro)*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, Centro de Estudos Baianos, 1986.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Preconceito racial no Brasil colônia, os Cristãos Novos. Brasiliense*, São Paulo, 1983.

CERTEAU, Michel de, « Mystique » In *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1932-1995.

CLAIRVAUX, Saint Bernard de, « Sermon des douze étoiles » In *Écrits sur la Vierge Marie*, Paris, Médiaspaul, 1995.

COUTO, Pe Manoel José Gonçalves Couto. *Missao Abreviada (La Mission Abrégée)*. Porto, Typographia de Sebastiao José Pereira, Editor, 1867.

CUNHA, Euclides da, *Os Sertões (Les Terres de Canudos)*, Caravela, Rio de Janeiro, 1947.

CUNHA, Euclides da. *Œuvres Complètes*, vol. II, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1995.

CUNHA, Euclides da. *Caderneta de Campo (Cahier de campagne)*. São Paulo, Cultrix, Brasília, INL, 1975.

DANTAS, Paulo. *Quem foi Antônio Conselheiro?* São Paulo, Empresa Gráfica Carioca, 1972.

FEITLER, Bruno, *L'inquisition, juifs et nouveaux chrétiens au Brésil*, Leuven University Press, Louvain, 2003.

FREUD, Sigmund, « L'avenir d'une illusion » in *Œuvres Complètes*, vol. XVIII, PUF, 1994.

FREUD, Sigmund, « Deuil et mélancolie » in FREUD, S., *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968.

FREUD, Sigmund, « Le créateur littéraire et la fantaisie » in FREUD, S., *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985.

FREUD, Sigmund, « Le malaise dans la culture », in *Œuvres Complètes*, vol. XVIII, PUF, 1994.

FREUD, Sigmund, « Le moi et le ça », in FREUD, S. *Essais de psychanalyse*. Paris, Payot, 1981.

FREUD, Sigmund, « Le motif du choix des coffrets » in FREUD, S., *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985.

FREUD, Sigmund, « Psychologie des foules et analyse du moi » in FREUD, S., *Essais de Psychanalyse*. Paris, Payot, 1981.

FREUD, Sigmund, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 1986.

FREUD, Sigmund, *Totem et tabou*, Paris, Gallimard, 1993.

FRUGONI, Chiara, *Saint François d'Assise, la vie d'un homme*, Paris, Hachette, 1999.

GALVÃO, Walnice Nogueira. *No calor da hora, a Guerra de Canudos nos Jornais, 4ª expedição (Dans le feu de l'action, la Guerre de Canudos dans les journaux, 4ème expédition)*. São Paulo, Ática, 1977.

GIRÃO, Raimundo. "O Abrahão do Jaguaribe" (L'Abraham du Jaguaribe) in *Revista do Instituto do Ceará*, tome 87, Fortaleza, 1973.

HOORNAERT, Eduardo. Org. *História da Igreja no Brasil (Histoire de l'Église au Brésil)*, 2 tomes, Petrópolis, Vozes, 1983.

LACAN, Jacques, *Le Séminaire VIII, Le transfert*, Paris, Seuil, 2001.

LACAN, Jacques, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose » In *Écrits*, Paris, Seuil, Paris, 1966.

LACAN, Jacques, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », in *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.

LACAN, Jacques, *Le Séminaire III, Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981.

LACAN, Jacques, *Le Séminaire IV, La relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994.

LACAN, Jacques, *Le Séminaire IX, L'identification*, Paris, Association Lacanienne Internationale, 2007.

LACAN, Jacques, *Le Séminaire V, Les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998.

LACAN, Jacques, *Le Séminaire X, L'angoisse (1962-1963)*, Paris, Seuil, 2004.

LACAN, Jacques. *Le Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973.

LACAN, Jacques, *Le Séminaire XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975.

LAMBOTTE, Marie-Claude, *La mélancolie, études cliniques*. Paris, Anthropos/Economica, 2007.

LAMBOTTE, Marie-Claude, *Le discours mélancolique, de la phénoménologie à la métapsychologie*, Toulouse, Ères, 2012.

LEAL, Vinícius Barros. “Os cristãos novos na formação da família cearense” (Les nouveaux chrétiens dans la formation de la famille du Ceará) in *Revista do Instituto do Ceará*, tome 89, Fortaleza 1975.

LINS, Wilson. *O médio São Francisco. Uma sociedade de pastores e guerreiros. (Le moyen Saint François. Une société de bergers et de guerriers)*. São Paulo, Editora Nacional, 1983.

MACEDO, Nertan. *Memorial de Vilanova*. Rio de Janeiro, Renes, Brasília, INL, 1983.

MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Manuscrit 1895 (Bréviaire). CD-Rom do Centro de Estudos Bahianos, Universidade Federal da Bahia.

MACIEL, Antonio Vicente Mendes. Manuscrit 1897, “Prédicas aos canudenses e um discurso sobre a República” (Prédications aux canudéens et un discours sur la République) in

MARCIANO, João Evangelista do Monte. Rapport du frère capucin sur sa visite à Canudos, Bahia, 1895, in MELLO, Frederico Pernambucano de. *A Guerra total de Canudos (La guerre totale de Canudos)*, São Paulo, A Girafa, 2007,

MARTINS, Paulo Emílio Matos. *A reinvenção do sertão: a estratégia organizacional de Canudos (La réinvention du sertão : la stratégie organisationnelle du sertão)*. Rio de Janeiro, FGV, 2001.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich. *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 2012.

MELLO, F. Pernambucano de. *A Guerra total de Canudos (1897) (La guerre totale de Canudos)*. A Girafa, São Paulo, 2007.

MELLO, F. Pernambucano de. *Guerreiros do Sol, violência e banditismo no nordeste do Brasil. (Les guerriers du soleil, violence et banditisme dans le nordeste du Brésil)*. São Paulo, A Girafa, 2004.

MENDES, Pedro Wilson. “Antonio Conselheiro e o drama de Canudos”, journal *O Povo*, 8 août 1949. Archive du journal O Povo.

MONTENEGRO, Abelardo F. "Antônio Conselheiro" in MONTENEGRO, Abelardo F. *Fanáticos e cangaceiros (Fanatiques et 'cangaceiros')*. Fortaleza, Henrique Galeno, 1973.

MORAES FILHO, Mello. *Festas e tradições populares do Brasil (Fêtes et traditions populaires du Brésil)*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1979.

MOREL, Geneviève, *La loi de la mère, essai sur le sinthome sexuel*. Paris, Economica/Anthropos, 2008.

NERY, A. Constantino. *A quarta expedição contra Canudos (1898)*. Belém, PA : Tip. De Pinto Barbosa & Cia.

NOGUEIRA, Ataliba. *Antônio Conselheiro e Canudos*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1974.

NOVINSKY, Anita. *Cristãos Novos na Bahia*. São Paulo, Perspectiva, 1992

NOVINSKY, Anita. *Inquisição, rol dos culpados. Fontes para a história do Brasil/ Séc. XVIII*. Rio de Janeiro, Expressão e Cultura, Rio de Janeiro, 1992.

PERES, Fernando da Rocha. "Fragmentaria" (Fragments) in GALVÃO, Walnice Nogueira et PERES, Fernando da Rocha. *Breviário de Antonio Conselheiro (Le Bréviaire d'Antonio Conselheiro)*. Salvador, EDUFBA/Odebrecht, 2002.

POIZAT, Michel. « La voix sourde (1) » in *Filigrane*, n°6 Musique et inconscient, novembre 2007 - URL: <http://revues.mshparisnord.org/filigrane/index.php?id=20>

PORDEUS, Ismael. *Escritos sobre Antonio Conselheiro e a matriz de Quixeramobim (Écrits sur Antonio Conselheiro et l'église de Quixeramobim)*. Fortaleza, Museu do Ceará/Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2011.

RODRIGUES, Raimundo Nina. « Epidémie de folie religieuse au Brésil » in *Annales médico-psychologiques* n°7, mai-juin 1898.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *As coletividades anormais. Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, 1939.

SÁ, Walter Bezerra de Sá. *Os Bezerra de Menezes*.

SAMPAIO, Consuelo Novais de. Org. *Canudos, cartas ao Barão (Canudos, lettres au Baron)*. São Paulo, EDUSP/Imprensa Oficial do Estado, 2001.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças : cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930) (Le spectacle des races : les scientifiques, les institutions et la question raciale au Brésil, 1870-1930)*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

SIGHELE, Scipio, *La foule criminelle : essai de psychologie collective (1901)*, http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

SOARES, Henrique Duque-Estrada de Macedo. *A guerra de Canudos*. Rio de Janeiro, Typographia Altina, 1902.

SOUZA, Euzébio de. “Antônio Conselheiro em juízo”(Antonio le Conselheiro devant la justice). *Revista do Instituto do Ceará*, tomo 26, 1912.

VILANOVA, Honório. “Témoignage” In : MACEDO, Nertan. *Memorial de Vilanova*. Rio de Janeiro: Renes; Brasília : INL, 1983.

VILLAS BÔAS, Glaucia. *Mudança provocada: passado e futuro no pensamento sociológico brasileiro*. Rio de Janeiro : Editora FGV, 2006.

WECHTEL, Nathan. *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, Paris, Seuil, 2001.

ZAFIROPOULOS, Markos, *Lacan et les sciences sociales, le déclin du père (1938-1953)*. Paris, PUF, 2001.

ZAFIROPOULOS, Markos, *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (1951-1957)*, Paris, PUF, 2003.

ZAFIROPOULOS, Markos, *Tristesse dans la modernité, de l'idéal pharmacologique à la clinique freudienne de la mélancolie*, Paris, Anthropos, 1996.

Annexe

Structure comparative des Manuscrits Ms1895 et Ms1897

ANTONIO CONSELHEIRO – MANUSCRITS 1895, 1897
STRUCTURE COMPARATIVE

Ms. 1895	Ms. 1897
Authentification	Authentification
Evangile Mt.	Evangile Marial
Evangile Mc.	29 mystères mariaux,* faisant chacun l'objet d'une prédication, divisés en trois points chacun
Evangile Lc.	
Evangile Jn.	
Actes des Apôtres	
Epître aux Romains	
Feuille vierge	
Notes	
1° Commandement	1° Commandement
2° Commandement	2° Commandement
3° Commandement	3° Commandement
4° Commandement	4° Commandement
5° Commandement	5° Commandement
6° Commandement	6° Commandement
7° Commandement	7° Commandement
8° Commandement	8° Commandement
9° Commandement	9° Commandement
10° Commandement	10° Commandement
Sur la Croix	Sur la Croix
Sur la Messe	Sur la Messe
Sur la Justice de Dieu	
Sur la Foi	
Sur la Patience dans les travaux	
Sur la Religion	
Sur la Confession	Sur la Confession
Sur l'Obéissance	Sur les merveilles de Dieu
Sur la fin de l'homme	
Comment Adam et Ève furent faits par Dieu	
Le Prophète Jonas	
La Patience de Job	
Vocation de Moïse	
Les dix plaies d'Égypte	
La mort des premiers nés, l'Agneau Pascal, Sortie d'Égypte	
La traversée de la Mer Rouge	
Les caillies, le Manne, l'eau dans le Désert	
Les Dix Commandements de la Loi de Dieu	
Le Veau d'Or	
Les Lois du culte divin	
Dernière admonestation de Moïse, sa mort	
Les Juges	
Construction et édification du Temple de Salomon	Construction/édification
Le Déluge	Réception de la clef
	Parabole du Semeur
Réflexions	
	Sur la République
Textes	Textes de l'Écriture Sacrée
Sur le Pêché des Hommes	Adieu
Indice des Notes – Copie du Nouveau Testament jusqu'à l'Épître aux Romains. – Textes dont la paternité probable est d'Antonio Conselheiro. – Evangile marial, paternité probable d'Antonio Conselheiro.	* 29 mystères mariaux, faisant chacun l'objet d'une prédication, divisés en trois points chacun: 1. Tempêtes qui se lèvent dans le cœur de Marie à l'occasion du mystère de l'Annonciation. / 2. Sentiment de Marie à cause de la pauvreté dans laquelle elle se trouvait à l'occasion de la naissance de son Divin Fils. / 3. Douleur de Marie à la circoncision de son Fils. / 4. Humiliation de Marie dans le mystère de la Présentation. / 5. Douleur de Marie à la prophétie de Siméon. / 6. Douleur de Marie à l'occasion de sa fuite en Égypte. / 7. Douleur de Marie à la mort des innocents. / 8. Désolation de Marie pendant son exil en Égypte. / 9. Affliction de Marie à son retour d'Égypte. / 10. Douleur de Marie perdant son Fils au Temple. / 11. Sentiment de Marie à la mort de ses parents. / 12. Douleur de Marie pendant la vie privée de Jésus à Nazareth. / 13. Sentiment de Marie quand son Fils s'est retiré dans le désert. / 14. Douleur de Marie à cause des injures proférées contre son Fils. / 15. Douleur de Marie à l'occasion de la permission que Jésus lui demanda pour supporter sa mort. / 16. Douleur de Marie à la prison de son Fils. / 17. Douleur de Marie à la flagellation de son Fils. / 18. Douleur de Marie quand son Fils fut présenté par Pilate au peuple. / 19. Douleur de Marie retrouvant son Fils portant la Croix sur les épaules. / 20. Douleur de Marie à l'agonie de Jésus. / 21. Douleur de Marie quand les soldats partagèrent les habits de son Fils. / 22. Compassion de Marie pour la soif de son Fils cloué à la Croix. / 23. Douleur de Marie à l'agonie de Jésus. / 24. Douleur de Marie quand son Fils lui parla sur la Croix. / 25. Martyre de Marie à la mort de son Fils. / 26. Douleur de Marie quand le côté de son Fils fut ouvert par une lance. / 27. Douleur de Marie à la descente de la Croix et aux funérailles de son Fils. / 28. Douleur de la Dame dans sa Solitude. / 29. Marie, Reine des Martyres.

Table de Matières

Introduction	1
Chapitre 1 : Conditions idéologiques et socio-historiques de production du <i>meneur</i> et de la <i>foule</i>	13
1.1. <i>Os Sertões</i> et la dégénérescence du métissage brésilien	20
1.2. <i>Os Sertões</i> et la signification historique de la Guerre de Canudos	27
 Chapitre 2 : L'histoire d'Antonio Vicente Mendes Maciel et des <i>sertanejos</i> par les documents : entre le crime et la folie	 31
2.1. La Guerre, 1896-1897	52
2.2. La <i>foule sertaneja</i> : l'ennemi invisible	54
2.3. Antonio Conselheiro pacifique	55
2.4. Antonio Conselheiro paranoïaque: le diagnostic inspiré de la théorie de la dégénérescence	57
 Chapitre 3 : L'histoire d'Antonio Conselheiro et des <i>sertanejos</i> par l'Anthropologie Psychanalytique, l'introduction du sujet de l'inconscient	 69
3.1. Antonio Conselheiro par lui-même : une lecture des Manuscrits	71
3.2. L'histoire d'Antonio Vicente Mendes Maciel et des <i>sertanejos</i> par l'anthropologie psychanalytique	72
 Chapitre 4 : La mélancolie comme position subjective du Pèlerin	 91
4.1. Les coordonnées de la mélancolie dans l'histoire du Pèlerin	94
4.2. Les coordonnées de la mélancolie dans la biographie du Pèlerin	103
4.3. Généalogie de la perte de l'objet	106
4.4. Brasilina, le pivot de l'histoire	111
4.5. Le Matricide, une légende sur la Mère	114
4.6. Maria Joaquina, la Mère disparue	115
4.7. Francisca Maria, la marâtre maltraitante	117
4.8. Maria Francisca et Francisca Maria, les sœurs du complexe d'intrusion	118
4.9. Joana l'Imaginaire, la problématique spéculaire	120
4.10. La Mère de l' <i>Or</i> et l'énonciation de la mission	121
 Chapitre 5 : La personnalité mystique d'Antonio Conselheiro	 123
5.1. Le Pèlerin et les coordonnées de la mystique dégagées par la psychanalyse	124
5.2. Antonio Vicente, un nouveau-chrétien de Quixeramobim ?	140
5.3. La conversion chrétienne du Pèlerin : de la mélancolie à la <i>manie douce</i>	157
5.4. Fondements de l'Ascèse chrétienne : l'imitation et l'abnégation	171
5.5. L'imitation du Messie : Isaïe	176
5.6. L'imitation de Jésus	181

5.7. Les trois axes de l'ascèse : l'enseignement, la construction et la douleur mélancolique	185
5.7.1. L'enseignement	187
5.7.2. La construction	192
5.7.3. Les objets de la pulsion et le rachat par la douleur	196
5.7.4. La voix et le regard, la solidarité des deux objets pulsionnels	203
5.7.5. Le jeûne, l'objet oral	210
5.7.6. L'aumône, l'objet anal	210
 Chapitre 6 : Les Manuscrits d'Antonio Conselheiro : les questions posées par l'histoire	 212
6.1. Le problème de l'authenticité des Manuscrits	216
6.2. Le problème de la paternité des Manuscrits	218
6.2.1. Les livres de référence d'Antonio Conselheiro : les <i>Heures Mariales</i> et la <i>Mission Abrégée</i>	224
6.3. Présentation des documents	228
6.3.1. Le Manuscrit 1895, dit <i>Bréviaire</i>	229
6.3.2. Le Manuscrit 1897, <i>Prédications aux canudéens et discours sur la république</i>	230
6.4. Les trois expertises graphologiques	232
6.4.1. L'authenticité de la partie copiée du Ms1895	233
6.4.2. L'authenticité des <i>Notes</i> du Ms1895	238
6.4.3. L'authenticité du Ms1897	239
6.4.4. La paternité du Pèlerin dans les Manuscrits : situation du sujet de l'inconscient	240
6. 5. Lecture freudienne des œuvres littéraires	241
6.5.1. D'un Manuscrit à l'autre : le pacte symbolique et le discours mélancolique ; une ascèse de l'écriture détournée en testament	246
6.5.2. Le Manuscrit 1895 : <i>le pacte symbolique, passage de l'ancienne à la nouvelle alliance de Dieu avec les hommes</i>	247
6.5.3. Le Manuscrit 1897 : la mère et la nouvelle alliance de Dieu avec les hommes	249
6.5.4. Les Manuscrits : une ascèse de l'écriture détournée en testament	258
6.5.5. La forclusion dans les Manuscrits	262
6.5.6. Les <i>lapsus calami</i> et la fonction de la négation : préjudice de savoir liant la mélancolie du Pèlerin à la forclusion	267
 Conclusions sur la signification historique d'Antonio Conselheiro et de la guerre de Canudos	 276
 Bibliographie	 283
Annexe	289

Résumé

Cette thèse se propose de remettre en question la signification historique de l'un des événements les plus emblématiques de l'histoire du Brésil, la Guerre de Canudos (1897), où coïncident le symptôme d'un homme, le Pèlerin Antonio Vicente Mendes Maciel, et le symptôme de la foule dans la Culture. La signification historique fut pérennisée par la lecture idéologique des événements à partir d'un diagnostic inspiré par la théorie de la dégénérescence, qui fixa l'idée que la guerre avait résulté de l'interaction entre un meneur psychotique et une foule ignorante et soumise, enlevant aux acteurs du drame de Canudos toute implication en tant que sujets de l'Histoire. Notre travail se propose de rediscuter le diagnostic à partir de la méthodologie propre à l'anthropologie psychanalytique et d'une lecture inédite des manuscrits du Pèlerin, permettant une compréhension plus large du meneur et de la foule en tant que sujets de l'Histoire.

Summary

This thesis brings to the forefront of historical significance, one of the most iconic events in Brazilian history, The Canudos War in 1897, when Pilgrim Antonio Vicente Mendes Maciel's symptom, that is, one man's symptom and the mass symptom coincide in Culture. The standing historical significance was founded on an ideological reading of those events according to the theory of degeneracy and diagnosed that war as the result of the interaction between a psychotic leader and the ignorant, submissive mass. All implication of the actors in the Canudos drama as subjects of History was erased. An unprecedented reading of the Pilgrim manuscripts using psychoanalytic anthropological methodology allowed us to challenge the established diagnosis and led to a broader understanding of Pilgrim as a leader and of the mass as subjects of History.

Mots clés : Anthropologie psychanalytique – Manuscrits d'Antonio Conselheiro – Guerre de Canudos - Psychose – Paranoïa – Mélancolie – Mystique – Psychologie des foules – Théorie de la dégénérescence.

Key words : Psychoanalytic anthropology – Antonio Conselheiro's manuscripts – Canudo's war – Psychosis – Paranoia – Melancholy – Mystique – Psychology of the masses – Degeneracy theory.